श्रीमद्विद्यारण्यस्वामिविरचितो

बृहदारण्यकवार्तिकसारः

[चतुर्थो भागः]

म.म. पण्डितश्रीहरिहरकृपालुद्विवेदिविरचितेन हिन्दीभाषानुवादेन
कुलपतेः डॉ. मण्डनमिश्रस्य प्रस्तावनया च समलङ्कृतः

सम्पादकः
प्रो. वाचस्पतिद्विवेदी

सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालयः
वाराणसी

GAṄGĀNĀTHAJHĀ-GRANTHAMĀLĀ
[Vol. 16]

BṚHADĀRAṆYAKAVĀRTIKASĀRA

OF

ŚRĪ VIDYĀRAṆYA SVĀMĪ

[PART FOUR]

With the Hindi Commentary

By

M.M. PAṆḌITA ŚRĪ HARIHARAKṚPĀLU DWIVEDĪ

FOREWORD BY

DR. MANDAN MISHRA

VICE-CHANCELLOR

EDITED BY

PROF. VĀCASPATI DWIVEDĪ
Ex-Prof. & Head, Education Department
Sampurnanand Sanskrit University
Varanasi



VARANASI
1999

Research Publication Supervisor—
Director, Research Institute,
Sampurnanand Sanskrit University
Varanasi.



Published by—
Dr. Harish Chandra Mani Tripathi
Director, Publication Department
Sampurnanand Sanskrit University
Varanasi-221 002.



Available at—
Sales Department,
Sampurnanand Sanskrit University
Varanasi-221 002.



First Edition, 1000 Copies

Price : Rs. 270.00



Printed by—
Shreejee Computer Printers
Nati Imali, Varanasi-221 002

गङ्गानाथझा-ग्रन्थमाला
[१६]

श्रीमद्विद्यारण्यस्वामिविरचितो

बृहदारण्यकवार्तिकसारः

[चतुर्थो भागः]

म.म. पण्डितश्रीहरिहरकृपालुद्विवेदिविरचितेन हिन्दीभाषानुवादेन
कुलपतेः डॉ. मण्डनमिश्रस्य प्रस्तावनया च समलङ्कृतः

सम्पादकः
आचार्यश्रीवाचस्पतिद्विवेदी
आचार्योऽध्यक्षचरश्च, शिक्षाशास्त्रविभागस्य
सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालये, वाराणसी



वाराणस्याम्
२०५६ तमे वैक्रमाब्दे   १९२१ तमे शकाब्दे   १९९९ तमे खैस्ताब्दे

अनुसन्धानप्रकाशनपर्यवेक्षकः —
निदेशकः, अनुसन्धानसंस्थानस्य
सम्पूर्णानन्द-संस्कृत-विश्वविद्यालये
वाराणसी।

❐

प्रकाशकः —
डॉ. हरिश्चन्द्रमणित्रिपाठी
निदेशकः, प्रकाशनविभागस्य
सम्पूर्णानन्द-संस्कृत-विश्वविद्यालये
वाराणसी-२२१ ००२

❐

प्राप्तिस्थानम् —
विक्रय-विभागः
सम्पूर्णानन्द-संस्कृत-विश्वविद्यालयस्य
वाराणसी-२२१· ००२

❐

प्रथमं संस्करणम्, १००० प्रतिरूपाणि

मूल्यम् : २७०.०० रूप्यकाणि

❐

मुद्रकः —
श्रीजी कम्प्यूटर प्रिण्टर्स
नाटी इमली
वाराणसी-२२१ ००२

प्रस्तावना

महतः प्रमोदस्यायं विषयो यत् श्रीविद्यारण्यस्वामिप्रणीतं **बृहदारण्यक-वार्तिकसाराख्यं** ग्रन्थरत्नं महामहोपाध्याय**श्रीहरिहरकृपालुद्विवेदि**-प्रणीतेन हिन्दीभाषानुवादेन विभूषितं सत् सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालयतः प्रकाश्यते। ग्रन्थरत्नमिदं चतुर्षु भागेषु विभक्तमस्ति। तस्यायं चतुर्थो भागो वेदान्तदर्शनरसिकानां विद्वद्वरेण्यानां करकमलयोः समुपाहरन् मोमुदीति मे चेतः। जानन्त्येव वेदान्तशास्त्रविमर्शका विद्वांसो यत्किलास्य बृहदारण्यक-वार्तिकसारग्रन्थस्य रचयितारः स्वनामधन्याः सर्वतन्त्रस्वतन्त्राः श्रीविद्यारण्य-स्वामिपादाः सन्ति।

त्रयोदश-चर्तुदशख्रैष्टाब्दयोर्मध्ये लब्धजन्मानः श्रीविद्यारण्यस्वामिनो नहि केवलं वेदान्तशास्त्र एव स्वलेखनीं व्यापारयामासुः; अपि तु न्यायदर्शन-वैशेषिकदर्शन-साहित्यशास्त्रप्रभृतिष्वपि स्वकीयया वैपश्चित्या प्रकामं महत्त्वमवापुः, एतत् प्रामाण्यं ख्यापयन्ति श्रीविद्यारण्यस्वामिपादैः प्रणीतानि वक्ष्यमाणानि ग्रन्थरत्नानि—

१. पञ्चदशी, २. जीवन्मुक्तिविवेकः, ३. विवरणप्रमेयसङ्ग्रहः, ४. अनुभूति-प्रकाशः, ५. बृहदारण्यकवार्तिकसारः, ६. उपनिषद्दीपिका, ७. सङ्गीतसारः, ८. पराशरमाधवः, कालमाधवः, १०. जैमिनीयन्यायमालाविस्तरः, १२. माधवीय-धातुवृत्तिः, १२. सूतसंहिताटीका, १३. शङ्करदिग्विजयः।

बृहदारण्यकवार्तिकसाराख्यो ग्रन्थो बृहदारण्यकोपनिषदमवलम्बते।

एवमेवायं **बृहदारण्यकवार्तिकसारः** पद्यमयः स्वकीयप्रसादगुणसम्पन्नः सन् चमत्करोति चेतांसि मनीषिणाम्। पद्यमये सम्पूर्णेऽस्मिन् ग्रन्थे बृहदारण्यकोपनिषद एवं व्याख्याऽकारि श्रीविद्यारण्यस्वामिभिर्यया व्याख्यया सम्पूर्णमुपनिषद्वाङ्मयं प्रतीकतयाऽवगन्तुं शक्यते। अत्र वार्तिकसारे महामुनिपतञ्जलिभाष्यवदेकतः प्रसादगुणगुम्फनं दृश्यते, पदानां नियोजने लालित्यं दृश्यते, अपरतश्च निगूढं भावगाम्भीर्यमपि लब्धुं शक्यते पदे पदे।

हिन्दी-भाषानुवादकर्ता म.म. श्रीहरिहरकृपालुमहाशयः

बृहदारण्यकवार्तिकसारस्य हिन्दी-व्याख्यानुवादकर्तारं सर्वतन्त्रस्वतन्त्रं पारदृश्वानं महामहोपाध्यायश्रीहरिहरकृपालुद्विवेदिनं सम्प्राप्य निश्चप्रचं धन्यधन्या जाता सुरगवी। प्रायशो दृश्यते यद् ये शास्त्रपारदृश्वानो भवन्ति, तेषु कतिपय एव ग्रन्थ-रचनाधर्मितामूरीकुर्वन्ति; किन्तु सोऽयं श्रीद्विवेदिमहाशयो यथा तत्तच्छास्त्रेषु शास्त्रार्थेषु चानन्यतमां स्थितिमवाप, तथैव तत्तच्छास्त्रग्रन्थनिर्माणपरायणोऽपि दृश्यते। व्याकरणमहाभाष्यकर्तृणामियमुक्तिः साधु चारितार्थ्यं बिभर्ति श्रीद्विवेदि-महाभागस्य विषये—

"चतुर्विधा विद्योपयुक्ता भवति–आगमनकालेन, स्वाध्यायकालेन, प्रवचनकालेन, व्यवहारकालेन च"।

इमामुक्तिं चरितार्थयन् श्रीद्विवेदिमहाशयः स्वात्मीकृतं विद्यानिष्यन्दं छात्रेषु विद्वत्सु क्वचिद् वितरन् दृश्यते, क्वचिच्छास्त्रार्थेषु विजयश्रियं संवृण्वन् दृश्यते, क्वचिच्च तत्तच्छास्त्रनिगूढानि तत्त्वानि स्फोरयन् वाऽवलोक्यते।

सम्पूर्णे बृहदारण्यकवार्तिकसारग्रन्थे इयमेव व्याख्यानपद्धतिरङ्गीकृता श्रीद्विवेदिमहाशयेन।

सुविश्रुतभारतीयमनीषिषु **महामहोपाध्यायपण्डितश्रीहरिहरकृपालुद्विवेदि-**महाभागस्य सम्माननीयं स्थानमस्ति। अमुष्याप्रतिहतप्रखरप्रतिभाप्रभापुञ्जेन सुरभारती विमलालङ्कृतिशालिनीव व्यद्योतत, भारतीभव्यगुरुता च गौरवातिशयमभजत। द्विवेदिमहोदयस्य विद्वत्तोल्लसद्गभीरवाक्पाटवमनुभवन्ती विद्वन्मण्डनमण्डली नैकवारमाश्चर्यचकिताऽभवत्। व्याकरण-न्याय-साहित्य-वेदान्त-साङ्ख्य-योगादिशास्त्रपारङ्गतमिममाचार्यप्रवरमवाप्य नूनममरभारती धन्या। यथैत-स्यान्तरिकज्योतीराशिना विहारविबुधवाग्विलासाः प्राकाश्यन्त, तथैव तदीयप्रगाढ-पाण्डित्यराजत्सर्वदिक्प्रसारितप्रतिभया प्रभाविता वाराणसेयसंस्कृतविद्वन्मण्डली सम्मानमेभ्यः प्रायच्छत्।

अस्य स्वाभाविकसरलस्नेहमहीरुहशीतलच्छायान्ते विश्राम्यतामधीतिनां काचिदपूर्वैवानन्दानुभूतिर्भवति स्म। संस्कृतशास्त्रपाण्डित्येन सहैव तद्विद्याविहित-शास्त्रीयाध्ययनोपयुक्तानुपमगुणोऽप्येतस्मिन् व्यराजत। नैतावदेव, संस्कृतसाहित्य-विकासाय प्रारब्धासु नवीनयोजनास्वपि सार्थकमस्य विशिष्टमवदानमभवत्। एतस्य सुदृढसिद्धान्तः प्रौढपाण्डित्यञ्च प्रत्येकं क्षेत्रेषु निर्भीकतामस्मै प्रादात्। अस्य

काशीनिवाससमये संस्कृतसाहित्यविकासाय वाराणस्यां यावन्ति कार्याणि, यावत्यश्च योजनाः समपद्यन्त समस्तेषु तेषु तदीयो विशिष्टयोग आसीत्। अयं तावद् वाराणसेयगौरवोन्नतविद्वद्विभूतीनां तादृशमन्यतममास्पदं भजते, यदीयशाश्वतयशः- प्रकाशेन विश्वविश्रुताऽस्ति वाराणसी। सर्वथा किलेदृङ्महानुभावप्रसङ्गे —

जायन्ते किल गुणिनः, केचित्केचन गुणोज्ज्वला भुवने।
राजन्ते पुनरन्ये, गुणिगणगीतामरोल्लसद्यशसः।।

एवंविधा सूक्तिश्चारितार्थ्यमेति।

अयमत्र मणिकाञ्चनसंयोगो यदस्य **बृहदारण्यकवार्तिकसारस्य** सहिन्दीभाषानुवादस्य सम्पादका **म.म. श्रीहरिहरकृपालुद्विवेदि**महाशयानां पौत्राः, राष्ट्रपतिपुरस्कारसम्मानितानां **पण्डितश्रीब्रह्मदत्तद्विवेदि**महोदयानां पुत्रा आचार्य- **श्रीवाचस्पतिद्विवेदि**महोदया अस्मिन् विश्वविद्यालये शिक्षाशास्त्रविभागाध्यक्षपदं विभूष्य प्राप्तावकाशाः सततं सुरगवीं सेवमानाः काश्यां विराजन्ते। विद्वद्भिरेभिर्नवनवोन्मेषशालिप्रज्ञाविभूषितैर्बहुपरिश्रम्यास्य ग्रन्थरत्नस्य सम्पादनं पाठशोधनं परिशिष्टादिनिर्माणं च व्यधायि। एवंविधं वैदिकवाङ्मयावलम्बि ग्रन्थ- रत्नं मनीषिणां करकमलयोः समुपाहरन् काशीपतिं श्रीविश्वेश्वरं प्रार्थये यदिदं ग्रन्थरत्नं नानाशास्त्रविश्लेषणपरायणेभ्यो विद्वद्भ्यः श्रेयसे स्यादिति।

अतोऽत्र नानाशास्त्रविचक्षणेभ्यः सर्वविद्यापारङ्गमेभ्यो महामहोपाध्याय- **श्रीहरिहरकृपालुद्विवेदि**महोदयेभ्यः सादरं प्रणामाञ्जलिमुपायनीकरोमि। तदन्वस्य ग्रन्थस्य सम्पादकेभ्यः शिक्षाशास्त्रमर्मज्ञेभ्यो नानाशास्त्ररसिकेभ्यश्च **आचार्य- श्रीवाचस्पतिद्विवेदि**महोदयेभ्यः सबहुमानं साधुवादमुपहरामि। ग्रन्थस्यास्य शीघ्रतया सौष्ठवपूर्णप्रकाशनार्थं प्रकाशनविभागीयनिदेशकान् **डॉ. हरिश्चन्द्रमणित्रिपाठिनः**, अथ च ईक्ष्यशोधकं **डॉ. हरिवंशकुमारपाण्डेयं** सस्नेहं धन्यवादैराशीर्वादैश्च संवर्द्धयामि। एवमेवास्य ग्रन्थस्य मुद्रणे दत्तावधानाय 'श्रीजी-कम्प्यूटर-प्रिन्टर्स'- सञ्चालकाय **श्रीअनूपकुमारनागर**महोदयाय ससाधुवादमाशीर्वादं वितनोमि।

वाराणस्याम्
चैत्रपूर्णिमायाम्,
वि.सं. २०५६

मण्डनमिश्रः
कुलपतिः
सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालयस्य

प्राक्कथन

बृहदारण्यकवार्त्तिकसार के प्रस्तुत चतुर्थ खण्ड में ब्रह्मवेत्ता महर्षि याज्ञवल्क्य एवं अन्य महर्षियों के बीच प्रारम्भ ब्रह्मविषयक परिचर्चा अर्थात् जल्प-कथा के माध्यम से श्रुतिप्रतिपादित ब्रह्मविद्या के गूढ़ रहस्यों का प्रतिपादन किया गया है। महर्षि उषस्त के प्रश्न के अनन्तर कुषीतक के पुत्र कौषीतकेय, जो कहोल नाम से प्रसिद्ध थे, याज्ञवल्क्य से प्रश्न करते हैं। हे याज्ञवल्क्य! सर्वान्तर आत्मा कौन है? महर्षि याज्ञवल्क्य ने उत्तर दिया—अशना अर्थात् भोजनेच्छा एवं पिपासा (पीने की इच्छा) का जो अतिक्रमण करता है तथा शोक, मोह, जरा एवं मृत्यु से रहित है। मूढ़ बुद्धियों को ब्रह्म अशना या पिपासा से युक्त प्रतीत होता है—हम भूखे हैं हम प्यासे हैं ऐसा व्यवहार होता है। किन्तु आत्मा का भूख या प्यास से कोई सम्बन्ध नहीं है। "न लिप्यते लोकदुःखेन वाह्यः" आत्मा का स्वभाव ही उससे असंसृष्ट है। भूख और प्यास ये प्राण के धर्म हैं। शोक और मोह दोनों भिन्न कारण से होते हैं। तथा ये दोनों मन के धर्म हैं। इष्ट-वियोग-जन्य दुःखावस्था विशेष शोक है। जरा एवं मृत्यु ये शरीर के धर्म हैं। आत्मा इन सब से असम्बद्ध है। अतः इनमें कोई आत्मा का धर्म नहीं है।

जरा देहस्य शैथिल्यं मृत्युः प्राणवियुक्तता।
ते सर्वेऽप्यात्मनि भ्रान्त्या कल्पिता व्योमनैल्यवत्।।

(बृहदा. ३।५।२३)

उस आत्मा को अपना तत्त्व मानकर अर्थात् मैं परमब्रह्म हूँ, सदा संसार से युक्त तथा नित्यतृप्त हूँ, ऐसा समझकर एषणात्रय अर्थात् पुत्र की अभिलाषा, धन की अभिलाषा और कीर्त्ति की अभिलाषा से विमुख होकर ब्राह्मण संन्यास ग्रहण करते हैं। एषणात्रय की प्रतिकूल स्थिति व्युत्थान अर्थात् संन्यास है। वित्त दो प्रकार का है—मानुष और दैव। गौ आदि मानुष वित्त हैं एवं दैव वित्त विद्या है। यहाँ विद्या से देवताविषयक हिरण्यगर्भ आदि विद्या विवक्षित है, ब्रह्मविद्या नहीं। देवताविषयक विद्या देवलोक की प्राप्ति का साधन है। देवलोक-प्राप्ति के सभी साधनों का त्याग होने पर ही ज्ञानसाधन वैराग्य प्राप्त होता है। वैराग्य

के बिना मोक्ष मार्ग में अधिकार ही नहीं है। अतः अनात्म लोक की प्राप्ति के साधन इन तीनों एषणाओं से विरत होकर संन्यास का ग्रहण प्रकृत में विवक्षित है। संसारधर्मशून्य आत्मा से अतिरिक्त क्रिया-फल तथा उसके साधन ये सब अविद्या के विषय हैं।

ब्रह्मज्ञानी का लक्षण है—

निराशिषमनारम्भं निर्नमस्कारमस्तुतिम्।
अक्षीणं क्षीणकर्माणं तं देवा ब्राह्मणं विदुः।।

(बृहदा. ४।४।२६)

किसी प्रकार की अभिलाषा से रहित, शुभाशुभ कर्मानुष्ठान से शून्य, नमस्काररहित, स्तुतिरहित, कभी क्षीण न होने वाला तथा सम्पूर्ण कर्म-फलाभिलाषा से रहित जो पुरुष है उसे देवता ब्रह्मज्ञानी मानते हैं। उक्त विषय को स्मृतिकारों ने और स्पष्ट किया है—

मुक्तेश्च बिभ्यतो देवा मोहेनापि दधुर्नरान्।
प्रावर्तन्त ततो भीताः कर्मस्वज्ञाततत्त्वकाः।।
सर्वकर्माण्यतस्त्यक्त्वा प्रत्यक्प्रवणबुद्धयः।
मोहं भित्वाऽऽत्मसम्बोधाद् ययुः कैवल्यमुत्तमम्।।

मुक्ति का सम्पादन मनुष्य न कर लें, इस भय से देवताओं ने उन्हें मोहित किया। मनुष्य आत्मतत्त्व को न जानकर कर्मों में प्रवृत्त हुए (परन्तु उसमें विशेष तत्त्व को न देखकर) आत्मतत्त्व को जानने की इच्छा से मनुष्यों ने आत्मप्रवण बुद्धि होकर मोह का भेदन कर आत्मज्ञान के द्वारा कैवल्य प्राप्त किया। तत्त्वज्ञानियों के विषय में स्मृतिकारों का वचन है—

यं न सन्तं न चासन्तं नाश्रुतं न बहुश्रुतम्।
न सुवृत्तं न दुर्वृत्तं वेद कश्चित् स ब्राह्मणः।।
गूढधर्माश्रितो विद्वानज्ञातचरितं चरेत्।
अन्धवज्जडवच्चापि मूकवच्च चरेन् महीम्।।

ज्ञानी भी ब्रह्मवत् होता है। "ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति" इस प्रकार आत्मा में ब्रह्मभाव का प्रतिपादन किया गया है।

महर्षि कहोल के अनन्तर वचक्नु की पुत्री अर्थात् वाचक्नवी गार्गी ने पुनः प्रश्न किया। जल किसमें ओतप्रोत है? महर्षि याज्ञवल्क्य ने कहा—वायु में,

वायु अन्तरिक्ष में, अन्तरिक्ष गन्धर्वलोक में, गन्धर्वलोक आदित्य में, आदित्यलोक चन्द्रलोक में, चन्द्रलोक नक्षत्रलोक में, नक्षत्रलोक देवलोक में, देवलोक इन्द्रलोक में, इन्द्रलोक प्रजापतिलोक में और प्रजापतिलोक ब्रह्मलोक में ओतप्रोत है। गार्गी ने पुनः प्रश्न किया—ब्रह्मलोक किसमें ओतप्रोत है? गार्गी के इस प्रकार पूछने पर याज्ञवल्क्य ने कहा—ऐसा प्रश्न न पूछो। जो केवल आगममात्र से वेद्य है, उसे अनुमान से नहीं कहा जा सकता। यदि इस प्रकार प्रश्न करोगी तो तुम्हारा सर धड़ से अलग हो जायगा। विषय का अतिक्रमण कर प्रश्न न पूछो।

गार्गी के विरत होने पर महर्षि अरुणि के पुत्र आरुणि ने, जिन्हें उद्दालक भी कहते हैं, सूत्र एवं अन्तर्यामी के विषय में प्रश्न किया, जिसका ज्ञान उन्हें किसी गन्धर्व से मिला था। याज्ञवल्क्य ने कहा—मैं जानता हूँ। इस पर महर्षि गौतम ने कहा—प्राकृत मनुष्य उस अन्तर्यामी को कैसे जानेगा, जिसे हम लोगों ने भाग्यवश गन्धर्व से जाना है। 'हम जानते हैं, हम जानते हैं', ऐसा कहने से काम नहीं चलेगा, उसको दिखाइये, कार्य द्वारा स्पष्ट कीजिए और जैसा जानते हैं वैसा कहिए। महर्षि याज्ञवल्क्य ने इन प्रश्नों के समुचित उत्तर से उन्हें सन्तुष्ट कर दिया।

महर्षि याज्ञवल्क्य से अनुमति लेकर गार्गी दो अत्यन्त दुरूह प्रश्न करती है—जैसे पृथिवी जल में ओतप्रोत है वैसे ही सूत्र किसमें ओतप्रोत है? याज्ञवल्क्य ने सिद्ध किया कि वह आकाश में ओतप्रोत है। समुचित उत्तर पाकर गार्गी ने दूसरा प्रश्न किया— यह आकाश किसमें ओतप्रोत है? महर्षि याज्ञवल्क्य ने उत्तर दिया—वही अन्तर्यामी स्वरूप अक्षर है। अक्षर का अर्थ है—'न क्षीयते न क्षरति वा तद् अक्षरम्' अर्थात् जो न क्षीण हो, न परिणामी हो, सदा एकरस ही रहे, वही अक्षर है। अक्षर के अस्तित्व में प्रमाण की अपेक्षा नहीं होती। अक्षर स्वप्रकाश है। इसलिए उसकी महिमा से उसकी सत्ता का भी बोध हो जाता है।

उत्तर से सन्तुष्ट होकर गार्गी ने कहा—उक्त अत्यन्त जटिल प्रश्नों का उत्तर पाने के बाद मेरा यह दृढ मत है कि ब्रह्मज्ञान में महर्षि याज्ञवल्क्य के समान दूसरा कोई नहीं है।

तदनन्तर महर्षि शकल के पुत्र शाकल्य ने, जिन्हें विदग्ध भी कहते हैं, प्रश्न किया—कितने देवता हैं— ३३०६ से प्रारम्भ कर ३३, पुनः क्रमशः ६,३,२, १½ अन्त में एक कहा।

आठ वसु, एकादश रुद्र, द्वादश आदित्य, कुल इकतीस हुए, बत्तीसवें इन्द्र और तैंतीसवें प्रजापति हैं।

अग्नि, पृथिवी, वायु, अन्तरिक्ष, आदित्य, द्यौ, चन्द्रमा और नक्षत्र ये आठ वसु हैं।

विनश्वर शरीर से निकलते समय रुलाने के कारण रुद्र कहे जाते हैं— "रोदयतीति रुद्रः" वर्ष के बारह महीने बारह आदित्य हैं। 'आदाय यान्ति' अर्थात् पुनः पुनः गमनागमन से प्राणियों की आयु एवं कर्मफलों को लेकर जाते हैं। इसलिए आदित्य कहे जाते हैं।

अग्नि, पृथिवी, वायु, अन्तरिक्ष, आदित्य और द्यौ ये छः देवता हैं।

तीन लोक हैं। अन्न और प्राण दो देवता हैं। वायु अध्यर्द्ध है। एक यही प्राण है, यही ब्रह्म है।

शाकल्य कुछ और प्रश्न करते हैं। जिसका ठीक उत्तर महर्षि याज्ञवल्क्य ने दिया। याज्ञवल्क्य ने प्रतिप्रश्न के द्वारा यह सिद्ध किया कि शाकल्य ब्रह्मवेत्ता नहीं हैं। यह सभा ब्रह्मज्ञानियों की है। कर्मज्ञानी शाकल्य औपनिषद आत्मा को नहीं जानते थे। वे कर्मकाण्ड के पूर्ण विद्वान् थे पर उपनिषद् के ज्ञाता न थे। अब्रह्मिष्ठत्व, ब्रह्मवेत्ता के प्रति द्वेष और ब्रह्म वेत्ता के धन को स्वयं लेने की इच्छा के कारण याज्ञवल्क्य ने उन्हें शाप देकर भस्म कर दिया।

उनके शिष्य उनकी हड्डियाँ संस्कार के लिए घर ले जा रहे थे। मार्ग में डाकुओं ने राजप्राप्त धन समझकर उन्हें छीन लिया। अतः उनका अन्तिम संस्कार भी नहीं हुआ। अतः उपवाद (विवाद) इहलोक परलोक दोनों नष्ट कर देता है। इसी से धर्मशास्त्र में लिखा है—

गुरुं हुंकृत्य त्वंकृत्य विप्रं निर्जित्य वादतः।
श्मशाने जायते वृक्षः कङ्कगृध्रोपसेवितः।।

उक्त शास्त्रचर्चा जल्प-कथा का उदाहरण है, जिसका लक्षण है— "यथोक्तोपपन्नश्छलज़ातिनिग्रहस्थानोपालम्भो जल्पः", अर्थात् वाद लक्षण में उक्त प्रमाण और तर्कों से साधन और उपालम्भ से युक्त तथा छल जाति और निग्रह स्थानों से जिसमें साधन बाधन हो, वैसी कथा जल्प है। पूर्वोक्त उदाहरण उसी का है।

चतुर्थ अध्याय से वाद का उदाहरण प्रस्तुत किया गया है। इसका लक्षण है—"प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भः सिद्धान्ताविरुद्धः पञ्चावयवोपपन्नः पक्षप्रतिपक्ष-परिग्रहो वादः" अर्थात् जिसमें प्रमाण और तर्कों से साधन और प्रतिषेध हो,

जो सिद्धान्त से अविरुद्ध हो तथा प्रतिज्ञा आदि पञ्चावयवों से उत्पन्न हो, ऐसा पक्ष-प्रतिपक्ष-प्रतिपादक वचनसन्दर्भ वाद है।

पहले शाकल्य आदि के ऊपर विजय पाने के लिए याज्ञवल्क्य की कथा थी, अब केवल तत्त्व के लिए कथा होगी।

राजा जनक की विविदिषा समझकर महर्षि याज्ञवल्क्य ब्रह्मात्मविषयक सूक्ष्म विषयों के निर्णय के लिए उनकी सभा में स्वयं उपस्थित हुए। शतपथ ब्राह्मण के अनुसार राजा जनक ने अग्निहोत्र के कुछ रहस्यों का ज्ञान महर्षि याज्ञवल्क्य को दिया था। इसके लिए याज्ञवल्क्य ने वचन दिया था कि वे प्रश्नों के उत्तर से इन्हें सन्तुष्ट करेंगे। तदनुसार वे स्वयं राजा जनक की सभा में उपस्थित हुए। महर्षि याज्ञवल्क्य ने राजा जनक को सम्राट् कहकर सम्बोधित किया। इससे ज्ञात होता है कि उन्होंने राजसूय यज्ञ किया होगा। सम्राट् का लक्षण है—

येनेष्टं राजसूयेन मण्डलस्येश्वरश्च यः।
शास्ति यश्चाज्ञया राज्ञः स सम्राडिति कथ्यते।।

राजा जनक ने जिन गुरुवों से शिक्षा ली, वे हैं—शिलिनि के पुत्र जित्वा, शौल्वायन गर्दभी विपीत, सत्यकाम जाबाल, शाकल्य उद्दालक, वर्कू आदि। इन लोगों ने सम्राट् जनक को वाक्, प्राण, चक्षु श्रोत्र, मन, हृदय आदि का उपदेश दिया था कि ये ब्रह्म हैं; किन्तु वे इनके एक पाद का ही ज्ञान दे सके थे। उनसे प्राप्त ज्ञान अधूरा था। महर्षि याज्ञवल्क्य ने प्रत्येक के आयतन, प्रतिष्ठा एवं प्रज्ञा का उपदेश देकर उनके अधूरे ज्ञान को पूर्ण किया।

याज्ञवल्क्य ने कहा—"सभी साधनसम्पन्न होने पर भी ब्रह्मज्ञान के बिना आप अकृतार्थ है।" इस प्रकार महर्षि याज्ञवल्क्य ने सूक्ष्म ब्रह्मोपदेश देकर राजा जनक को ब्रह्मवेत्ता बना दिया। संन्यास आदि साधनों से युक्त सेतिकर्त्तव्यताक ब्रह्मविद्या का उन्होंने पूर्ण उपदेश दिया। तदनन्तर विद्या-निष्क्रय हेतु केवल राज्य या केवल शरीर नहीं हो सकता। इसलिए उन्होंने दोनों अर्पण कर दिया।

ससाधनाया विद्यायाः सम्पूर्णत्वादयं नृपः।
स्वदेहसहितं राज्यं गुरवेऽस्मै न्यवेदयत्।। (बृहदा. ४।४।४८५)

शैक्षिक तत्त्व

प्राचीन भारतीय शिक्षादर्शन एवं उसके विविध आयाम बहुलता से वर्णित हैं। यही मेरुदण्ड है, जिस पर भारतीय संस्कृति की अविच्छिन्न धारा आज तक प्रवाहित है।

राजा जनक ने कहा—विद्या निष्क्रय के लिए हाथी के समान एक हजार बैल आपको देते हैं। महर्षि याज्ञवल्क्य ने कहा कि शिष्य को अनुशासन से कृतार्थ कर ही धन लेना चाहिए। आपको विद्या द्वारा कृतार्थ कर ही धन लूँगा, उससे पूर्व नहीं। वाग्देवता ही ब्रह्म है—"वाग् वै ब्रह्म"। जैसे माता जिस पुत्र का अनुशासन करने वाली हो उस पुत्र को मातृमान् कहते हैं। जिसका अनुशासन करने वाला पिता है वह पितृमान् है। उपनयन के बाद समावर्तनपर्यन्त जिसका अनुशासन आचार्य करता हो वह आचार्यवान् कहलाता है। जो आचार्य त्रिविध शुद्धि से संयुक्त हो वह अप्रामाणिक नहीं हो सकता। जिसके ज्ञात होने पर सब ज्ञात हो जाता है, सब कर्तव्य कृत हो जाता है, प्राप्तव्य प्राप्त हो जाता है और त्याज्य सन्त्यक्त हो जाता है, वही मुख्य अनुशासन है।

यस्मिन् ज्ञातेऽखिलं ज्ञातं कृतं कृत्यं च कामितम्।
प्राप्तं त्याज्यं च संत्यक्तं मुख्यं तदनुशासनम्।।

शिष्य को विद्याध्ययन के लिए गुरु के पास जाना चाहिए, अतः राजा सिंहासन से उठकर महर्षि याज्ञवल्क्य के समीप गये।

आचिनोति च शास्त्राणि आचारे स्थापयत्यपि।
स्वयमाचरते यस्मात् तस्माद् आचार्य उच्यते।।

श्रोत्रियं ब्रह्मनिष्ठमाचार्यमुपेयात्। "श्रोत्रियश्छन्दोऽधीते" इस पाणिनि सूत्र के अनुसार अधीत या अधीयान वेद अर्थात् जिसने वेदाध्ययन किया है या जो कर रहा है वह श्रोत्रिय कहलाता है। "ब्रह्मणि निष्ठा यस्य तं ब्रह्मनिष्ठम्"।

तत्त्वनिर्णय के लिए विद्वद्गोष्ठियाँ आवश्यक हैं। अनेक विद्वान् मिलकर भी कठिन विषय को नहीं समझ सकते, फिर किसी एक विद्वान् की क्या क्षमता है? अत एव सूक्ष्म धर्म के निर्णय के लिए विद्वत्समुदाय को बोलना चाहिए। उसमें कम से कम दस विद्वान् हों। धर्मशास्त्र के अनुसार—

धर्मेणाधिगतो यैस्तु वेदः सपरिबृंहणः।
ते शिष्या ब्राह्मणा ज्ञेयाः श्रुतिप्रत्यक्षहेतवः।।
दशावरा वा परिषद् यं धर्मं परिचक्षते।
त्र्यवरा वाऽपि वृत्तस्थास्तं धर्मं न विचालयेत्।।
त्रैविद्यो हैतुकस्तर्की नैरुक्तो धर्मपाठकः।
त्रयश्चाश्रमिणः पूर्वे परिषदेषा दशावरा।।

विद्वानों की परिषद् वह है, जिसमें—

ऋग्वेदविद् यजुर्विच्च सामवेदविदेव च।
त्र्यवरा परिषज्ज्ञेया धर्मसंशयनिर्णये।।

विद्या शब्दमात्र ज्ञान नहीं है, तद्विषयक साक्षात्कार विद्या है। उत्पन्न साक्षात्कार अज्ञान का प्रदीपवत् निवर्तक है। जैसे प्रदीप अन्धकार की निवृत्ति के लिए स्वोत्पत्ति से अतिरिक्त किसी की अपेक्षा नहीं करता, वैसे ही विद्या को भी समझना चाहिए।

विवेकोत्पत्ति के लिए सदा शास्त्र का चिन्तन करना चाहिए।

न शब्दशास्त्राभिरतस्य मोक्षो न चापि लोकग्रहणे रतस्य।
न भोजनाच्छादनगर्वितस्य न चापि रम्यावसथप्रियस्य।।
आरण्यनित्यस्य जितेन्द्रियस्य सर्वेन्द्रियप्रीतिविवर्जितस्य।
अध्यात्मचिन्तागतमानसस्य ध्रुवा ह्यनावृत्तिरपेक्षकस्य।।

व्याकरण आदि शास्त्रों में निपुण, लोकसङ्ग्रह में निरत या भोजन-आच्छादन आदि विविध सामग्रियों से गर्वित तथा सुन्दर गृह में निवास की प्रीति रखनेवाले पुरुष को मोक्ष नहीं मिलता, किन्तु निर्जन वन में रहने वाले जितेन्द्रिय-सम्पूर्ण इन्द्रियों में प्रीति से रहित, अध्यात्म-चिन्तन में सदा तत्पर एवं मोक्षेच्छु पुरुष को निश्चित रूप से मोक्ष प्राप्त होता है। ज्ञान का साधन श्रद्धा है—'श्रद्धावान् लभते ज्ञानम्'।

शास्त्रवाक्य तथा गुरुवाक्य में विश्वासातिशय को श्रद्धा कहते हैं। अतः श्रद्धालु जन ही ज्ञानी हो सकते हैं।

गुरु के प्रति द्वेष अथवा अनादर इहलोक, परलोक दोनों नष्ट कर देता है। भाष्यकार ने इसीलिए लिखा है— "तस्मान्नोपवादी स्यात्"। उपवादी होने के कारण ही मुनि याज्ञवल्क्य के शाप से शाकल्य भस्म हो गये। उनका संस्कार तक नहीं हो सका।

शाकल्यो ब्रह्मविद् द्वेष्टा भ्रष्टो लोकद्वयाद्यतः।
ततो ब्रह्मविदां भक्तिः कार्या द्वेषो न कुत्रचित्।।

(बृहदा. ३।९।५४)

उपदेश के पहले छात्र का पूर्वज्ञान जानना आवश्यक है। याज्ञवल्क्य ने राजा जनक को उपदेश देने के पूर्व उनसे पूछा कि अब तक किन आचार्यों से क्या ज्ञान प्राप्त किया है?

माता, पिता एवं गुरु तीनों ही शिक्षा प्रदान करते हैं। शिक्षा देने के क्रम में माता प्रथम है। केवल माता से शिक्षा पाने वाला मातृमान् कहा गया है।

वेदज्ञ महर्षियों की सभा में वेदविदुषी गार्गी का महत्त्वपूर्ण योगदान है। उसने भी अपने प्रश्नों से सबको हतप्रभ कर दिया था।

"विद्या गुरूणां गुरुः" कभी राजा जनक ने अग्निहोत्र का ज्ञान याज्ञवल्क्य को दिया, पुनः याज्ञवल्क्य ने ब्रह्म का ज्ञान राजा को दिया।

शिक्षा का परम लक्ष्य आत्मज्ञान ही था। राजा को परब्रह्म का ज्ञान नहीं था। उपासनाओं के दो फल हैं—एक देवप्राप्ति एवं दूसरा ज्ञान द्वारा मोक्ष। आद्य फल का ज्ञान राजा को था, पर द्वितीय फल का ज्ञान नहीं था। महर्षि याज्ञवल्क्य ने उन्हें ज्ञानी बना दिया।

वनस्पतिशास्त्र

बृहदारण्यकवार्तिकसार के भाष्य में विभिन्न अन्य शास्त्रों का भी यथास्थान निर्देश किया गया है। जल के बिना जो न जी सकें वे प्राणी हैं। वृक्ष आदि भी जल के बिना नहीं रह सकते, अतः वे भी प्राणी हैं।

वृक्ष की तुलना मानव शरीर से की गई है। त्वक् से ही पुरुष का रुधिर बहता है, वनस्पति के त्वक् से निर्याण रस बहता है। पुरुष के समान वृक्ष में भी मांस, हड्डी, मज्जा हैं।

वनस्पति शब्द वृक्ष का पर्यायवाची नहीं है। पुष्प के बिना फलने वाले उदुम्बर आदि वनस्पति माने जाते हैं। अमरकोष में स्पष्ट है—"तैरपुष्पाद् वनस्पतिः"।

वृक्ष दो प्रकार के होते हैं—एक बीजरुह जो बीज से उत्पन्न होते हैं। दूसरे काण्डरुह जो छिन्न होने पर अवशिष्ट अंशों से पुनः उत्पन्न होते हैं। जैसे—बदरी आदि।

आयुर्विज्ञान

आयुर्विज्ञान सम्बन्धी उद्धारण भी कम महत्त्व के नहीं हैं। शरीर में हिता नाम की नाड़ियाँ हैं। वे हृदय के मध्य में मांसपिंड में व्यवस्थित हैं। बृहद् स्थित वे नाड़ियाँ सर्वत्र कदम्ब-केसर की तरह हैं। अतिसूक्ष्म इन नाड़ियों में अन्न जाता है।

एकोनत्रिंशल्लक्षाणि तथा नवशतानि च।
षट्पञ्चाशद्विजानीयात् सिराधमनिसंज्ञिताः।।

इस श्लोक के अनुसार उन्नीस लाख नौ सौ छप्पन नाड़ियाँ शरीर में हैं।

आयुर्वेदज्ञ कहते हैं कि पित्त ही तेज है और उसी के अंश चक्षु आदि हैं।

'अमाशयाश्रयं पित्तं रञ्जकं रसरञ्जनात्'।।

अग्नि के चार प्रकार हैं— भौम, आप्य, उदर्य (जठराग्नि) और आकरज। भौम काष्ठादि में आश्रित है। विद्युत्, जल दोनों में उदर्य्य (जठराग्नि) और आकरज (सुवर्ण आदि) पार्थिवाश्रित हैं।

इस प्रकार भाष्यकार ने अपनी बहुमुखी प्रतिभा के बल पर विभिन्न शास्त्रों के उदाहरण देकर कथ्य को परिपुष्ट किया है। ऐसी बहुशास्त्रज्ञता अन्यत्र दुर्लभ हैं। वेद, उपनिषद्, धर्मशास्त्र एवं स्मृतियों के प्रासङ्गिक सन्दर्भों के द्वारा किसी विषय का समग्र ज्ञान एकत्र उपस्थापित कर अत्यन्त कठिन कार्य को सरल बना दिया है। विभिन्न धर्मशास्त्रों के अनुसार संन्यास के अधिकारी कौन है? दण्ड धारण का अधिकार किसको है? समस्त विवरण एकत्र उपस्थित है।

स्वप्नविज्ञान का बड़ा विशिष्ट वर्णन है। "जागर आदि तीन अवस्थायें जीव के भिन्न-भिन्न नाड़ियों में जाने से होती हैं। जागर अवस्था में जिस नाड़ी में आत्मा रहता है, उस नाड़ी से जब स्वप्न-नाड़ी में जाता है, तब स्वप्न होता है। स्वाभाविक क्रम से स्वप्न-नाड़ी से फिर प्रबोध-नाड़ी में आता है, तब जागरावस्था होती है। स्वप्न-नाड़ीगत जीव अत एव गाढ़ सुप्त को यदि शीघ्र जगाया जायगा, तो घबराहट से अनजान में इन्द्रियों का प्रवेश हो जायगा। इन्द्रियाँ भी उक्त अवस्था में जीव के साथ जाती हैं"। (पृ. २१२०)।

कहीं विषयानुकूल भाषा की छटा देखते ही बनती है—"विप्रतिपत्तिजनित शङ्का के निराकरण के द्वारा आत्मसद्भाव का भी प्रतिपादन करना है। व्यतिरिक्तत्व, शुद्धत्व, स्वयं-ज्योतिष्ट्व, अलुप्तशक्तिस्वरूपत्व, निरतिशयानन्द-स्वभावत्व अद्वैतत्व अधिगन्तव्य है"। (पृ. २००१) वार्तालाप की सहजता सर्वत्र स्फुट है।

बृहदारण्यकभाष्य की पंक्ति में यदि कहीं अशुद्धि है, तो उसे भी भाष्यकार ने संशोधन कर सही अर्थ बता दिया है। वार्त्तिकसार में "स्वानुभूतप्रसिद्धिस्तु" यह पाठ है; किन्तु "स्वानुभूतिप्रसिद्धिस्तु" यह पाठ भाष्यकार को उचित प्रतीत होता है।

वेदान्तशास्त्र का यह अनुपम ग्रन्थ मेरे पूज्य पितामह **महामहोपाध्याय पं. श्री हरिहर कृपालु द्विवेदी** के भाष्य से अत्यन्त बोधगम्य बन गया है। उनकी नवनवोन्मेषशालिनी प्रतिभा की छटा व्याख्या में सर्वत्र देखी जा सकती है। उनके परिश्रम को विद्वज्जन ही जान सकेंगे। ''विद्वान् एव जानाति विद्वज्जन-परिश्रमम्''। अपनी अक्षय कीर्ति से वे आज भी जीवित हैं। उनके चरणों में मैं अपनी समस्त श्रद्धा अर्पित करता हूँ।

पूज्य पिताश्री आचार्य **पं. ब्रह्मदत्त द्विवेदी जी** के चरणों में नतमस्तक हूँ जिनके आशीर्वाद के फलस्वरूप मैं भी उस गौरवशाली परम्परा से अपने को जोड़ सका हूँ।

'तस्य भासा सर्वमिदं विभाति'।

माननीय कुलपति **डॉ. मण्डन मिश्र जी** तो इस ग्रन्थ के प्रकाशन के मूल हैं। उनकी प्रेरणा एवं संस्कृतवाङ्मय को समृद्ध बनाने की अभिलाषा के फलस्वरूप इस बृहद् ग्रन्थ का प्रकाशन सम्भव हो सका। मैं हृदय से उनके प्रति कृतज्ञता ज्ञापित करता हूँ।

प्रकाशन निदेशक **डॉ. हरिश्चन्द्र मणि त्रिपाठी** ने अत्यन्त अल्प समय में सुरुचिपूर्ण साजसज्जा से इसे प्रकाशित किया है। उनका सत्परामर्श मुझे गन्तव्य की ओर अग्रसर करता है। मुझे लेखन परम्परा से जोड़ने का श्रेय उन्हीं को प्राप्त है। मैं उनके प्रति हृदय से आभारी हूँ। अन्य प्रकाशन सहयोगी **श्री हरिवंश पाण्डेय, श्री ददन उपाध्याय** आदि ने श्रमपूर्वक प्रूफ संशोधन का कार्य किया है। मैं उन्हें साधुवाद देता हूँ। श्रीजी मुद्रणालय के सञ्चालक **श्री अनूप कुमार नागर** को सुन्दर मुद्रण एवं आकर्षक कलेवर के लिए धन्यवाद देता हूँ।

वाराणसी
रामनवमी,
वि.सं. २०५६

वाचस्पति द्विवेदी
पूर्व आचार्य एवं अध्यक्ष, शिक्षाशास्त्र विभाग
सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय

विषयानुक्रमणिका

विषय **पृष्ठ पंक्ति**

तृतीय अध्याय का सप्तम ब्राह्मण [१८१९-१८४०]

तृतीय अध्याय का अष्टम ब्राह्मण [१८४१-१८९१]

तृतीय अध्याय का नवम ब्राह्मण [१८९२-१९६४]

चतुर्थ अध्याय का प्रथम ब्राह्मण [१९६५-१९७८]

चतुर्थ अध्याय का द्वितीय ब्राह्मण [१९७९-१९९७]

चतुर्थ अध्याय का तृतीय ब्राह्मण [१९९८-२२५०]

चतुर्थ अध्याय का चतुर्थ ब्राह्मण [२२५१-२४२७]

चतुर्थ अध्याय का पञ्चम ब्राह्मण [२४२७-२४३१]

चतुर्थ अध्याय का षष्ठ ब्राह्मण [२४३१-२४३२]



न वा अरे पत्युः कामाय पतिः प्रियो भवति
आत्मनस्तु कामाय पतिः प्रियो भवति
न वा अरे जायायै कामाय जाया प्रिया भवति
आत्मनस्तु कामाय जाया प्रिया भवति ।।

आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो
निदिध्यासितव्यो मैत्रेय्यात्मनि खल्वरे
दृष्टे श्रुते मते विज्ञाते इदꣳ सर्वं विदितम् ।।

—बृहदारण्यकोपनिषद्—४.५.६



पञ्चमं ब्राह्मणम्

पञ्चमब्राह्मणे ब्रह्मबोधसंसिद्धिसाधनम् ।
समुत्पन्नो तत्त्वबोधे मुक्तलक्ष्म च वर्ण्यते ॥ १ ॥
कहोलोषस्तयोः प्रश्ने पौनरुक्त्यं निवर्तयन् ।
जीवात्मपरमात्मानौ भिन्नावित्याह कश्चन ॥ २ ॥

पञ्चम ब्राह्मण

'पञ्चम०' इत्यादि । तीन ब्राह्मणोंसे कर्म आदि प्रयोजकके साथ संसार कहा गया है, चतुर्थ ब्राह्मणसे कूटस्थ बोधस्वरूप प्रत्यगात्माका मुमुक्षुओं द्वारा निश्चय किया गया । सकारण बन्धके नाशक संन्यास सहित तत्त्वज्ञानके उपदेशके लिए पञ्चम ब्राह्मणका आरम्भ है ।

शङ्का—अज्ञानका विनाशक ज्ञान है, अतः ज्ञानका ही निरूपण उचित है । संन्यास प्रकृतमें अनुपयुक्त है, अतः उसके निरूपणकी क्या आवश्यकता है ?

समाधान—मोक्षोपयोगी ब्रह्मज्ञानका साधन संन्यास है, इसलिए उसका निरूपण आवश्यक है । प्रवृत्तिलक्षण योग है और संन्यासलक्षण ज्ञान है । अतः उक्त ज्ञानके उद्देश्यसे संन्यास लेना चाहिए ॥ १ ॥

'कहोलोषस्तयोः' इत्यादि । कहोल और उषस्तके प्रश्नमें पुनरुक्तिका परिहार करनेके लिए कोई कहता है कि जीवात्मा और परमात्मा दोनों भिन्न-भिन्न हैं । उषस्तने जीवात्मा पूछा था, इसलिए उसके प्रति जीवस्वरूपका निर्णय किया और कहोलका प्रश्न परमात्मविषयक था, इसलिए उसके प्रति परमात्माके स्वरूपका निरूपण किया गया है । अतः विभिन्न विषयका निरूपण होनेसे पुनरुक्तिकी शङ्काका अवकाश नहीं है ।

शङ्का—शाखाभेदसे जिस प्रकार पुनरुक्तिका परिहार होता है, वैसे प्रष्टाके भेदसे भी पुनरुक्तिका परिहार हो सकता है। फिर भिन्नविषयक प्रश्न माननेकी क्या आवश्यकता है ?

समाधान—यह कोई लोकप्रसिद्ध कथा नहीं है कि उक्त रीतिसे ही उक्त दोषका परिहार किया जाय, अतः उपायान्तरका अन्वेषण निरर्थक है । श्रुति अपौरुषेय है, उसमें वास्तविक प्रष्टाका भेद विवक्षित नहीं है, किन्तु कल्पित है । कल्पित अकल्पित दोषका निवारक नहीं हो सकता ।

कहोलब्राह्मणोक्तोऽयमापञ्चमसमाप्तितः ।
अशनायादिरहितः परमात्मा प्रपञ्च्यते ॥ ३ ॥
उषस्तब्राह्मणोक्तस्तु जीवात्माऽयं परेण सः ।
षष्ठाध्यायेन सर्वेण प्रपञ्च्यत इति स्थितिः ॥ ४ ॥

शङ्का—भिन्नार्थत्वमें प्रमाण क्या है ?

समाधान—माध्यन्दिन शाखामें उक्त प्रश्नोंके विषयमें भाष्यकारने स्पष्टरूपसे पौर्वापर्यका निर्देश किया है। 'इस विज्ञानात्माका परमात्मामें लय कहना है' इत्यादि ग्रन्थसे एक प्रकरणमें दोनोंका उपन्यास करनेसे प्राकरणिक ऐक्य है, उसमें उषस्तप्रकरणमें वाक्यार्थके अवयव विज्ञानात्माकी निरुक्ति है। कहोल-प्रकरणमें उक्त वाक्यार्थके द्वितीय अवयव परमात्माका निर्वचन है। दोनोंमें समान-देशका उपन्यास होनेसे एककार्यत्व है। वाक्यार्थका प्रथम भाग जीवात्मा और द्वितीय भाग परमात्मा ये दोनों प्रकृत प्रश्नके विषय हैं।

शङ्का—जीव और परके धर्म परस्पर सङ्कीर्ण हैं। सर्वान्तरत्व ब्रह्मधर्म जीवमें बतलाया गया है और अपरोक्षत्व जीवधर्म ब्रह्ममें कहा गया है, इससे यह निर्णय करना कठिन है कि किस प्रश्नका विषय पर है और किस प्रश्नका विषय जीव है ?

समाधान—ठीक है, कहोलप्रकरणमें परमात्माके धर्मरूपसे उक्त सर्वान्तरत्व विज्ञानात्माका धर्म है, अतः उसीका उषस्तप्रश्नगतरूपसे बोध होगा यानी एक प्रकरणमें दोनोंका कथन होनेसे परमात्मामें कहा जानेवाला सर्वान्तरत्व विज्ञानात्मामें सिद्ध होगा, अन्तरतमत्व जीवधर्म है, पर परमात्मामें भी वह कहा गया है, इसलिए पूर्व वाक्यसे परमात्मस्वरूप ही जीव है, उससे अतिरिक्त नहीं है, यह ज्ञात होता है; अतः उक्त धर्म जीवात्मामें भी अनायाससे उपपन्न होता है ॥ २ ॥

'कहोल०' इत्यादि। कहोलके प्रश्नसे विवक्षित जो आत्मा है, वह पञ्चमा-ध्यायकी समाप्तितक ग्रन्थसे विस्तारपूर्वक व्याख्यात अशनायादि संसारधर्मोंसे रहित परमात्मा ही है, परमात्मधर्ममें जो प्रकार है, वही जीवात्मधर्ममें भी है, ज्योति-र्ब्राह्मणमें अशनायादिधर्मरहितत्व तथा स्वयंप्रकाशत्व जीवधर्म कहे गये हैं, वे ही धर्म पञ्चमाध्यायसे ब्रह्ममें कहे गये हैं, इसलिए दोनोंमें वास्तविक अभेद है ॥ ३ ॥

'उषस्त०' इत्यादि। उषस्तप्रश्नके साथ छठे अध्यायकी एकवाक्यता है। उषस्तब्राह्मणमें उक्त जो यह जीवात्मा है, उसका परमात्माके साथ सम्पूर्ण षष्ठाध्यायसे विस्तारपूर्वक व्याख्यान हुआ है; इस प्रकार जीवात्मा और परमात्मा इन दोनोंका

मैवं प्रश्नस्य साम्येन प्रत्युक्तेश्च समत्वतः ।
आत्मद्वयासम्भवाच्च न जीवपरयोर्भिदा ॥ ५ ॥

यहाँ उपन्यास होनेसे पुनरुक्त दोष नहीं हो सकता, यह भर्तृप्रपञ्चका मत है ॥४॥

इसका निराकरण करते हैं—'मैवम्' इत्यादिसे ।

उक्त व्याख्यान समीचीन नहीं है । प्रश्न और 'एष ते' इत्यादि प्रत्युत्तर दोनों समान हैं । 'नान्योऽतोऽस्ति द्रष्टा' इत्यादिसे दो आत्माओंका असंभव हैं । आत्मा वस्तुतः एक ही है; अतः जीवात्मा और परमात्माका भेद ही अप्रसिद्ध हैं । इसलिए उक्त व्याख्यान असङ्गत है और एक शरीरमें दो आत्माओंका सम्भव भी नहीं है, एक ही आत्माकी प्रतीति 'अहमस्मि' इत्यादिसे होती है और 'नान्योऽतोऽस्ति द्रष्टा' इत्यादि श्रुतिवचन भी एकात्माका ही समर्थक है ।

शङ्का—एक शरीरमें दो भोक्ता नहीं हैं, यह कहना ठीक है, किन्तु एकको भोक्ता और दूसरेको अभोक्ता मानें तो क्या आपत्ति है ? अतएव 'द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते तयोरेकः पिप्पलं स्वाद्वत्ति अनश्नन्नन्यो अभिचाकशीति' (दो सम्बद्ध मित्र पक्षी एक वृक्षके ऊपर विराजते हैं, उनमें से एक स्वादु कर्मफलका उपभोग करता है और दूसरा उसका उपभोग न कर देखता रहता है) इत्यादि श्रुति प्रकृत अर्थमें अनुकूल है, उषस्त एवं कहोलके संघातभेदसे आत्माका भेद भी उचित ही है ।

समाधान—उक्त एकात्मानुभव तथा 'एको देवः सर्वभूतेषु गूढः' इत्यादि श्रुतिविरोधसे वस्तुतः आत्माका भेद नहीं है । 'सर्वदेहा एकात्मकाः, देहत्वात्, प्रतिवादिदेहवत्' यह अनुमान भी प्रकृत अर्थमें प्रमाण है । इस कारणसे भी उक्त दो प्रश्न भिन्नार्थक नहीं हो सकते, अगौण अपरोक्षत्व तथा सर्वान्तरत्व विशेषण भी अनेकात्मवादपक्षमें सङ्गत नहीं हो सकते । आत्मभेद माननेमें महान् दोष यह है कि उपनिषदोंका आरम्भ ही व्यर्थ हो जायगा । ब्रह्मात्मैक्यके बोधके लिए उपनिषदोंका आरम्भ है । यदि आत्मभेद है, तो उपनिषदोंकी क्या आवश्यकता रह जायगी ? जीव ईश्वरका यदि वास्तविक भेद है, तो ज्ञान वस्तुतन्त्र है, इसलिए ऐक्यापरोक्ष ही असंभव है, जीवको ब्रह्मभावाख्य मोक्ष ही नहीं होगा और न अविद्याका नाश ही हो सकेगा । निवर्तकस्वरूपसे विवक्षित ऐक्य-ज्ञान ही दुर्लभ है । अतः व्यर्थ उपनिषदोंका अनारम्भ ही श्रेष्ठ है ।

शङ्का—यदि प्रश्नविषय एक है, तो पुनरुक्ति दोषका परिहार कैसे होगा ?

साक्षादित्यादिकः प्रश्नो द्वयोरेकविधस्तथा ।
प्रत्युक्तिश्चैष इत्यादिस्तत्राऽर्थो भिद्यते कुतः ॥ ६ ॥
एकेनैवाऽऽत्मना देहे सात्मके सति यः पुनः ।
द्वितीय आत्मा किं तेन तस्मादात्मद्वयं नहि ॥ ७ ॥
पृष्टो देहविभेदेन यद्यात्मा भिद्यते तदा ।
सर्वान्तरत्ववचनं द्वयोरपि विरुध्यते ॥ ८ ॥
उषस्तपृष्टादन्यत्वं निवर्तयितुमात्मनः ।
य एव साक्षादित्युक्तावेवकारः प्रयुज्यते ॥ ९ ॥

समाधान—कुछ विशेषान्तरके उद्देश्यसे पृष्टविषयक पुनः प्रश्न प्रकृतमें किया गया है ॥ ५ ॥

'साक्षादि०' इत्यादि । दोनोंमें 'साक्षाद्' इत्यादि विशेषण तथा प्रश्न समान है तथा 'एष त आत्मा' इत्यादि प्रत्युत्तर वाक्य भी समान है, तो फिर अर्थमें भेद कैसे हो सकता है ? ॥ ६ ॥

'एकेनैवा०' इत्यादि । एक ही आत्मासे देह सात्मक होता है, फिर द्वितीय आत्मासे क्या प्रयोजन ? अतः दो आत्मा नहीं हैं ॥ ७ ॥

'पृष्टो देह०' इत्यादि । यद्यपि वार्तिकमें 'पृष्टो देहविभेदेन' ऐसा पाठ है, पर यह पाठ प्रमादसे हुआ है, 'प्रष्ट्रोर्हि देहभेदेन' ऐसा पाठ प्रकृतमें युक्त प्रतीत होता है । प्रष्टा (प्रश्नकर्ता) उषस्त तथा कहोल हैं, इनके शरीरभेदसे आत्मभेदकी आशङ्का है, कारण कि 'अहमस्मि' इत्यादि आत्मानुभव दोनोंमें भिन्न-भिन्न है, यही प्रत्यक्ष आत्मसत्तामें प्रमाण है, इस आक्षेपका उत्तर देते हैं कि आपका तब सर्वान्तरत्व प्रतिपादन असङ्गत है, क्योंकि आत्माको भिन्न माननेपर जब वह प्रतिशरीर व्यावृत्त होता है, तब वह सर्वान्तर कहाँ रहा ॥ ८ ॥

'उषस्त०' इत्यादि । उषस्त और कहोलका प्रश्न भिन्नात्मविषयक है, इस शङ्काकी निवृत्तिके लिए 'यदेव' इत्यादि घटित याज्ञवल्क्यके प्रति कहोलका प्रश्न है । इससे स्पष्ट प्रतीत होता है कि जिस आत्माको उषस्तने पूछा, श्रीयाज्ञवल्क्यजीने उसका उपदेश दिया, उससे कहोलको सन्तोष नहीं हुआ । असन्तोषका कारण आगे स्फुट होगा, इसलिए पुनः उसके निश्चयके लिए कहोलका प्रश्न है । दोनोंका प्रष्टव्य एक ही आत्मा है, भिन्न-भिन्न नहीं ।

उपदेशस्य विषयस्त्वमर्थः शोधितः पुरा।
न ब्रह्मत्वं सम्यगुक्तमिति पृच्छति तत्पुनः ॥ १० ॥

शङ्का—यदि एक ही आत्मतत्त्व मानते हो, तो दुःखित्व, दुःखातीतत्व आदि विरुद्ध धर्म अद्वय आत्मामें एक समयमें कैसे रहेंगे ?

समाधान—दुःखित्व आदि धर्म आत्मामें अज्ञानसे हैं, वस्तुतः नहीं हैं। दुःखातीतत्व वस्तुतः है। पारमार्थिकका कल्पित धर्मसे विरोध नहीं होता, आकाशमें नीलिमा और उसका अभाव—दोनोंकी प्रतीति होती है। नीलिमा कल्पित है और उसका अभाव पारमार्थिक है, जैसे सूर्यकिरणोंमें वास्तविक प्रकाशकत्व है और उलूक द्वारा कल्पित तिमिरत्व भी है, वैसे ही प्रकृतमें भी समझना चाहिए। वह निरुपाधिरूपसे असंसारी और उपाधिरूपसे संसारी है, ऐसा माननेमें कोई विरोध नहीं है। मृद्घटादि दृष्टान्तमें विकार वाचारम्भणमात्र है, वास्तविक नहीं, अतः विद्यासे अविद्याकी निवृत्ति होनेपर परमार्थतः अद्वैत ही तत्त्व है। अनिर्वचनीय अनादि अविद्यासे जिनका चित्त समाक्रान्त है, उनको अद्वय ब्रह्म द्वयवत् मृषा प्रतीत होता है। वस्तुतः मेघोदकके समान आत्मा एकरस ही है, किन्तु अविद्यायुक्त अन्तःकरण आदिके भेदसे अनेकात्मक प्रतीत होता है। मेघोदक एकरस ही होता है। आम्ल, मधुर आदिसे युक्त आश्रयके भेदसे अनेकरस हो जाता है, वैसे ही प्रकृतमें भी है ॥ ९ ॥

'उपदेशस्य' इत्यादि। उपदेशके विषय त्वमर्थ जीवका परिशोधन पूर्व प्रबन्धसे हो चुका है, किन्तु ब्रह्मात्मत्वका यथावत् उपदेश नहीं हुआ। इसलिए असन्तुष्ट कहोलने फिर प्रश्न किया, उषस्तके प्रश्नके उत्तरसे बुध्यन्तसे अर्थात् शरीर, इन्द्रिय, प्राण बुद्धिसे व्यतिरिक्त आत्मा साक्षी है, यह निश्चित हुआ। यही साक्षी त्वमर्थ मुमुक्षु है, यह प्रश्नोत्तरसे परिज्ञात हुआ। अशनाया आदि रहितत्व वस्तुतः साक्षीमें है, यह प्रतिपादन मोहनिवृत्तिके लिए किया गया है, किन्तु प्रश्नके अनुसार उत्तर नहीं हुआ। इस ध्यानसे फिर महर्षिसे कहोलने पूछा—प्रत्यक्षसे आत्मस्वरूपके निर्देशका प्रश्न हुआ और प्रत्यक्षसे उपदेश देनेकी आपने प्रतिज्ञा भी की। परन्तु अभीतक प्रत्यक्षसे आत्मोपदेश नहीं हुआ, अतः प्रश्न समुचित है।

शङ्का—यदि प्रश्नानुरूप उत्तर नहीं दिया गया, तो उषस्तको ही फिर पूछना चाहिए था, कहोलने क्यों पूछा ?

समाधान—उषस्तकी अपेक्षा कहोल इस विद्यामें अधिक निपुण थे, इसलिए

श्रुतिः—अथ हैनं कहोलः कौषीतकेयः पप्रच्छ याज्ञवल्क्येति होवाच यदेव साक्षादपरोक्षाद् ब्रह्म य आत्मा सर्वान्तरस्तं मे व्याचक्ष्वेत्येष त आत्मा सर्वान्तरः। कतमो याज्ञवल्क्य सर्वान्तरो योऽशनायापिपासे शोकं मोहं जरां मृत्युमत्येति ॥

उनका प्रश्न करना अनुचित नहीं है 'एष त आत्मा····यः प्राणेन प्राणिति' (जो प्राणसे प्राणन क्रिया करता है, वह तुम्हारा आत्मा है) इत्यादि वाक्यसे वस्तुतः पृष्ट अर्थका समीचीन निश्चय नहीं हुआ, अतः उसके निर्धारणके लिए फिर उसी विषयका प्रश्न करना ठीक है ॥ १० ॥

'अथैवं कहोलः कौषीतकेयः' इत्यादि श्रुति। उषस्तके प्रश्नके अनन्तर कहोलने (कहोल यह नाम है, वे कुषीतकके पुत्र थे, इसलिए कौषीतकेयशब्दसे भी कहे जाते हैं।) पूर्ववत् याज्ञवल्क्यका सम्बोधन कर कहा कि जो आत्मा साक्षात् अपरोक्ष सर्वान्तर है, उसको हमसे कहिये; जिसको जानकर विद्वान् बन्धसे मुक्त होता है। श्रीयाज्ञवल्क्यजीने पूर्ववत् उत्तर दिया कि यह अपरोक्ष आपका आत्मा है।

शङ्का—क्या उषस्त और कहोलका प्रश्न एकात्मविषयक है या भिन्नात्मविषयक?

समाधान—दोनोंका प्रश्न समानात्मविषयक है, क्योंकि समान उत्तर-वाक्यसे यही प्रतीत होता है।

यहाँ भर्तृप्रपञ्चका व्याख्यान है कि भिन्नात्मविषयक दोनों प्रश्न हैं, यदि ऐसा न माना जाय, तो प्रश्नमें पुनरुक्त दोष होगा। तात्पर्य यह है कि यदि एक ही आत्माके विषयमें दोनोंका प्रश्न होता, तो एक ही प्रश्नसे गतार्थ हो जाता, फिर द्वितीय प्रश्न निरर्थक ही है।

शङ्का—द्वितीय प्रश्न अर्थवाद है।

समाधान—दोनों वाक्य समानलक्षण हैं, विशेषान्तरके बिना केवल अनुवाद निष्प्रयोजन है, अतः भिन्न-भिन्न दो आत्मा हैं,—एक क्षेत्रज्ञ और दूसरा परमात्मा, यह उक्त आचार्यका अभिप्राय है।

परन्तु उक्त आचार्यका व्याख्यान ठीक नहीं है, क्योंकि प्रतिवचनसे—'एष ते' इत्यादिसे—पूर्व पृष्ट और व्याख्यात आत्माकी ही प्रत्यभिज्ञा है। शरीर, इन्द्रिय आदि संघातमें दो आत्माओंका संभव भी नहीं है, क्योंकि एक कार्यकरणसङ्घात एक ही आत्मासे आत्मवान् है। और उषस्तका अन्य आत्मा और कहोलका अन्य

आत्मा यों भिन्नजातीय आत्मा भी नहीं हो सकता। अन्यथा दोनोंमें अगौणत्व, आत्मत्व और सर्वान्तरत्वकी उपपत्ति नहीं हो सकेगी। यदि दोनोंमें एक अगौण ब्रह्म है, तो दूसरा गौण नियमसे होगा एवं आत्मत्व और सर्वान्तरत्वको भी समझना चाहिए, क्योंकि दोनों पदार्थ परस्पर विरुद्ध हैं। यदि एक सर्वान्तर अतएव ब्रह्मस्वरूप मुख्य आत्मा है, तो दूसरा असर्वान्तर, अनात्मा तथा अमुख्य अवश्य होगा। अतः एक ही आत्माका दो बार श्रवण धर्मान्तरकी विवक्षासे है, ऐसा मानना चाहिए।

जो यह कहा कि पूर्व प्रश्नके समान ही द्वितीय प्रश्न है, उसपर हमारा कहना है कि उस अंशमें अवश्य अनुवाद है, परन्तु विशेषबोधनके लिए अनुवाद आवश्यक है।

शङ्का—विशेष क्या है?

समाधान—कहते हैं, सुनिए; पूर्व प्रश्नमें शरीर आदिसे व्यतिरिक्त आत्मा है, जिसमें सप्रयोजक बन्ध कहा गया है और द्वितीय प्रश्नमें उसी आत्मामें अशनाया आदि संसारधर्मातीतत्वरूप विशेष कहते हैं, जिस संन्याससहित विशेषज्ञानसे पूर्वोक्त बन्धनसे पुरुष मुक्त होता है। अतः प्रश्न और उत्तरमें 'एष त आत्मा' इत्यादि तुल्यार्थ ही है।

शङ्का—एक ही आत्मामें अशनायावत्त्व और तद्रहितत्व—ये विरुद्ध दो धर्म कैसे रह सकते हैं?

समाधान—इसका तो अनेक बार परिहार कर चुके हैं। नाम-रूप विकार कार्यकरणसंघातरूप उपाधिके संसर्गसे जनित भ्रान्तिरूप ही संसारित्व है, यह बार बार कहा जा चुका है।

शङ्का—कब?

समाधान—विरुद्ध श्रुतियोंके व्याख्यानके समय जैसे रज्जु, शुक्ति और गगन आदि आरोपित धर्मविशिष्ट होकर सर्प, रजत और मलिन दीख पड़ते हैं, परन्तु स्वतः रज्जु, शुक्ति और गगन शुद्ध ही हैं, अतः इस प्रकार एकमें विरुद्ध धर्म माननेमें कोई विरोध नहीं। विरोध समसत्ताक भावाभाव या उनके व्याप्योंमें होता है, भिन्नसत्ताकमें नहीं। निरुपाधिकरूपसे असंसारित्व और उपाधिरूपसे संसारित्व एक ही आत्मामें रह सकते हैं। इनमें कोई विरोध नहीं है।

शङ्का—अच्छा, तो यह बतलाइये कि उपाधियोंकी सत्ता आप मानते हैं,

या नहीं। यदि मानते हैं, तो अद्वय श्रुतिके साथ विरोध होगा। यदि नहीं मानते हैं, तो उपाधिके भेदसे संसारित्व कहना असङ्गत है। उपाधिके रहनेपर ही उपधायक हो सकता है। क्योंकि अत्यन्त असत् आकाशपुष्प आदि किसीका व्यवधायक नहीं कहा जा सकता।

समाधान—जलसे अतिरिक्त फेन, बुद्बुद् आदि मृत्तिकासे अतिरिक्त घट, शराव आदि विकार नहीं हैं, किन्तु कार्यकारणसङ्घात, अविद्यासमुत्थ होनेसे, तन्मात्र ही है, अविद्याकी निवृत्ति विद्यासे होती है, इसलिए अविद्यानिवृत्तिसे पहले रजत आदिके समान प्रतीति होनेपर भी उसकी निवृत्तिके बाद कुछ भी नहीं रहता। जिस समय श्रुत्यनुसारिणी परमार्थ दृष्टिसे अन्यत्वरूपसे विचार करनेपर मृदादिविकार जैसे मृत्तिकासे अन्य नहीं हैं, वैसे ही मायाविकार उससे अन्य नहीं हैं, इस विचारसे नामरूप वस्तुतः नहीं है, यह निश्चय होता है। तब 'एकमेवाऽद्वितीयम्', 'नेह नानास्ति किञ्चन' इत्यादि श्रुतियोंसे परमार्थ तत्त्वकी प्रतिपत्ति होती है, जिस समय स्वाभाविक अविद्यासे ब्रह्मस्वरूप रज्जु, शुक्ति तथा गगनके समान अपने स्वरूपसे विद्यमान तथा किसी वस्तुस्वभावसे सर्वथा अस्पृष्टस्वभाव होनेपर भी नामरूप-प्रयुक्त शरीर, इन्द्रिय आदि उपाधियोंसे विवेकबुद्धिसे निश्चित नहीं होता, प्रत्युत नाम, रूप आदि दृष्टि ही होती है, उस समय वस्त्वन्तरके अस्तित्वका व्यवहार होता है, यह भेदकृत मिथ्या व्यवहार है, किसीकी दृष्टिमें ब्रह्मतत्त्वसे अतिरिक्त वस्तु है और किसीकी दृष्टिमें नहीं। परमार्थवादी विद्वान् श्रुतिके अनुसार वस्तु-तत्त्वका जब विचार करते हैं कि वस्तुतत्त्व है या नहीं, तब यही निश्चय कर पाते हैं कि अद्वितीय एक ब्रह्म ही सम्पूर्ण व्यवहारोंसे शून्य है, इस प्रकार अधिकारीके भेदसे दोनों व्यवहार होते हैं, इनमें कुछ विरोध नहीं है। व्यवहार दृष्टिके आश्रयणसे भेदकृत मिथ्याव्यवहार और तत्त्वदृष्टिसे अनात्माभावविषयक शास्त्रीय व्यवहार होता है, इस प्रकार उभयविध व्यवहार सिद्ध होता है। परमार्थ अवधारणदशामें अन्य वस्तुका अस्तित्व नहीं मानते, क्योंकि 'एकमेवाद्वितीयम्', 'अनन्तरमबाह्यम्' इत्यादि श्रुतिके अनुसार अद्वितीय ब्रह्म ही केवल है, दूसरा नहीं, और संसारदशामें अविवेकियोंको क्रियाकारकफल आदिका जो व्यवहार होता है, वह नहीं है, ऐसा नहीं कहते, जिससे विरोध हो, ज्ञान और अज्ञानकी अपेक्षासे सब शास्त्रीय और लौकिक व्यवहार होता है। अज्ञानसे लौकिक और ज्ञानसे शास्त्रीय यह विभाग है। इस प्रकार प्रकृतमें कोई विरोधकी भी शङ्का नहीं है,

यह व्यवस्थाप्रकार केवल हमारा ही नहीं है, किन्तु सब वादियोंका यही प्रकार है। ऐसी परिस्थितिमें आत्मतत्त्वस्वरूपकी अपेक्षासे ही (जिज्ञासासे ही) फिर कहोलका 'कतमो याज्ञवल्क्य सर्वान्तरः' (हे याज्ञवल्क्य सर्वान्तर आत्मा कौन है ?) यह प्रश्न हुआ है। उक्त ऋषिका उत्तर है—'अशनायापिपासे' इत्यादि। भोजनकी इच्छाको अशनाया और पीनेकी इच्छाको पिपासा कहते हैं। जो इन दोनोंका अतिक्रमण करता है, [इसका आगेके साथ सम्बन्ध है।] जैसे अविवेकियोंको तल-मलसे युक्त-सा प्रतीयमान आकाश तलमलका अतिक्रम हो करता है अर्थात् उनसे रहित है, क्योंकि वास्तवमें उस स्वभावका आकाशमें स्पर्श ही नहीं है; वैसे ही मूढ़बुद्धियोंको ब्रह्म अशनाया और पिपासासे युक्त प्रतीयमान होता है, अतएव 'हम भूखे हैं, प्यासे हैं' ऐसा कहते हैं, परन्तु अशनाया, पिपासा आदिसे आत्माका कुछ भी सम्बन्ध नहीं है। आत्माका स्वभाव ही उससे असंसृष्ट है। इस अर्थको श्रुति भी दृढ़ करती है—'न लिप्यते लोकदुःखेन बाह्यः' इत्यादि। अविद्वान् पुरुषके द्वारा आरोपित दुःख यहाँ लोकदुःखशब्दसे विवक्षित है। समस्त अशनाया और पिपासाके उपादानका अभिप्राय प्राणके ये दोनों धर्म हैं, ऐसा बोधन करनेमें है। 'शोकं मोहम्' इत्यादि। इष्ट वस्तुके उद्देश्यसे जो चिन्ता मनमें होती है, उसकी हेतु जो अरति है, वही तृष्णाभिभूत पुरुषके कामकी बीज है, उसीसे काम दीप्त होता है। मोह विपरीतज्ञानजन्य अविवेक है, उसीको भ्रम भी कहते हैं, यही अविद्यास्वरूप है तथा सब अनर्थोंका उत्पादक (बीज) है। शोक, मोह ये दोनों भिन्न कारणसे होते हैं, इसलिए असमस्त पदसे कहे गये हैं। ये दोनों मनके धर्म हैं। जरा और मृत्यु ये दोनों शरीरके धर्म हैं। शरीर और इन्द्रियका परिणाम-विशेष श्वेतकेशादिलिङ्गक जरा है, शरीरके परिणामके विच्छेदको—समाप्तिको—मृत्यु कहते हैं। शरीरमें रहनेवाली जरा और मृत्युका आत्मा अविषय है। जो ये अशनाया आदि प्राण, मन एवं शरीर आदिमें रहनेवाले धर्म हैं, वे ही प्राणियोंमें, सतत वर्तमान अहोरात्र (दिन, रात) के समान तथा समुद्रतरङ्गके समान, संसार हैं और जो दृष्टिका द्रष्टा साक्षाद् अव्यवहित अपरोक्ष अगौण सर्वान्तर आत्मा ब्रह्मासे लेकर स्तम्बपर्यन्त भूतोंके अशनाया, पिपासा आदि संसारधर्मसे, मेघमलसे आकाशके समान, सदा असंबद्ध है; उस आत्माको अपना तत्त्व मानकर यानी 'मैं परम ब्रह्म हूँ, सदा संसारसे मुक्त तथा नित्यतृप्त हूँ' ऐसा समझ कर ब्राह्मण ऐषणात्रयसे (पुत्रकी अभिलाषा, धनकी अभिलाषा और कीर्तिकी

अभिलाषासे) विमुख होकर संन्यासका ग्रहण करते हैं ।

शङ्का—संन्यासविधायक वाक्यमें विशेषरूपसे ब्राह्मणका निर्देश क्यों किया गया है ?

समाधान—संन्यासमें ब्राह्मणका ही अधिकार है, दूसरेका नहीं । इसीलिए ब्राह्मणपदका उपादान है ।

शङ्का—किससे व्युत्थान विवक्षित है ?

समाधान—पुत्रैषणा आदिसे । पुत्रार्थ एषणा (इच्छा) पुत्रैषणा है यानी पुत्रसे इस लोकका जय करें, यह इच्छा पुत्रैषणा है अर्थात् पुत्रेच्छाप्रयुक्त दारसंग्रह आदि । दाराका (स्त्रीका) असंग्रह व्युत्थान है । वित्तैषणा यानी कर्मसाधन गवादिका ग्रहण । अर्थात् इससे कर्म करके पितृलोकका जय करें, ऐसी इच्छा या विद्यासंयुक्त कर्मसे या केवल विद्यासे देवलोकका जय करें, ऐसी इच्छा वित्तैषणा है । वित्त दो प्रकारका है—मानुष और दैव । गाय आदि मानुष वित्त है, यह भी कर्मका साधन है, इसका उपार्जन कर, उससे कर्म कर केवल कर्मसेपितृलोकका जय होता है । दैववित्त विद्या है, उससे संयुक्त कर्मसे देवलोक प्राप्त होता है और केवल विद्यासे भी उक्त लोकका जय होता है । यहाँ विद्या—हिरण्यगर्भ आदि देवताविषयक विद्या—विवक्षित है, वह देवलोक-प्राप्तिकी हेतु है । 'तस्मात् सर्वमभवत्' (उससे सब उत्पन्न हुआ) यह श्रुति उक्त अर्थमें प्रमाण है ।

शङ्का—विद्याशब्दसे हिरण्यगर्भ देवता आदिविषयक विद्या ही वित्तरूपसे विवक्षित है, ब्रह्मविद्या क्यों नहीं ?

समाधान—देवलोकप्राप्तिकी हेतु ब्रह्मविद्या नहीं हैं, क्योंकि निरुपाधि ब्रह्मज्ञानसे तो 'तस्मात्तत्सर्वमभवत्', 'आत्मा ह्येषां स भवति' इत्यादि श्रुतियोंसे सर्वात्मक ब्रह्मस्वरूप मोक्षको ही सब फल मानते हैं । किसीका मत है कि दैववित्त विद्यासे किसीका व्युत्थान ही नहीं होता, कारण कि विद्या सर्वथा उपादेय है, सो ठीक नहीं है, कारण कि 'एतावान्वै कामः' यह वाक्य एषणात्रयके आगे पढ़ा है । एषणात्रयका त्याग कर्तव्यत्वरूपसे विहित है । यदि विद्यावित्तका त्याग न हो, तो एषणात्रयके अन्तर्गत दैववित्तका निर्देश ही असंगत हो जायगा और देवलोकप्राप्तिके सब साधनोंका त्याग होनेपर ही ज्ञानसाधन वैराग्य प्राप्त होता है । वैराग्यके बिना मोक्षमार्गमें अधिकार ही नहीं है, अतः अनात्मलोककी प्राप्तिके साधन इन तीनों एषणाओंसे विरत होकर संन्यासका ग्रहण प्रकृतमें विवक्षित है । संपूर्ण साधनेच्छा फलेच्छा ही है, क्योंकि फलेच्छाके बिना साधनेच्छा होती ही नहीं । इस तात्पर्यसे एक ही इच्छाको श्रुति कहती है ।

शङ्का—कैसे ?

समाधान—जो पुत्रैषणा है, वही वित्तैषणा है, क्योंकि दृष्टफलसाधनत्वरूप धर्म दोनोंमें समान है एवं जो वित्तैषणा है, वही लोकैषणा है, क्योंकि वह भी फलार्थ ही होती है, यह लोकमें प्रसिद्ध है। सम्पूर्ण प्राणी फलके लिए ही पुनः पुनः सब साधनोंका अनुष्ठान करते हैं; अतः वस्तुतः एक ही एषणा, जो लोकैषणा है, उसका साधनके बिना अनुष्ठान नहीं कर सकते। साध्यसाधनके भेदसे ही ये दोनों एषणाएँ होती हैं, अतः ब्रह्मवेत्ताके लिए न कर्म है और न कर्मसाधन ही है, 'किं प्रजया करिष्यामि' (प्रजासे क्या करूंगा) इत्यादि वचनोंसे जो कर्मफलसे परे हैं, उनके लिए कर्म और उसके साधन देव, पितृ और मानुषके निमित्त सब यज्ञोपवीत आदि नहीं हैं।

शङ्का—यज्ञोपवीत आदि कर्मके साधन हैं, इसमें क्या प्रमाण ?

समाधान—'निवीतं मनुष्याणाम् ।', 'यज्ञोपवीतिना भाव्यं सदा बद्धशिखेन च' (मनुष्योंके लिए निवीत यानी यज्ञोपवीतको कण्ठमें करना, सदा उपवीतसे युक्त होना चाहिए और सदा शिखाको बद्ध रखना चाहिए) इत्यादि श्रुतिं और स्मृतियोंसे यज्ञोपवीतादि कर्मके निमित्त हैं, यह स्फुट है। अतः पहले ब्रह्मवेत्ता ब्राह्मण कर्मसे विरत होकर भिक्षाचर्य्य करते हैं। श्रौत एवं स्मार्त कर्मके लिङ्ग यज्ञोपवीत आदिका त्यागकर शरीरयात्राके लिए भिक्षाचरण करते हैं। 'विद्वान् लिङ्गविवर्जितः' (विद्वान् चिह्नोंसे रहित है), 'तस्मादलिङ्गो धर्मज्ञोऽव्यक्तलिङ्गोऽव्यक्ताचारः' (इससे उपवीत आदि लिङ्गसे रहित, धर्मज्ञ, स्पष्टलिङ्गसे रहित, तथा अव्यक्त आचारसे युक्त यानी लोगों द्वारा न देखे जानेवाले आचारसे युक्त) इत्यादि स्मृतियोंसे भी उक्त अर्थकी पुष्टि होती है। 'अथ परिव्राड् विवर्णवासा ऽमुण्डोऽपरिग्रहः संन्यासी' (संन्यासी गेरुए वस्त्रसे युक्त, मुण्डित तथा परिग्रहसे रहित होवे) इत्यादि श्रुतियां भी उक्त अर्थको स्पष्ट करती हैं। इससे संन्यासी शिखा सहित केशोंका त्याग करे और यज्ञोपवीतका भी त्याग करे, यह निष्कर्ष निकला।

शङ्का—'व्युत्थाय' इत्यादि वाक्यके 'चरन्ति' इस पदमें वर्तमानार्थक लट् प्रत्ययके देखनेसे यह स्पष्ट ज्ञात होता है कि यह अर्थवाद है, विधायक नहीं है, अन्यथा विधिबोधक लिङ् आदि पदसे घटित होता। लिङ्, लोट् , तव्य और तव्यत्—ये ही विधायक माने जाते हैं। केवल अर्थवादवाक्यके आधार पर श्रुति और स्मृतिसे विहित यज्ञोपवीत आदि और फलसाधन कर्मादिका त्याग नहीं करा सकते। अपिच इसके प्रतिकूल 'यज्ञोपवीत्येवाधीयीत' (यज्ञोपवीती ही अध्ययन करे,

यज्ञ करावे और करे) ऐसी श्रुति है। संन्यासमें भी अध्ययनकी विधि है— 'वेदसंन्यसनाच्छूद्रस्तस्माद्वेदं न संन्यसेत्' (वेदका त्याग करनेसे शूद्र हो जाता है, इससे वेदका परित्याग न करे), यह अर्थ है। 'स्वाध्याय एवोत्सृज्यमानो वाचम्' यह आपस्तम्बमें है। स्वाध्यायके समय ही वाग्का विसर्जन करे, कालान्तरमें मौनी रहे। यह उक्त वचनका अर्थ है।

तथा—'ब्रह्मोज्झं वेदनिन्दा च कौटसाक्ष्यं सुहृद्वधः।
गर्हितान्नाद्ययोर्जग्धिः सुरापानसमानि षट्॥'

(वेदनिषिद्धका आचरण, वेदकी निन्दा, झूठी साक्षी, मित्रवध तथा गर्हित अन्नका भक्षण—ये छः सुरापानके समान महापातक हैं) इन वचनोंसे वेदके त्यागमें दोष स्पष्टतया प्रतीत होता है। एवं गुरु, अतिथि और वृद्धोंकी उपासनामें तथा होम, जप, कर्म, भोजन, आचमन और स्वाध्यायमें यज्ञोपवीती हो, इस प्रकार संन्यासधर्ममें भी गुरुकी उपासना, स्वाध्याय, भोजन, आचमन आदि कर्म भी श्रुति और स्मृतियोंसे विहित हैं, अतः गुरु आदिकी उपासनाके अङ्ग यज्ञोपवीत आदिका परित्याग सर्वथा अनुचित है। यद्यपि एषणाओंसे व्युत्थानकी विधि अवश्य है, तथापि पुत्रादि एषणात्रयसे ही व्युत्थान इष्ट है, सब कर्म या उनके साधनोंसे भी व्युत्थान इष्ट नहीं है, सबका त्याग करनेसे अश्रुतका विधान और श्रुतका त्याग हो जायगा, ऐसा होनेपर यानी विहितके न करनेसे और प्रतिषिद्धके आचरणसे बड़ा अपराध होगा, अतः यज्ञोपवीत आदि लिङ्गोंका त्याग करना केवल अन्धपरम्परा है यानी प्रमाणशून्य केवल देखादेखी है।

समाधान—यज्ञोपवीतं वेदांश्च सर्वं तद्वर्जयेद्यतिः' (यज्ञोपवीत, वेद और सम्पूर्ण कर्मोंका विद्वान् त्याग करे) इस वाक्यसे वेद और यज्ञोपवीतका त्याग संन्यासियोंके प्रति कहा गया है। और भी सुनिये, सब उपनिषद् आत्मज्ञानपरक हैं। 'आत्मा-द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यः' यह प्रस्तुत है और वह आत्मा ही साक्षाद् अपरोक्ष, सर्वान्तर तथा अशनाया आदि सकल संसारधर्मोंसे रहित ज्ञेयत्वरूपसे कहा गया है, यह प्रसिद्ध है। संपूर्ण उपनिषत् ऐसे आत्माके बोधनके लिए ही प्रवृत्त हुई हैं, अतः वे अन्य विधिके शेष नहीं हैं, अतएव अर्थवाद भी नहीं हैं, क्योंकि आत्मज्ञान कर्तव्य है। आत्मा अशनायादि धर्मवान् नहीं है, अतः उसे साधन एवं फलसे विलक्षण समझना चाहिए। उक्त स्वरूपसे विपरीत आत्माका ज्ञान ही अविद्या है। 'अन्योऽसौ अन्योऽहमस्मीति' (वह दूसरा है

मैं दूसरा हूँ, ऐसा जो जानता है, वह नहीं जानता है), 'मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति' (मृत्युसे मृत्युको पाता है जो अनेक-सा देखता है), 'एकधैवानुद्रष्टव्यम्' (एक ही प्रकारके आत्माको देखना चाहिए), 'एकमेवाद्वितीयम्' यानी एक ही अद्वितीय (द्वितीयशून्य) ब्रह्म है, 'तत्त्वमसि' (वह ब्रह्म तुम्ही—जीवात्मा—हो) इन श्रुतियोंसे स्पष्ट समझा जाता है कि उपनिषद् आत्मज्ञानपरक हैं, अन्य विधिपरक नहीं हैं। संसारधर्मशून्य आत्मासे अतिरिक्त क्रिया, फल तथा उसके साधन ये सब अविद्याके विषय हैं। 'यत्र हि द्वैतमिव भवति', 'अन्योऽसौ अन्योऽहमस्मीति न स वेद', 'अथ ये अन्यथाऽतो विदुः' इत्यादि सैकड़ों वाक्योंसे उक्त अर्थ सिद्ध होता है। एक पुरुषमें तमःप्रकाशके समान परस्पर विरुद्ध विद्याके साथ अविद्या नहीं रह सकती, अतः आत्मज्ञका अविद्याविषयक अधिकार नहीं समझना चाहिए। आत्मज्ञका विषय अभेद है और अविद्वान्का विषय क्रिया, फल, साधन आदि भेद है। 'मृत्योः स मृत्युमाप्नोति' इत्यादि वाक्योंसे भेदकी निन्दा की गई है। निन्दा त्यागके लिए की जाती है, यह अनेक वार कह चुके हैं। क्रिया, साधन, फल आदि जो अविद्याके विषय हैं, उन सबका उससे विपरीत आत्म-विद्यासे त्याग करना इष्ट है। यज्ञोपवीत आदि कर्मके साधन अविद्याके विषय हैं, अतः साधन-फलस्वभावरहित आत्मासे विलक्षण अन्यविषयक एषणा है ये दोनों—साधन और फल—एषणा ही हैं। यज्ञोपवीतादि और उनसे साध्य कर्म ये सब साधन ही हैं, फलितार्थ यह हुआ कि यज्ञोपवीत आदि साधनोंसे और उनसे साध्य कर्मोंसे (जो कि अविद्याके विषय हैं तथा एषणारूप और हेय हैं) व्युत्थान विधित्सित ही है।

शङ्का—उपनिषद् आत्मज्ञानविधिपरक है; अतः व्युत्थानश्रुति उसकी स्तुतिके लिए है, उसकी विधायक नहीं है, ऐसा क्यों नहीं मानते ?

समाधान—'व्युत्थाय भिक्षाचर्य्यं चरन्ति' इस वाक्यमें ज्ञान और व्युत्थानमें (संन्यासमें) समानकर्तृकत्वका श्रवण है। कर्तव्यका अकर्तव्यके साथ वेदमें कहीं श्रवण नहीं है। किन्तु जैसे 'अभिषुत्य हुत्वा भक्षयन्ति' (सोमलताको कूट, कर निचोड़ कर, होम कर उसका भक्षण करना चाहिए) इत्यादिमें कर्तव्यके साथ समानकर्तृकत्वका श्रवण होता है, वैसे ही आत्मज्ञान, एषणाव्युत्थान और भिक्षा-चरणरूप कर्मोंमें ही समानकर्तृकत्वका श्रवण होगा।

शङ्का—यज्ञोपवीतादिका, अविद्या और एषणाके विषय होनेसे, त्याग

आर्थिक (अर्थतः) प्राप्त है, अतः विधिविषय केवल आत्मज्ञान ही है, ऐसा क्यों नहीं मानते, परित्यागमें भी विधि है, ऐसा माननेकी क्या आवश्यकता है ?

समाधान—यज्ञोपवीत आदिके त्यागमें, विवक्षित आत्मज्ञानके साथ समान-कर्तृकत्वका श्रवण होनेसे, आवश्यकत्वकी 'सिद्धिके लिए उसका भी विधान किया गया है, यही न्याय भिक्षाचरणमें भी समझना चाहिए। विधि-वाक्यके साथ एकवाक्यत्वरूपसे विहित भिक्षाचरणमें दार्ढ्यकी उपपत्ति होती है, अर्थात् ज्ञानके लिए संन्यास आवश्यक है। जो यह कहा था कि 'चरन्ति' इस वाक्यमें वर्तमानार्थक लट् है, इसलिए विधि नहीं है, सो भी ठीक नहीं है, कारण कि 'औदुम्बरो यूपो भवति' इत्यादिमें लेट्लकार मान कर जैसे विधि मानी जाती है, वैसे ही यहाँपर भी लेट्लकार मानकर विधिकी उपपत्ति हो सकती है।

शङ्का—'व्युत्थाय भिक्षाचर्यं चरन्ति' इस वाक्यसे संन्यासका विधान है, यह ठीक है, परन्तु उक्त आश्रममें श्रुति और स्मृतियोंसे यज्ञोपवीत आदि लिङ्गका विधान है, इसलिए उससे अतिरिक्त विषयोंका ही व्युत्थान (त्याग) विवक्षित है, अतः यज्ञोपवीतादिका धारण आवश्यक है।

समाधान—ऐसा नहीं। विज्ञानसमानकर्तृक पारिव्राज्य है, इसमें एषणा-त्रयका त्याग है, उक्त रीतिसे यज्ञोपवीत आदि एषणात्रयमें आ गये हैं। यदि उससे अतिरिक्तका एषणात्रयमें निवेश कीजियेगा, तो यह उक्त संन्याससे अतिरिक्त संन्यास हो जायगा। जो एषणात्रयसे व्युत्थानलक्षण संन्यास है, वह आत्मज्ञानका अङ्ग है, कारण कि वह आत्मज्ञानके विरोधी एषणात्रयपरित्याग-स्वरूप है और एषणा अविद्याविषय है। उक्त मुख्य संन्याससे अतिरिक्त एक दूसरा आश्रम है जो ब्रह्मलोक आदि फलका साधन है, जिसमें यज्ञोपवीत आदि साधनोंका विधान है। 'पुराणे यज्ञोपवीते विसृज्य नवमुपादायाऽऽश्रमं प्रविशेत्', 'त्रिदण्डी कमण्डलुमान्' (पुराने उपवीतका त्याग कर नवीन उपवीतका धारण कर आश्रममें प्रवेश करे। त्रिदण्ड और कमण्डलुको धारण करे) इत्यादि श्रुति-स्मृतियोंसे स्फुट है। एषणारूप साधनका उपादान जिस आश्रमान्तरमें विहित है, उसके संन्यासवत्त्वमात्र धर्मको लेकर आत्मज्ञानाङ्ग संन्यासमें भी यज्ञोपवीत आदि लिङ्गका त्याग नहीं करना चाहिए, यह कहना समुचित नहीं है, कारण कि एषणारूप यज्ञोपवीत आदि साधनोंका उपादान संन्यासाभासका धर्म है, संन्यासका नहीं। यदि मुख्य संन्यासमें भी यज्ञोपवीत आदिका धारण मानियेगा, तो

मुख्य संन्यासका बाध हो जायगा। मुख्यका बाध सर्वथा अयुक्त है, इसलिए यज्ञोपवीत आदिका धारण एवं निषेधकी बोधक श्रुतियाँ और स्मृतियाँ मुख्यगौण-संन्यासाश्रमभेदसे व्यवस्थित हैं। अविद्याविषय यज्ञोपवीत आदि एषणारूप साधनके ग्रहणकी इच्छासे असाधनफलस्वरूप तथा अशनाया आदि संसारधर्मोंसे रहित 'अहं ब्रह्मास्मि' (मैं ब्रह्म हूँ) इत्यादि विज्ञानका अवश्य बाध हो जायगा। यह बाध समुचित नहीं है, क्योंकि सब उपनिषदोंका इसीमें तात्पर्य है, यह बार-बार सिद्ध कर चुके हैं।

शङ्का—'भिक्षाचर्यं चरन्ति' इस श्रुतिसे भिक्षाचरण विहित है। विहितका अनुष्ठान यज्ञोपवीत आदिके बिना नहीं हो सकता, इसलिए यज्ञोपवीत आदिका भी विधान करती हुई वह श्रुति ही स्वयं उक्त ज्ञानका बाध करती है।

समाधान—भिक्षाचरण यज्ञोपवीत आदिका आक्षेपक नहीं है। जैसे 'हुत्वा भक्षयेत्' इस वाक्यसे हवनके उत्तरकालमें हुतशेषके भक्षणका विधान है, किन्तु वह प्रतिपत्ति कर्म है, भक्षण द्रव्यान्तरका आक्षेपक नहीं होता, वैसे ही प्रकृतमें सर्वस्व-त्यागके अनन्तर शरीरपातपर्यन्त शरीरयात्राके लिए ही भिक्षाचरण है, वह यज्ञो-पवीत आदिका आक्षेपक नहीं है। जिससे द्रव्य, देवता आदिका संस्कार होता है, वह आक्षेपक होता है। हुतशेषका भक्षण पुरुषसंस्कारक हो सकता है, पर भिक्षा-चरण तो वैसा भी नहीं है, केवल शरीरस्थितिके लिए ही कहा गया है।

शङ्का—'एककालं चरेद्भैक्षम्' इत्यादि वचन नियमविधि है। शरीररक्षणार्थ भोजन अनियतरूपसे प्राप्त होता है, इसलिए एककालमें भोजनका विधान उक्त वाक्य करता है, इससे नियमादृष्टकी सिद्धि जैसे होती है, वैसे ही यज्ञोपवीत आदिका भी आक्षेपक उक्त वाक्य होगा?

समाधान—ब्रह्मवेत्ताके लिए नियमादृष्ट भी ईप्सित नहीं है।

शङ्का—यदि नियमादृष्ट ईप्सित नहीं है, तो उक्त वचनका क्या प्रयोजन है?

समाधान—जिस किसी उपस्थित अन्नसे शरीरकी स्थिति हो सकती है। फिर भी अन्नप्राप्तिका प्रतिग्रह आदि भी उपाय है, उसकी व्यावृत्तिके लिए भिक्षाचरण उपाय बतलाया गया है।

शङ्का—प्रकारान्तरकी निवृत्तिके बोधनसे वाक्य अर्थवान् हो सकता है, फिर भी उसका उपदेश सार्थक नहीं हो सकता, क्योंकि आत्मा कूटस्थ तथा निष्क्रिय है, अतः इस आत्मज्ञानसे ही निवृत्ति सिद्ध है, पुनः उसका उपदेश व्यर्थ है।

समाधान—यदि निष्क्रिय आत्माके उपदेशसे निवृत्ति हो जाय, तो वाक्यको निरर्थक मानना इष्ट ही है। परन्तु कदाचित् क्षुधा आदि दोषोंकी प्रबलतासे आत्मा निष्क्रिय है, यह ज्ञान विस्मृत हो जाय और अन्नप्राप्तिके लिए उपायान्तरमें प्रवृत्ति हो, तो उसकी निवृत्तिके लिए उक्त वचन आवश्यक है।

शङ्का—पूर्वोक्त वाक्यसे विरोध होनेसे निवृत्तिका उपदेश अशक्य है। जो संन्यासाश्रममें भी कर्मविधायक वचन हैं, जैसे 'यज्ञोवीत्येवाधीयीत' इत्यादि, उन वचनोंके रहते सब कर्मोंसे और उसके साधन यज्ञोपवीतधारण आदिसे निवृत्ति कैसे होगी?

समाधान—ये सब अविद्वत्-संन्यासविषयक हैं, यह पूर्वमें कह चुके हैं, उनके लिए सब कर्मोंका परित्याग नहीं है। यदि उत्तमाश्रमके लिए भी ये वचन विधायक माने जायँ, तो उक्त ज्ञानविरोध स्पष्ट ही है।

निराशिषमनारम्भं निर्नमस्कारमस्तुतिम्।
अक्षीणं क्षीणकर्माणं तं देवा ब्राह्मणं विदुः॥

(किसी प्रकारकी अभिलाषासे रहित, शुभाशुभ कर्मानुष्ठानसे शून्य, नमस्कार-रहित, स्तुतिरहित, कभी क्षीण न होनेवाला तथा सम्पूर्ण कर्मफलाभिलाषासे रहित जो पुरुष है, उसे देवता ब्रह्मज्ञानी जानते हैं)

उक्त वचनसे विद्वान्में सब कर्मोंके अभावका बोधन स्पष्ट है एवं 'विद्वान् लिङ्गविवर्जितः', 'तस्मादलिङ्गो धर्मज्ञः' इत्यादि वाक्य भी इस अर्थके पोषक हैं। अतः व्युत्थानलक्षण पारमहंस पारिव्राज्य ही (सब कर्म तथा उनके साधनका परित्यागरूप संन्यास) ही आत्मवेत्ताको उपादेय है, कारण कि पुराने ब्राह्मणोंने इस आत्माको असाधनफलस्वभाव जानकर सब साधन-फलस्वरूप एषणालक्षणसे विमुख होकर दृष्टफलक और अदृष्टफलक कर्म और उसके साधनका त्याग कर भिक्षाचरण किया था। अतः इस समयमें भी ब्रह्मवेत्ताको निरवशेष आत्मविज्ञानस्वरूप पाण्डित्यको सम्पूर्णतः जानकर आचार्य्य और आगमोंसे एषणाओंसे पराङ्मुख होना चाहिए। एषणात्यागावसान ही पाण्डित्य है, वस्तुतः पाण्डित्य एषणाओंके तिरस्कारसे ही उत्पन्न होता है, अतः एषणाका विरोधी होता है। एषणापरित्यागके बिना आत्मविषयक पाण्डित्यका आविर्भाव नहीं हो सकता, इसलिए आत्मज्ञानसे ही एषणात्रय व्युत्थानका विधान होता है, उपपाद्यकी विधि उपपादककी विधिका आक्षेप करती है। गुरुमतमें जैसे अध्यापन-

विधिसे अध्ययनमें भी विधि आक्षिप्त होती है, क्योंकि अध्ययनके विना अध्यापन नहीं हो सकता। 'अष्टवर्षं ब्राह्मणमुपनयीत', 'तमध्यापयीत' यह अध्यापनमें विधि है। 'उपनीय तु यः शिष्यं वेदमध्यापयेद्द्विजः' इत्यादि वाक्यमें 'उपनीय' यहां क्त्वाके स्थानमें ल्यप् हुआ है। उक्त प्रत्यय 'समानकर्तृकयोः पूर्वकाले क्त्वा' इस सूत्रसे कर्तामें होता है। जैसे 'भुक्त्वा व्रजति' इस वाक्यसे भोजनोत्तरकालिक भोजनकर्तृकर्तृक गमनकी प्रतीति होती है, वैसे ही प्रकृतमें भी यानी 'व्युत्थाय पाण्डित्यं निर्विद्याथ बाल्येन तिष्ठासेत्' यहांपर भी ज्ञानसमानकर्तृक क्त्वाप्रत्ययके उपादानरूप लिङ्गश्रुतिसे त्यागमें भी विधि दृढ़ की गई है अर्थात् आत्मज्ञानके लिए व्युत्थान आवश्यक है, अतः एषणाओंसे उपरत होकर मुमुक्षु ज्ञानबलभावरूप बाल्यसे रहनेकी इच्छा करे। अन्य अनात्मवेत्ताओंको साधनफलका आश्रयण ही बल है। उस बलका त्याग कर ब्रह्मवेत्ता असाधनफलस्वरूप आत्माके विज्ञानरूप बलका ही आश्रयण करे, इसका आश्रयण करनेपर इन्द्रियाँ अपने विषयोंमें उक्त विद्वान्को खींचकर लगा नहीं सकतीं। ज्ञानबलसे हीन मूढ पुरुषको दृष्टादृष्टफलक एषणाविषयमें इन्द्रियां प्रेरित करती हैं। यहांपर बल आत्मविद्यासे संपूर्ण विषयोंकी दृष्टिका तिरस्कार है, अतः तादृश बलभावसे स्थितिकी इच्छा करे। 'आत्मना विन्दते वीर्यम्', 'नायमात्मा बलहीनेन लभ्यः' इत्यादि श्रुतियां भी उक्तार्थको स्वहस्तगत करती हैं, बाल्य और पाण्डित्यको अच्छी तरह जानकर मनन करनेसे मुनि यानी योगी होता है। इतना ही ब्राह्मणोंका कर्तव्य है कि सब अनात्मप्रत्ययोंका तिरस्कार करना, इसके करनेपर ब्राह्मण कृतकृत्य हो जाता है और 'सब ब्रह्म ही है' यह ज्ञान होता है। आचार्यकी परिचर्या कर वेदान्तोंके तात्पर्यका निर्णय करना ही पाण्डित्य है और युक्तियोंसे अनात्मदृष्टिका तिरस्कार करना बाल्य है। 'हम परब्रह्म परमात्मा हैं, हमसे अतिरिक्त कुछ नहीं है' इस प्रकार मनसे ही अनुसन्धान करना मौन है। पाण्डित्य, बाल्य और मौनका यह संक्षिप्त अर्थ है।

शङ्का—ब्रह्मवेत्ताका आचार कैसा होता है ?

समाधान—अनियत, जिस किसी आचारसे रहे, क्योंकि वह कृतकृत्य है।

शङ्का—यदि अव्यवस्थित आचरणके इच्छुक ब्रह्मवेत्ताको स्वेच्छाचारिता अभीष्ट है, तो तदनुसार वह अविहितका आचरण कर सकता है, क्योंकि उसे कोई नियन्त्रण है नहीं, इस परिस्थितिमें 'यद्-यदाचरति श्रेष्ठः' (श्रेष्ठ पुरुष जिस जिसका आचरण करता है, साधारण पुरुष उस उसका अनुसरण

अशनायादिरहितब्रह्मताया अभाषणे ।
न स्यात् सर्वान्तरत्वादि संसारिणि चिदात्मनि ॥ ११ ॥

करते हैं) इस वचनके अनुसार दूसरेका भी आचारमें आदर नहीं होगा। यद्यपि ब्रह्मवेत्ताकी उक्त स्वेच्छा-आचारसे हानि नहीं होती, पर इतर पुरुषोंकी तो, उससे अवश्य हानि होगी, अतः लोकसंग्रहके लिए स्वेच्छाचार न करना उचित है।

समाधान—यद्यपि ब्रह्मवेत्ताके लिए विधि और निषेध लागू नहीं हैं, तो भी वह विहितका ही आचरण करता है और निषिद्धका त्याग करता है, क्योंकि अनिष्टाचरण दोषसे होता है, शुद्धबुद्धि होनेसे उसकी अनिष्टमें स्वभावतः ही प्रवृत्ति नहीं होती और शुद्धमें स्वतः प्रवृत्ति होती है। यद्यपि उसे इन विहित और निषिद्धोंके आचरण और परिवर्जनसे कोई इष्ट या अनिष्ट फल नहीं होता, तथापि निषिद्धप्रवृत्तिके हेतु दोषोंका अभाव होनेके कारण समीचीन प्रवृत्तिहेतु शुद्धबुद्धिसे उपादेय प्रवृत्ति ही होती है; अनुपादेय नहीं, अतः उक्त शङ्का व्यर्थ है। वासनावश उसकी चेष्टा सदा व्यवस्थित ही रहती है, अतः इस ब्रह्मावस्थानरूप अशनायाद्यतीत आत्मस्वरूपसे भिन्न अविद्याविषय एषणात्रयलक्षण वस्तु आर्त (विनाशी) है, यानी विनाशग्रस्त है, स्वप्न, माया, और मरीचि-उदकके समान असार है, अनुपादेय है, केवल एक आत्मा ही नित्यमुक्त तथा नित्यतृप्त है। इस प्रकार श्रीयाज्ञवल्क्यजीके उपदेशको सुनकर कौषीतकेय कहोल चुप हो गये। इस यथार्थोपदेशसे उनके हृदयमें पूर्ण सन्तोष हो गया ॥ १० ॥

'अशनायादि०' इत्यादि ।

शङ्का—यदि आत्मामें ब्रह्मत्वका प्रतिपादन करना ही अभीष्ट है, तो उसीका प्रतिपादन प्रश्नपूर्वक होना चाहिए। 'यत्साक्षाद्' इत्यादि विशेषणोंके कथनका क्या प्रयोजन है ?

समाधान—अशनाया आदिसे रहित स्वप्रकाश सर्वात्मक ब्रह्म है, उसके अभेदके योग्य जीवस्वरूपके निर्धारणके लिए उषस्तने 'यत्साक्षाद्' इत्यादि विशेषणसमूह अर्थवान् है, ऐसा कहा है। यहाँपर भी तथोक्त जीवस्वरूपमें ब्रह्मत्वका निश्चय करनेके लिए उक्त सम्पूर्ण विशेषणोंका अनुवाद किया गया है। अशनायादिरहित ब्रह्मस्वरूप ही जीव है। इसको कहे बिना संसारी चिदात्मा जीवमें सर्वान्तरत्व आदि विशेषणोंका संभव नहीं हो सकता, कारण कि संसारदशामें जीव शरीर आदिसे परिच्छिन्न है, यह लोकानुभव-

इत्यभिप्रेत्य तेनोक्तं साक्षादित्यादिकं पुनः ।
अनूद्य सर्वं पप्रच्छ कहोलो ब्रह्मरूपताम् ॥ १२ ॥
त्वमर्थाच्छोधिताल्लाऽन्यद्ब्रह्मेत्येतद्विवक्षया ।
उक्तमेवोत्तरं भूय एष इत्याद्यवोचत ॥ १३ ॥

सिद्ध है, ऐसी परिस्थितिमें कोई भी कहे कि जीव सबके भीतर एक ही है अर्थात् हमारा ही जीव सब शरीरोंके भीतर होनेसे सर्वान्तर है, तो उसपर लोगोंको विश्वास नहीं होगा, क्योंकि अपने सुख, दुःख आदिका अपनेको ही अनुभव होता है, दूसरेके सुख, दुःख आदिका अनुभव नहीं होता । यदि एक ही आत्मा होता, तो उसका भी साक्षात्कार हो जाता इत्यादि सांसारिक व्यवहारोंसे आत्म-भेद निश्चितप्राय है । हां, परमात्मा सबके भीतर है, यह कहनेपर किसीको अविश्वास नहीं होता, क्योंकि उसका अनुभव होता नहीं, अतः उसको चाहे जैसा कहे इसमें दृष्टविरोध नहीं होता । जीवका स्वरूप निश्चित नहीं है । हां, इतना ज्ञान तो लोकव्यवहारसे होता है कि शरीरमें जीव अवश्य है, जिसके रहनेसे जीता है और न रहनेसे मर गया, ऐसा व्यवहार होता है । परन्तु उसका स्वरूप कैसा है, यह अज्ञात है । अतएव इसके विषयमें दार्शनिकोंका मत-भेद है, पर जिज्ञासित सबको है । वेदान्तमतके अनुसार आत्मा ब्रह्मस्वरूप है, ऐसा समझानेसे जो ब्रह्मधर्म सर्वान्तरत्वादि हैं, वे सब जीवके भी धर्म हैं, क्योंकि यदि जीव ब्रह्मसे भिन्न नहीं है, किन्तु ब्रह्म ही है, तो सर्वान्तरत्व आदि ब्रह्मधर्म स्वतः जीवके धर्म सिद्ध हो जाते हैं। इसलिए श्रीयाज्ञवल्क्यजीने आत्माके जो विशे-षण उषस्तके प्रति कहे हैं, वे सब कहोलके प्रश्नके प्रतिवचनमें कहे हैं ॥ ११ ॥

'इत्यभिप्रेत्य' इत्यादि । उक्त अभिप्रायसे यानी जीव यदि ब्रह्मस्वरूप न होगा, तो वह सर्वान्तर नहीं हो सकेगा, इस युक्तिसे जीवको मुनिजीने सर्वान्तर कहा, किन्तु ब्रह्मका स्वरूप अभी तक नहीं कहा गया, इस तात्पर्य्यसे 'साक्षात्' इत्यादि पूर्वोक्त विशेषणोंका अनुवाद कर ब्रह्मके स्वरूपके विषयमें प्रश्न किया कि 'साक्षात्' इत्यादि पूर्वोक्त विशेषणोंसे विशिष्ट आत्मा कौन है ?

'त्वमर्थात्' इत्यादि ।

शङ्का—यदि कहोल 'तत्' पदके अर्थभूत ब्रह्मको पूछते हैं, तो उत्तरमें 'त्वम्'

अशनायादिरहितब्रह्मताया अभाषणे ।
न स्यात् सर्वान्तरत्वादि संसारिणि चिदात्मनि ॥ ११ ॥

करते हैं) इस वचनके अनुसार दूसरेका भी आचारमें आदर नहीं होगा। यद्यपि ब्रह्मवेत्ताकी उक्त स्वेच्छा-आचारसे हानि नहीं होती, पर इतर पुरुषोंकी तो, उससे अवश्य हानि होगी, अतः लोकसंग्रहके लिए स्वेच्छाचार न करना उचित है।

समाधान—यद्यपि ब्रह्मवेत्ताके लिए विधि और निषेध लागू नहीं हैं, तो भी वह विहितका ही आचरण करता है और निषिद्धका त्याग करता है, क्योंकि अनिष्टाचरण दोषसे होता है, शुद्धबुद्धि होनेसे उसकी अनिष्टमें स्वभावतः ही प्रवृत्ति नहीं होती और शुद्धमें स्वतः प्रवृत्ति होती है। यद्यपि उसे इन विहित और निषिद्धोंके आचरण और परिवर्जनसे कोई इष्ट या अनिष्ट फल नहीं होता, तथापि निषिद्धप्रवृत्तिके हेतु दोषोंका अभाव होनेके कारण समीचीन प्रवृत्तिहेतु शुद्धबुद्धिसे उपादेय प्रवृत्ति ही होती है; अनुपादेय नहीं, अतः उक्त शङ्का व्यर्थ है। वासनावश उसकी चेष्टा सदा व्यवस्थित ही रहती है, अतः इस ब्रह्मावस्थानरूप अशनायाद्यतीत आत्मस्वरूपसे भिन्न अविद्याविषय एषणात्रयलक्षण वस्तु आर्त (विनाशी) है, यानी विनाशग्रस्त है, स्वप्न, माया, और मरीचि-उदकके समान असार है, अनुपादेय है, केवल एक आत्मा ही नित्यमुक्त तथा नित्यतृप्त है। इस प्रकार श्रीयाज्ञवल्क्यजीके उपदेशको सुनकर कौषीतकेय कहोल चुप हो गये। इस यथार्थोपदेशसे उनके हृदयमें पूर्ण सन्तोष हो गया ॥ १० ॥

'अशनायादि०' इत्यादि।

शङ्का—यदि आत्मामें ब्रह्मत्वका प्रतिपादन करना ही अभीष्ट है, तो उसीका प्रतिपादन प्रश्नपूर्वक होना चाहिए। 'यत्साक्षाद्' इत्यादि विशेषणोंके कथनका क्या प्रयोजन है?

समाधान—अशनाया आदिसे रहित स्वप्रकाश सर्वात्मक ब्रह्म है, उसके अभेदके योग्य जीवस्वरूपके निर्धारणके लिए उषस्तने 'यत्साक्षाद्' इत्यादि विशेषणसमूह अर्थवान् है, ऐसा कहा है। यहाँपर भी तथोक्त जीवस्वरूपमें ब्रह्मत्वका निश्चय करनेके लिए उक्त सम्पूर्ण विशेषणोंका अनुवाद किया गया है। अशनायादिरहित ब्रह्मस्वरूप ही जीव है। इसको कहे बिना संसारी चिदात्मा जीवमें सर्वान्तरत्व आदि विशेषणोंका संभव नहीं हो सकता, कारण कि संसारदशामें जीव शरीर आदिसे परिच्छिन्न है, यह लोकानुभव-

इत्यभिप्रेत्य तेनोक्तं साक्षादित्यादिकं पुनः ।
अनूद्य सर्वं पप्रच्छ कहोलो ब्रह्मरूपताम् ॥ १२ ॥
त्वमर्थाच्छोधितान्नाऽन्यद्ब्रह्मेत्येतद्विवक्षया ।
उक्तमेवोत्तरं भूय एष इत्याद्यवोचत ॥ १३ ॥

सिद्ध है, ऐसी परिस्थितिमें कोई भी कहे कि जीव सबके भीतर एक ही है अर्थात् हमारा ही जीव सब शरीरोंके भीतर होनेसे सर्वान्तर है, तो उसपर लोगोंको विश्वास नहीं होगा, क्योंकि अपने सुख, दुःख आदिका अपनेको ही अनुभव होता है, दूसरेके सुख, दुःख आदिका अनुभव नहीं होता। यदि एक ही आत्मा होता, तो उसका भी साक्षात्कार हो जाता इत्यादि सांसारिक व्यवहारोंसे आत्म-भेद निश्चितप्राय है। हां, परमात्मा सबके भीतर है, यह कहनेपर किसीको अविश्वास नहीं होता, क्योंकि उसका अनुभव होता नहीं, अतः उसको चाहे जैसा कहे इसमें दृष्टविरोध नहीं होता। जीवका स्वरूप निश्चित नहीं है। हां, इतना ज्ञान तो लोकव्यवहारसे होता है कि शरीरमें जीव अवश्य है, जिसके रहनेसे जीता है और न रहनेसे मर गया, ऐसा व्यवहार होता है। परन्तु उसका स्वरूप कैसा है, यह अज्ञात है। अतएव इसके विषयमें दार्शनिकोंका मत-भेद है, पर जिज्ञासित सबको है। वेदान्तमतके अनुसार आत्मा ब्रह्मस्वरूप है, ऐसा समझानेसे जो ब्रह्मधर्म सर्वान्तरत्वादि हैं, वे सब जीवके भी धर्म हैं, क्योंकि यदि जीव ब्रह्मसे भिन्न नहीं है, किन्तु ब्रह्म ही है, तो सर्वान्तरत्व आदि ब्रह्मधर्म स्वतः जीवके धर्म सिद्ध हो जाते हैं। इसलिए श्रीयाज्ञवल्क्यजीने आत्माके जो विशे-षण उषस्तके प्रति कहे हैं, वे सब कहोलके प्रश्नके प्रतिवचनमें कहे हैं ॥ ११ ॥

'इत्यभिप्रेत्य' इत्यादि। उक्त अभिप्रायसे यानी जीव यदि ब्रह्मस्वरूप न होगा, तो वह सर्वान्तर नहीं हो सकेगा, इस युक्तिसे जीवको मुनिजीने सर्वान्तर कहा, किन्तु ब्रह्मका स्वरूप अभी तक नहीं कहा गया, इस तात्पर्यसे 'साक्षात्' इत्यादि पूर्वोक्त विशेषणोंका अनुवाद कर ब्रह्मके स्वरूपके विषयमें प्रश्न किया कि 'साक्षात्' इत्यादि पूर्वोक्त विशेषणोंसे विशिष्ट आत्मा कौन है?

'त्वमर्थात्' इत्यादि।

शङ्का—यदि कहोल 'तत्' पदके अर्थभूत ब्रह्मको पूछते हैं, तो उत्तरमें 'त्वम्'

पदार्थका निर्देश करनेमें महर्षिका क्या भाव है ? 'एष त आत्मा' इत्यादि उत्तर-वाक्यसे जीवका निर्देश स्फुट है ।

समाधान—शोधित त्वमर्थसे अतिरिक्त ब्रह्म नहीं है, किन्तु त्वमर्थ ही ब्रह्म है, इस इच्छासे पूर्वोक्त ही उत्तर दिया । यदि उससे अतिरिक्त ब्रह्म श्रुतिको अभिप्रेत होता, तो अतिरिक्तका अभिधान सङ्गत होता । 'तत्त्वमसि' इत्यादि श्रुतियोंसे वास्तवमें जीवब्रह्मात्माका ऐक्य है, अतः उसके अनुसार उक्त उत्तर ही समुचित है । अविद्यासे भेदका भान होता है और विद्यासे अभेदका यथार्थ अनुभव होता है ।

शङ्का—विद्या और अविद्यामें विरोध है, इसलिए एक दूसरेकी नाशक है, यह कहना ठीक है, पर अविद्यासे विद्याका ही नाश क्यों नहीं कहते, विपरीतमें क्या विनिगमक है ?

समाधान—अविद्या तमके समान है और विद्या प्रकाशके समान है । तम बाध्य है और प्रकाश बाधक है, यह नियम लोकमें देखते हैं । सूर्यका उदय होनेपर सम्पूर्ण अन्धकारकी निवृत्ति अनेक बार दृष्ट है । अन्धकारके रहनेपर क्या सूर्यका उदय नहीं होता ? अवश्य होता है । यदि अन्धकार बाधक होता, तो सूर्यका उदय ही नहीं होता, किन्तु सूर्योदय प्रतिदिन देखते हैं, इस अनुभवसे जैसे यह निश्चित है कि प्रकाश तमका बाधक ही होता है, बाध्य नहीं, वैसे ही विद्या प्रकाशस्वरूप होनेसे बाधिका है, अविद्या तमःस्वरूप होनेसे बाध्या है, यह दृष्टा-नुसारी नियम है । इसमें अन्य विनिगमककी आवश्यकता नहीं है, विद्या अपने उदयके अनन्तर ही अविद्या और तज्जनित निखिल कार्यको समकालमें ही निवृत्त करती है । विद्या और अविद्याका बाध्यबाधकभाव अनुभवसिद्ध है, फिर भी यदि प्रमाणकी जिज्ञासा प्रबल हो, तो भगवद्वाक्य सुनिये—

'या निशा सर्वभूतानां तस्यां जागर्ति संयमी ।
यस्यां जाग्रति भूतानि सा निशा पश्यतो मुनेः ॥'

अविद्वानोंकी जो निशाके समान ब्रह्मावस्था है, उसमें विद्वान् जागता है और जिस अविद्याके विषयमें प्राणी-मात्र जागते हैं, अर्थात् भेदमय जगत्में व्यवहार करते हैं, वह ब्रह्मज्ञानियोंके लिए रात्रिके समान ही है । यहाँ निशाशब्द मुख्य रात्रिरूप अर्थका वाचक नहीं है, क्योंकि रात्रि विद्वान् और अविद्वान् दोनोंके लिए समान ही है, किन्तु निशाशब्द गौण अप्रकाशरूप अर्थका वाचक है । संसारियोंके लिए ब्रह्मात्मैक्यका भान नहीं होता, इसलिए वह उन्हींकी

क्षुत्पिपासे शोकमोहौ जरामृत्यू इतीदृशैः ।
त्रिभिर्युग्मैर्विशिष्टानां मध्येऽसौ कतमो वद ॥ १४ ॥
यद्यन्यतम एतेषां तस्य न ब्रह्मता तदा ।
एतेष्वनन्तर्गतस्तु न कोऽप्यात्मा जनैर्मतः ॥ १५ ॥
विद्वज्जनानुभूत्यैष क्षुदादेरवभासकः ।
प्रसिद्ध इत्यभिप्रेत्य ब्रह्मत्वेन तमुक्तवान् ॥ १६ ॥

रात्रि है, ज्ञानियोंकी नहीं । जगत्का भान ज्ञानियोंको नहीं होता, इसलिए वह रात्रि ब्रह्मज्ञानियोंकी है ।

शङ्का—भान क्यों नहीं होता ?

समाधान—विद्यासे अविद्या और तत्कृत द्वैतका नाश हो जाता है, अतः उसका भान नहीं होता । जैसे भ्रान्तको शुक्तिरजतका भान होता है, पर अभ्रान्तको नहीं होता, वैसे ही प्रकृतमें भी समझना चाहिए ।

शङ्का—ज्ञानियोंका जैसे 'अहं ब्रह्म' यह व्यवहार होता है, वैसे ही अन्य व्यवहार क्यों नहीं होता ?

समाधान—हां, व्यवहार होता है, पर बाधित होता है । भ्रान्तिज्ञ पुरुष भी भ्रमकालिक व्यवहारको करता है, पर उसको समीचीन नहीं मानता ॥ १३ ॥

'क्षुत्पिपासे' इत्यादि । क्षुत् (भूख), पिपासा (प्यास)—ये दोनों धर्म प्राणके हैं, शोक और मोह—ये दोनों धर्म मनके हैं तथा जरा और मृत्यु—ये दो धर्म शरीरके हैं । दो दो जोड़ोंका तीन त्रिक है । इन विशेषणोंसे विशिष्ट तीनोंमें कौन आत्मा है, क्या प्राण आत्मा है या मन अथवा शरीर आत्मा है? स्पष्ट कहिये कि अमुक आत्मा है । भाव यह है कि यदि उक्त तीनोंमें से किसी एकको आत्मा कहेंगे, तो वह ब्रह्माभेदयोग्य नहीं हो सकेगा ? यदि इन तीनोंसे अतिरिक्तको आत्मा कहेंगे, तो वह लोकमें प्रसिद्ध नहीं है, और जो प्रसिद्धार्थक 'एष' शब्दसे आत्माका निर्देश किया गया है, वह असङ्गत हो जायगा, यों उभयतः पाशारज्जु है ॥ १४ ॥

'यद्यन्यतम' इत्यादि । इसका अर्थ ऊपर कह चुके हैं ॥ १५ ॥

'विद्वज्जना०' इत्यादि । विद्वज्जनोंके (तत्त्वज्ञानियोंके) अनुभवके अनुसार 'एष' इस प्रत्यक्षार्थक शब्दसे आत्माका श्रीयाज्ञवल्क्यजीने निर्देश किया है । यद्यपि संसारियोंको वह प्रत्यक्ष नहीं है, तथापि अपनी क्षुधा, पिपासा आदिका साक्षी

अत्येति योऽशनायादीन्विचारेण निरूपणे।
क्षुदादिसाक्षी तस्याऽस्य ब्रह्मत्वं केन बाध्यते ॥ १७ ॥
नन्वेक आत्मा मूढानां विदुषां चेति ते मतम्।
उक्तोर्मिषट्कातीतत्वं तद्बन्धश्चाऽस्य तत्कथम् ॥ १८ ॥

आत्मा प्राण आदिसे भिन्न निश्चित है, इसलिए स्वदृष्टिसे 'एष' शब्द द्वारा उसका निर्देश समुचित ही है ॥ १६ ॥

'अत्येति' इत्यादि।

शङ्का—क्षुधा आदिका साक्षी तो प्रसिद्ध है, परन्तु वह ब्रह्म कैसे हो सकता है? प्राणादि अचेतन होनेसे साक्षी नहीं हो सकते, इसलिए उससे अतिरिक्त जीवात्माको साक्षी कह सकते हैं, परन्तु वह ब्रह्मस्वरूप नहीं हो सकता, ब्रह्म सुख, दुःख आदि शून्य और सर्वव्यापक है। जीव सुखादिका भोक्ता एवं प्रतिशरीर भिन्न है, इसलिए ब्रह्माभेदयोग्य नहीं है।

समाधान—अशनायादिशून्य साक्षी भी है, क्योंकि अशनायादिरहित चेतन अशनायादिका साक्षी माना जाता है। लोकमें भी जिसपर अभियोग न हो तथा वहांपर उपस्थित हो और समझदार हो, वही साक्षी माना जाता है। यदि अभियुक्त हो, तो अन्य योग्यता रहनेपर भी साक्षी नहीं माना जाता। इसी तरह क्षुधादि-शून्य क्षुधा आदिका साक्षी है।

शङ्का—लोकमें साक्षीका उक्त स्वभाव ही है, इसमें सन्देह नहीं है, पर प्रकृतका साक्षी तो क्षुधा आदिसे शून्य नहीं है, क्योंकि 'अहं क्षुधितः' इत्यादि व्यवहारसे आत्मामें क्षुधा आदिका भान ही होता है।

समाधान—यह प्रतीति आत्मामें प्राणादिधर्मका आरोप कर होती है, जैसे शरीरधर्म गौरत्व श्यामत्व आदिके आरोपके कारण 'अहं गौरः श्यामः' इत्यादि प्रतीति होती है, वैसे ही उक्त प्रतीति भी पारमार्थिक नहीं होती। अपारमार्थिक प्रतीति वस्तुस्वरूपकी निर्णायक नहीं मानी जाती, यहाँपर विचार करनेसे यही सिद्ध होता है कि क्षुधादि और उसके अभावादिका साक्षी जो है, वह वस्तुतः उक्त धर्मोंसे शून्य है, लोकमें जैसा साक्षी मानते हैं, वैसा ही प्रकृतमें भी साक्षी मानते हैं, उससे विपरीत नहीं, अतः प्रकृत साक्षीमें ब्रह्मत्वप्राप्तिका बाध किससे करोगे? अर्थात् किसीसे नहीं ॥ १७ ॥

'नन्वेक' इत्यादि। विद्वानों तथा मूढ़ोंमें आत्मा एक ही है, भिन्न-भिन्न नहीं है,

अविचारविचाराभ्यां यथा सर्पत्वरज्जुते ।
तथाऽऽत्मन्यपि संसारभावाभावविवीक्ष्यताम् ॥ १९ ॥

यह आपका (अद्वैतवेदान्तीका) मत है और इस अर्थमें 'नान्योऽतोऽस्ति द्रष्टा' इत्यादि श्रुतिको प्रमाण देते हैं। ऐसी परिस्थितिमें उक्त जो छः उर्मियाँ हैं, वे बाधित होंगी—क्षुधा, पिपासा, शोक, मोह, जरा, मृत्यु ये ही छः उर्मियाँ यहाँपर कहीं गई हैं। यद्यपि भास्कर आचार्यने जायते, अस्ति, विवर्द्धते, विपरिणमते, अपक्षीयते, विनश्यति ये छः उर्मियाँ कही हैं, तथापि ये सभी देह आदिके ही धर्म हैं। उर्मिशब्द तरङ्गका पर्याय है, जैसे जलमें एक तरङ्गके बाद दूसरा तरङ्ग होता ही रहता है, तरङ्गशून्य जल कभी नहीं रहता, वैसे ही ये अवस्थाएँ जड़में निरन्तर होती रहती हैं, इनसे कभी जड़ पदार्थ शून्य नहीं रह सकते, इनका जड़ पदार्थोंके साथ तादात्म्य सम्बन्ध है। जैसे जलस्थ पुरुषोंका तरङ्गोंसे सतत अभिघात होता है, वैसे ही शरीरस्थ आत्माओंका भी इन उक्त तरङ्गोंसे सदा अभिघात होता है। जैसे जलतरङ्गोंके अभिघातसे बचाव जलसे बाहर आनेपर ही हो सकता है अन्यथा नहीं, वैसे ही उक्त उर्मियोंसे बचाव देहाभिमानके छोड़नेपर ही हो सकता है, दूसरे उपायसे नहीं। अब प्रकृतमें प्रश्न यह होता है कि अचेतन प्राणादिमें क्षुधा, पिपासा आदि हो नहीं सकते और रहनेमें न प्रमाण ही है। 'अहं क्षुधितः' इत्यादि प्रतीतियोंसे आत्मामें ही उक्त धर्मकी प्रतीति होती है। यदि वही ब्रह्म है, तो उक्त ब्रह्म उर्मियोंसे सदा परे है, इस प्रकार एक ही आत्मामें उक्त उर्मिरहितत्व और उर्मिसहितत्व जो बन्ध है, ये दोनों परस्पर विरुद्ध धर्म कैसे रह सकेंगे? यदि आत्मभेद होता, तो उक्त बन्ध मूढात्माओंमें है और तद्रहितत्व विद्वानोंके आत्मामें है, ऐसा मानकर परिहार हो सकता, जैसे कि तार्किकोंके मतमें कहा जाता है। पर आपके मतसे तो एक ही आत्मा है, इसलिए उक्त परिहारका यहाँ सम्भव ही नहीं है ॥१८॥

'अविचार०' इत्यादि। जैसे रज्जुत्व और सर्पत्व ये दोनों धर्म परस्पर विरुद्ध हैं, फिर भी रज्जुमें सर्पभ्रमकालमें भ्रान्तको सर्पत्वकी प्रतीति होती है और अभ्रान्त पुरुषको रज्जुत्वकी प्रतीति होती है, यह लोकमें बार-बार देखा जाता है, वैसे ही एक ही आत्मामें संसारी पुरुषोंकी अपेक्षा उक्त बन्धकी प्रतीति होती है और तत्त्वज्ञानियोंके लिए वह सर्वथा उक्त बन्धसे शून्य प्रतीत होता है, इसमें आश्चर्य क्या? वस्तुतः विरुद्ध धर्म एकमें अधिकारीके भेदसे उक्त न्यायसे रहते हैं ॥१९॥

क्षुत्पिपासे प्राणधर्मौ शोकमोहौ तु मानसौ ।
जरामृत्यू देहधर्मावात्मधर्मो न कश्चन ॥ २० ॥
प्राणसञ्चारबाहुल्याद् गमनादिश्रमे सति ।
क्षुत्पिपासाजनिस्तेन प्राणधर्मत्वमेतयोः ॥ २१ ॥
इष्टस्य वस्तुनोऽसिद्धौ चेतसो याऽनवस्थितिः ।
स शोको मानसो धर्मो मोहश्च विषयभ्रमः ॥ २२ ॥

'क्षुत्पिपासे' इत्यादि ।

शङ्का—यदि अशनाया आदि आत्मधर्म नहीं हैं, तो वे किसके धर्म हैं ?

समाधान—भूख और प्यास—ये प्राणके धर्म हैं, शोक और मोह—ये दोनों मनके धर्म हैं तथा जरा और मृत्यु—ये दो देहके धर्म हैं। इनमें कोई भी आत्माका धर्म नहीं है ॥ २० ॥

'प्राणसञ्चार०' इत्यादि । चलन आदि कार्योंमें प्राणकी गति अधिक होती है, अतएव श्रम भी होता है, इस कारण भूख, प्यास अधिक लगती है । इसलिए यह सिद्ध होता है कि वे धर्म प्राणके हैं और प्राणने यह प्रश्न किया था कि 'किम्मेऽन्नम्'; इसका उत्तर दिया गया है कि जो कुछ कुत्ता, कीट, पतङ्ग आदि हैं, वह सब तुम्हारा अन्न है । जलके बिना जो न जी सकें, वे प्राणी हैं । जलके बिना वृक्ष आदि भी नहीं रह सकते, इसलिए वे भी प्राणी माने जाते हैं । उक्त धर्म प्राणके हैं, इसमें श्रुति और अनुमान दोनों प्रमाण हैं ॥ २१ ॥

शोक और मोहशब्दोंके अर्थोंको स्फुट करते हुए ये दोनों मनके धर्म हैं, इसका प्रतिपादन करते हैं—'इष्टस्य' इत्यादिसे । जिस वस्तुको जो पुरुष चाहता है उसकी अप्राप्तिसे मनमें जो अरति यानी व्यग्रता या चाञ्चल्यविशेष प्राप्त होता है, वही शोक कहलाता है । लोकमें इष्टवियोगजन्य दुःखावस्थाविशेषको शोक कहते हैं, यह अनुभवैकवेद्य और सर्वप्रसिद्ध है । इष्ट, अनिष्ट आदि विषयोंमें अनिष्टत्व, इष्टत्व आदि-ज्ञानको भ्रम कहते हैं, यह भी सबको प्रसिद्ध ही है । प्रकृतमें अद्वयमें सद्वय-ज्ञान मोह है, यह अज्ञानका कार्य है, अतएव अज्ञानात्मक है ।

शङ्का—अशनाया और पिपासाका श्रुतिमें समाससे निर्देश किया गया है और दूसरोंका असमाससे, इसमें क्या तात्पर्य है ?

समाधान—दोनों प्राणके धर्म हैं और दोनोंका कार्य शोक है, इसलिए उनका समाससे निर्देश किया गया है ।

जरा देहस्य शैथिल्यं मृत्युः प्राणवियुक्तता ।
ते सर्वेऽप्यात्मनि भ्रान्त्या कल्पिता व्योमनैल्यवत् ॥२३॥

शङ्का—शोक और मोह भी तो एक मनके ही धर्म हैं तथा उन दोनोंसे एक दुःख कार्य्य ही होता है फिर उनका अशनायापिपासाके समान समाससे निर्देश क्यों नहीं किया गया ?

समाधान—दोनों एकके ही धर्म हैं, यह कहना ठीक है, पर दोनोंका कार्य एक नहीं है । शोकका कार्य है—प्रवृत्ति और मोहका कार्य्य है—अनर्थप्राप्ति, यों भिन्न कार्य्य होनेसे असमस्त पदसे उनका निर्देश किया गया है ॥ २२ ॥

जरा और मृत्युशब्दके अर्थोंको स्फुट करते हैं—'जरा देहस्य' इत्यादिसे ।

जिस अवस्थासे देहमें शिथिलता होती है, केश श्वेत हो जाते हैं और त्वचा लटक जाती है, उसीको जरा कहते हैं । यही वृद्धावस्थासे भी प्रसिद्ध है । शरीर और प्राणके वियोगको मृत्यु कहते हैं । यह लोकमें प्रसिद्ध है, इसलिए इसकी विशेष व्याख्या करनेकी आवश्यकता नहीं है ।

शङ्का—'अहं बुभुक्षितः, मुग्धः, वृद्धः' इत्यादि प्रतीति आत्मामें क्यों होती है ? 'प्राण भूखा है, मन मुग्ध है, देह वृद्ध है' ऐसी प्रतीत होनी चाहिए ।

समाधान—ठीक है, जो विवेकी हैं, उनको वैसी ही प्रतीति होती है; किन्तु जो भ्रान्त हैं, उनको भ्रान्तिसे कल्पित ये सब धर्म आत्मामें प्रतीत होते हैं । जैसे वस्तुतः आकाश काला नहीं है, किन्तु भ्रान्तिसे आकाश नीला है, ऐसी प्रतीति लोकमें प्रसिद्ध है, वैसे ही प्रकृतमें भी समझना चाहिए ।

अशनाया, पिपासा आदि तो चेतनके ही धर्म हैं, ऐसा मानना चाहिए, कारण ये चेतनमें ही प्रतीत होते हैं, अचेतनमें नहीं । यदि इन्हें अचेतनमें मानेंगे, तो घट आदिको भी भूख, प्यास आदि लगेंगे ।

समाधान—अचेतनमात्रके उक्त धर्म हैं, ऐसा तात्पर्य्य नहीं है; किन्तु चेतनसंसृष्ट अचेतनके धर्म हैं, ऐसा तात्पर्य है ।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—यदि चेतनके उक्त धर्म माने जायँ, तो श्रुतिविरोध होगा । 'असङ्गो ह्ययं पुरुषः' (यह पुरुष असङ्ग है) इस श्रुतिसे आत्मामें किसी धर्मका संसर्ग नहीं है, अन्यथा आत्माका मोक्ष ही असम्भव हो जायगा । आरोपित धर्मोंकी निवृत्ति

यः स्वकारणसंसर्गः क्षुदादेरत्ययो मतः।
अनात्यन्तिकरूपत्वात् सोऽत्ययोऽत्र न गृह्यते ॥ २४ ॥
तत्कारणनिषेधो यः स्वमहिम्नैव वस्तुनः।
तमत्ययं मोक्षविधौ तद्विद्वांसः प्रचक्षते ॥ २५ ॥

तो होती है, पर स्वाभाविक धर्मोंकी निवृत्ति कभी नहीं होती। हमारे मतसे तो आत्माके अज्ञानसे उक्त धर्मोंकी आत्मामें प्रतीति और उसके यथार्थ ज्ञानसे मुक्ति होती है; यह स्पष्ट मार्ग है ॥ २३ ॥

'यः स्वकारण०' इत्यादि।

शङ्का—कार्य्यका कारणमें नाश अत्यय कहा जाता है। यदि आत्मामें उक्त धर्मोंका अत्यय होता है, ऐसा कहते हो, तो उक्त धर्म उसमें अपरिहार्य्य हैं, अन्यथा अत्यय भी उक्त असङ्ग श्रुतिके अनुसार आत्मामें नहीं रह सकता।

समाधान—अत्यय दो प्रकारका है—एक आत्यन्तिक और दूसरा अनात्यन्तिक। अन्तिम अत्यय लोकमें प्रसिद्ध है, किन्तु वह यहां विवक्षित नहीं है, यहां प्रथम अत्यय विवक्षित है ॥ २४ ॥

'तत्कारण०' इत्यादि। यहां तत्पदसे क्षुधा और पिपासा विवक्षित हैं, इनका कारण प्राण है, उसका अत्यय प्रतिपिपादयिषित है। कारणके अत्ययके बिना कार्य्यका आत्यन्तिक अत्यय नहीं हो सकता। 'अप्राणो ह्यमनाः शुभ्रः' इत्यादि श्रुतियोंसे प्राण आदिका अत्यन्त असङ्ग आत्मामें सुना गया है, अतः मोक्ष-प्रतिपादनके अवसरमें मोक्षवेत्ता विद्वान् प्राणासंसर्गको ही उक्त धर्मोंका आत्यन्तिक अत्यय कहते हैं।

शङ्का—प्राणका अत्यय न कहकर अशनायादिका अत्यय क्यों कहा ?

समाधान—उक्त धर्मोंके अत्यन्त अत्ययका बोध करनेके लिए ऐसी उक्ति है। कार्य्यका अत्यन्त अत्यय कारणके अत्ययसे ही होता है, अन्यथा नहीं। अतः अर्थतः प्राणात्ययका भी बोध हो ही जाता है। अशनायाशब्दसे अशनायाके हेतु प्राणका ही ग्रहण उपक्रमके अनुसार उचित है। उपक्रममें 'मृत्युनैवेदमावृतमासीत्', 'कोऽसौ मृत्युः अशनाया' इत्यादि कहा गया है, यहां कारण लक्ष्य है, इसके अनुसार मृत्युसे कारण आवृत था, ऐसा कहा गया है।

शङ्का—अशनाया आदिसे लक्षित कारण कौन है ? क्या अवान्तर कारण या मूल कारण विवक्षित है। सृष्टिका अवान्तर कारण प्राणात्मा है और मूलकारण अज्ञान है।

प्राणहेतुस्तमः प्राणधर्माभ्यामुपलक्ष्यते ।
सूत्रात्मा शोकमोहाभ्यां जरया मृत्युना विराट् ॥ २६ ॥

समाधान—अनिर्वचनीय अज्ञानोपाधिक ईश्वर अशनाया आदि धर्मवान् यहाँ अशनायादि शब्दसे लक्षित है, अतः अशनाया आदिकी मूल कारणमें लक्षणा है, सबका मूल कारण उक्त ईश्वर ही है।

शङ्का—ईश्वर तो प्राप्तव्य है, अतएव उसका अत्यय असम्भव है। इस परिस्थितिमें अशनाया आदिका भी अत्यय अशक्य है, क्योंकि कारणके अत्ययके बिना कार्यका आत्यन्तिक अत्यय नहीं हो सकता, यह आप कह ही चुके हैं, फिर लक्षणा द्वारा कारणका ग्रहण करनेसे क्या प्रयोजन ?

समाधान—निरुपाधिक ईश्वर नित्यप्राप्त है, किन्तु अज्ञानसे अप्राप्त कहा जाता है। जब ज्ञानसे अज्ञान दूर हो जाता है, तब वह प्राप्त समझा जाता है; अतः ईश्वरोपाधिभूत अज्ञानके अत्ययसे अज्ञानसे उपहित ईश्वरका भी अत्यय माना जाता है; अतएव उसके कार्य अशनायादिका अत्यय सिद्ध होता है।

शङ्का—वृत्तिरूप ज्ञान भी तो अज्ञानका कार्य ही है, अतः उक्त ज्ञान अज्ञान और अज्ञान-कार्यका निवर्तक नहीं हो सकता।

समाधान—अज्ञान और अज्ञानके कार्यको विषय न करनेवाला वृत्तिरूप ज्ञान अज्ञानका निवर्तक होता है, ऐसा अद्वैत-वेदान्ती मानते हैं, इस प्रकार तत्त्वज्ञानसे अज्ञान और उसके कार्यकी निवृत्ति हो जानेपर अज्ञान और अज्ञान-कार्य अशनाया आदिका सम्बन्ध आत्मामें कैसे रह सकता है ?॥ २५ ॥

'प्राणहेतु०' इत्यादि। जैसे अशनाया और पिपासासे लक्षणा द्वारा मूलकारण प्राणहेतु तम विवक्षित है, वैसे ही शोक और मोहसे उनका कारण सूत्रात्मा विवक्षित है एवं जरा आदिसे उनका कारण विराट् विवक्षित है। भाव यह है कि 'सोऽग्निरभवद्' इत्यादि श्रुतिसे वाग् आदि इन्द्रियाँ अग्नि आदि कारणरूप हैं, यह ज्ञात होता है। कारणके प्रत्ययसे ही कार्यका अत्यन्त अत्यय होता है, अन्यथा नहीं। विद्याप्रकरणस्थ उद्गीथ उपासनाका फल क्रमशः मुक्तिकी प्राप्ति है। जबतक वागादिका अत्यय नहीं होगा, तबतक मुक्ति नहीं हो सकती। यह तो संभव है नहीं कि कारणके अस्तित्व-कालमें कार्यका अत्यय हो जायगा। अतः वागादिका स्वकारणापत्ति द्वारा कारणका ध्वंस होनेपर ध्वंस हो जाता है; इस प्रकार जब कार्यमात्रकी निवृत्ति हो जाती है, तब नित्यसिद्ध आत्मस्वभाव मोक्ष अभिव्यक्त होता है। जो वागादि इन्द्रियोंका

तमः सूत्रं विराजं च योऽत्येत्यात्मा स्वयंप्रभः ।
असङ्गस्तत्परं ब्रह्म साक्षादित्यादिलक्षणम् ॥ २७ ॥
यथा विशुद्धमाकाशं सति वाऽसति वा मले ।
नीहारादौ तथैवाऽऽत्मा कार्यकारणवस्तुनि ॥ २८ ॥
परमात्मस्वभावोऽयं कहोलाय प्रपञ्चितः ।
तद्बोधसाधनं सर्वकर्मत्याग इहोच्यते ॥ २९ ॥

लय कहा गया है, उसका तात्पर्य कारणात्ययसे कार्यका आत्यन्तिक अत्यय होता है, यह बतलानेके लिए है। उद्गीथोपासनाके समान ब्रह्मविद्याप्रकरणस्थ अन्य उपासनाएँ भी कारणके अत्ययसे कार्यके अत्यन्त अत्ययकी द्योतिका हैं। मूल कारणके अत्ययसे सूत्रका अत्यय होता है और सूत्रके अत्ययसे विराट्का अत्यय होता है।

शङ्का—शोक और मोह आत्माके धर्म नहीं हैं, यह कहना ठीक है, किन्तु जैसे आनन्द आत्मका धर्म नहीं है, परन्तु आत्मस्वरूप माना जाता है, वैसे ही शोक, मोह आदि आत्मस्वरूप ही हैं, ऐसा मानें, तो क्या आपत्ति है ?

समाधान—आपत्ति यह है कि अन्वय-व्यतिरेकसे अज्ञानात्मक ही शोकादि ज्ञात होते हैं, अतः रज्जुसर्पवत् आत्मामें उक्त धर्म अध्यस्त हैं, वास्तविक नहीं हैं। आत्मज्ञानसे कार्यकारणस्वरूप अज्ञानादिका नाश होनेपर केवल एक आत्मा ही अवशिष्ट रह जाता है ॥ २६ ॥

'तमः सूत्रम्' इत्यादि। जो स्वयंप्रकाश आत्मा मूल कारण तम (अज्ञान) और उसके कार्य सूत्र एवं सूत्रकार्य विराट्—इन सभीका अत्यय करता है, वही असङ्ग (सब विकारोंसे रहित) 'साक्षात्' इत्यादि लक्षणसे लक्षित परब्रह्म है ॥२७॥

स्वभावतः आत्मा तीनों कालोंमें असङ्ग है, यह दृष्टान्त द्वारा स्फुट करते हैं—'यथा' इत्यादिसे।

जैसे कोहरे आदि मलके रहने या न रहनेपर भी आकाश सदा विशुद्ध ही रहता है, कोहरे आदिके सम्बन्धसे आकाशमें मलका वास्तविक असर कुछ नहीं पड़ता, वैसे ही आत्मा शोकादि मलके सद्भाव या असद्भाव दशामें सदा शुद्ध ही रहता है। अध्यस्त संसारधर्मसे आत्मामें वास्तविक कुछ सम्बन्ध नहीं होता, कार्यकारणात्मक अनात्मपदार्थ अप्रकाशात्मक जड़स्वरूप होनेसे मल कहे जाते हैं ॥ २८ ॥

'परमात्म०' इत्यादि। 'साक्षात्' इत्यादिसे उक्त लक्षणसे लक्षित परमात्मस्वभावका

उत्पन्नसम्यग्ज्ञानस्य संन्यासो लक्षणं यतः ।
साधनं च तदुत्पत्तौ संन्यासस्तत्र गम्यताम् ॥ ३० ॥

श्रुतिः—एतं वै तमात्मानं विदित्वा ब्राह्मणाः पुत्रैषणायाश्च वित्तैषणायाश्च लोकैषणायाश्च व्युत्थायाथ भिक्षाचर्यं चरन्ति ।

ब्रह्मात्मनोर्यदेकत्वं ब्राह्मणद्वयनिश्चितम् ।
एतं तमितिशब्दाभ्यां तदैकात्म्यमनूद्यते ॥ ३१ ॥

श्रीयाज्ञवल्क्यजीने कहोलके प्रति विशेषरूपसे प्रतिपादन किया। अब उक्त ब्रह्मके यथार्थ ज्ञानकी उत्पत्तिमें कारण सब कर्मोंके त्यागको (संन्यासको) कहते हैं ॥२९॥

'उत्पन्न०' इत्यादि। यहाँपर विद्यासाधन और विद्वान्‌का लक्षण—इन दोनोंका प्रतिपादन करना अभीष्ट है, संन्यास भी उभयस्वरूप है। जिस पुरुषरत्नको आत्माका समीचीन ज्ञान हो गया है, उसका लक्षण संन्यास है। कर्म फलके लिए किया जाता है। जब ज्ञानी ऐहिक और आमुष्मिक सम्पूर्ण फलोंसे वीतराग हो जाता है; तब प्रयोजनके अभावसे कर्मोंका त्याग कर देता है, अतः संन्यास ज्ञानीका लक्षण है। और आत्मज्ञानकी उत्पत्तिमें संन्यास साधन भी है। साधनसंपत्तिमें वैराग्य मुख्य है। अनभिसन्धिपूर्वक कर्मोंके अनुष्ठानसे चित्तशुद्धि होती है और उसके द्वारा ज्ञानकी उत्पत्ति होती है। इसलिए उसे ज्ञानसाधन कहना भी समुचित ही है ॥ ३० ॥

'ब्रह्मात्मनो०' इत्यादि। ब्रह्म और आत्मा—ये दोनों एक हैं, यह बात उषस्त और कहोल—इन दो ब्राह्मणोंसे निश्चित हो चुकी है। 'तम्' और 'एतम्'—इन दोनों शब्दोंसे उन्हीं दोनों ब्रह्म और आत्माके ऐकात्म्यका (अभेदका) अनुवाद किया गया है। दोनों ब्राह्मणोंसे दोनोंके प्रति भिन्न-भिन्न आत्माका उपदेश नहीं किया गया है और दोनों उपदेशोंमें ब्रह्मात्माका अभेद कहा गया है। इस श्लोकमें संन्यासका विधान करनेके लिए फिर उसी ऐक्यका अनुवाद किया गया है। श्रुति 'तत्' पदसे त्वमर्थका अनुवाद कर एतत्पदार्थ ब्रह्मके साथ तत्पदार्थके सामानाधिकरण्यका बोधन करती है, अथवा तत्पदार्थ ब्रह्म है, एतच्छब्दका अर्थ 'त्वम्' है। पूर्वकल्पकी अपेक्षा इस कल्पमें 'तत्' शब्द प्रसिद्धार्थक ही है। 'तत्त्वमसि' इस श्रुतिमें 'तत्' शब्दार्थ ब्रह्म है, यह सब वेदान्तोंमें प्रसिद्ध है और 'एतत्' यह शब्द जीवपरक है, यह व्याख्या उत्तम है ॥ ३१ ॥

अत्येति योऽशनायादीन् स आत्मेति गिरोच्यते ।
तमात्मानं विदित्वाऽथ व्युत्तिष्ठन्त्येषणात्रयात् ॥ ३२ ॥

'अत्येति' इत्यादि । अशनाया आदि धर्म सांसारिक धर्मोंका उपलक्षण है । अर्थात् जो संसार-धर्मोंसे अतीत है, वह आत्मा है। उक्त धर्मोंसे अतीत ब्रह्म ही है, दूसरा नहीं है, इसलिए ब्रह्म आत्मा है, यह स्पष्ट शब्दसे कहा गया है । उस आत्माको (ब्रह्मात्माको) न जानकर विद्वान् एषणात्रयसे यानी पुत्रैषणा, वित्तैषणा और लोकैषणासे व्युत्थित होकर भिक्षाचरण करते हैं । भिक्षाचरणका तात्पर्य्य संन्यासमें है यानी संन्यासका ग्रहण करते हैं। यद्यपि ब्रह्मचारी आदि भी भिक्षाका ग्रहण करते हैं, पर सदा नहीं करते, क्योंकि समावर्तनोत्तर भिक्षाचरण समाप्त हो जाता है । संन्यासीके लिए आजीवन भिक्षाका विधान है, इसलिए संन्यासी भिक्षु कहे जाते हैं । 'भिक्षुः परिव्राट् कर्मन्दी पाराशर्यपि मस्करी' इस अमरकोशकी भी सम्मति है । उषस्त द्वारा विशेष्य उक्त है और कहोल द्वारा विशेषण उक्त है। इस विशेषणविशेष्यभावसे प्रत्यगात्मामें ब्रह्मत्वका ज्ञान होनेपर जीवके अज्ञानका ध्वंस हो जाता है, इसीसे तज्जनित बन्धकी निवृत्ति फलित होती है ।

शङ्का—विशेषणविशेष्यभाव माननेसे नीलोत्पलमें जैसे नील और उत्पल दो पदार्थोंका भान होता है, अखण्डका नहीं, वैसे ही प्रकृतमें भी अखण्डार्थका भान नहीं होगा, अतः अद्वैत ब्रह्म सिद्ध नहीं होगा ?

समाधान—घटाकाश और महाकाशमें विशेषणविशेष्यभाव माननेपर भी जैसे केवल घट ही भिन्नरूपसे प्रतीत होता है और आकाश अखण्डरूपसे ज्ञात होता है, वैसे ही प्रकृतमें भी केवल विशेषणमात्र भिन्न है, तदुभयात्मा एक ही है । विशेषण भी अज्ञानसमानकालिक है । अज्ञानके नाशके बाद वाक्यसे अखण्डार्थका ज्ञान होता है, क्योंकि उस समय विशेषणकी सत्तामें कुछ प्रमाण नहीं है ।

शङ्का—उषस्त ब्राह्मण द्वारा उक्त आत्मा विशेष्य है और कहोल द्वारा उक्त विशेषण है, इसमें क्या विनिगमक है ? विपरीत ही क्यों न कहा जाय ?

समाधान—'साक्षात्' इत्यादि सब विशेषण उषस्त द्वारा कथित आत्मामें कहे गये हैं और अशनाया, पिपासा आदि कहोलब्राह्मणमें जो कहे गये थे, वे भी उसमें हैं, इसलिए यह पृथक् नहीं है ॥ ३२ ॥

ब्रह्मप्रश्नेन पृष्टे ते तद्बोधफलसाधने।
इति मत्वोत्तरत्वेन व्युत्थानद्वयमुच्यते ॥ ३३ ॥
पूर्वं विदित्वा पश्चात्तु व्युत्थायेत्यन्वयाच्छ्रुतात्।
विद्वत्संन्यास आभाति ब्रह्मबोधफलात्मकः ॥ ३४ ॥

'ब्रह्मप्रश्नेन' इत्यादि।

शङ्का—उक्त दो प्रश्न आत्ममात्रविषयक हैं, अतः उसीका उत्तर देना आवश्यक है। ब्रह्मज्ञान और उसके साधनका प्रश्न नहीं है, इसलिए साधनका (उपायका) प्रदर्शन अनावश्यक है।

समाधान—ब्रह्मशब्दसे ब्रह्मबोध (फल) और साधन—ये दोनों पूछे गये हैं, ऐसा मानकर उसके उत्तररूपसे दो प्रकारका व्युत्थान कहते हैं ॥ ३३ ॥

'पूर्वम्' इत्यादि। 'विदित्वा व्युत्थाय' ऐसा श्रौत पाठक्रम है, इसके अनुसार यह अर्थ होता है कि प्रथम आत्मज्ञान और तदनन्तर संन्यास। यह विद्वान्‌का लक्षण-भूत स्वभाव है। इसीको ब्रह्मबोधफलात्मक संन्यास कहते हैं। यह यथाश्रुत यानी पाठक्रमानुसारी अर्थ है। यहाँ वेदन दो प्रकारका है—एक तत्त्वसाक्षात्कार और दूसरा प्रयोजक ज्ञान। प्रथम पक्षमें साक्षात्कारसे जो व्युत्थान होता है, वह आत्मस्वरूपके ज्ञानके बाद होता है। वह ब्रह्मस्वरूपसे अवस्थानस्वरूप है। इसमें विधि नहीं हो सकती, कारण कि अद्वैतात्माके साक्षात्कारके बाद कार्यके साथ अज्ञानका नाश हो जाता है, अतः जब द्वैतमात्रकी निवृत्ति होनेसे अधिकारी आदिका ज्ञान ही नहीं होता, तब विधिकी क्या सम्भावना ? विधि द्वैतभानकालमें ही होती है, अन्यत्र नहीं। द्वितीय पक्षमें साङ्गवेदाध्ययनके कर्ताके प्रति संन्यासपूर्वक श्रवण आदिके प्रयोजक शब्दजन्य बुद्धि यदि 'विदित्वा' शब्दसे कही जाती है, तो साक्षात्कारके लिए संन्यासविधि समुचित है।

शङ्का—विधिबोधक लिङ् आदि पद यहाँ नहीं हैं, इसलिए यहाँ विधि कैसे हो सकती है ?

समाधान—यद्यपि इसमें विधि नहीं हैं, तथापि जैसे बाल्य और मौनमें विद्यासहकारितारूपसे विधि मानी जाती है, वैसे ही इसमें भी विधि मानना उचित है। वहाँपर 'तिष्ठासेत्' यह विधि स्फुट है ॥ ३४ ॥

व्युत्थायाऽथ विदित्वेति व्यत्ययेनाऽऽर्थिकान्वयात् ।
सिद्धो विविदिषात्यागः स्पष्टः श्रुत्यन्तरेऽप्यसौ ॥ ३५ ॥
स्वात्मलोकं स्वमिच्छन्तः प्रव्रजन्तीति वक्ष्यति ।
त्यागेनैकेऽमृतत्वं तु प्राप्ता इत्यपरा श्रुतिः ॥ ३६ ॥

'व्युत्थायाऽथ' इत्यादि । 'पाठक्रमादार्थक्रमो बलीयान्' (पाठक्रमसे अर्थ-क्रम बलवान् होता है) यह न्याय शास्त्रमें प्रसिद्ध है । 'अतएव 'अग्निहोत्रं जुहोति', 'यवागूं पचति' इसका यह अर्थ होता है कि अग्निहोत्र करे और यवागूका पाक करे । दोनोंको एक मनुष्य एक समयमें नहीं कर सकता, अतः क्रमकी अपेक्षा होती है कि प्रथम किसको करना चाहिए ? उपस्थित श्रौत क्रमका त्याग कर अनु-पस्थित अन्य क्रमकी कल्पनामें प्रमाण नहीं है, इसलिए श्रुत क्रमके अनुरोधसे पूर्वमें अग्निहोत्र, पश्चात् यवागूका पाक करे, यह बोध होता है । पर इसमें अग्निहोत्र किस द्रव्यसे करे, यह आकाङ्क्षा बनी रहती है और यवागूपाकका क्या प्रयोजन है, यह भी आकाङ्क्षा रहती है, इनकी निवृत्तिके लिए यह कहना पड़ेगा कि जहाँ अग्निहोत्रके द्रव्यका उपदेश न हो, वहाँ आज्य लेना चाहिए और जिस कर्मका फल नहीं कहा गया हो, वह अदृष्टके लिए है, अतः यवागूपाक अदृष्टार्थ है । परन्तु ये दोनों अनन्यगतिक होते हैं, अतः अर्थक्रमके अनुसार पहले यवागूपाक करना और तदनन्तर अग्निहोत्र करना चाहिए, ऐसा माननेपर अग्निहोत्रके साधनकी आकाङ्क्षाकी निवृत्ति यवागूसे हो जाती है और उसका पाक दृष्टार्थक हो जाता है । इसलिए 'लभ्यमाने फले दृष्टे नादृष्ट-परिकल्पना (जब तक दृष्ट फलकी प्राप्ति हो सके, तब तक अदृष्ट फलकी कल्पना करना अनुचित है), यह भट्टपादोक्त श्लोक भी सुसंगत होता है । इस पक्षमें संन्यास श्रवण द्वारा ज्ञानका साधन होता है ।

शङ्का—त्याग ज्ञानका हेतु है, यह यदि प्रमाणसे सिद्ध हो, तो अर्थक्रमा-नुसार व्यवहितान्वय करके प्रकृत वाक्य त्यागपरक है, ऐसी कल्पना उचित हो सकती है, किन्तु इस अर्थमें प्रमाण क्या है ?

समाधान—त्याग ज्ञानका साधन है, इसमें केवल बृहदारण्यककी यह श्रुति ही प्रमाण नहीं है, अपि तु इस अर्थमें अनेक श्रुतियाँ प्रमाण हैं, इस अभिप्रायसे कहते हैं—'स्पष्टः श्रुत्यन्तरेऽप्यसौ' इत्यादि ॥ ३५ ॥

'स्वात्मलोकम्' इत्यादि । आत्मलोककी इच्छा करनेवाले पुरुष सबका

ब्राह्मणग्रहणश्रुत्या विप्राणामेव भाष्यकृत् ।
संन्यासेऽधिकृतिं प्राह चतुर्थाश्रमरूप्यसौ ॥ ३७ ॥

संन्यास करते हैं 'एतमेव लोकमिच्छन्तः प्रव्रजन्ति' (आत्मलोककी ही इच्छा करके संन्यासी होते हैं), 'त्यागेनैके अमृतत्वमानशुः' (ऋषि त्यागसे ही मुक्तिको प्राप्त हुए) 'ब्रह्मचर्यं समाप्य गृही भवेत् गृही भूत्वा वनी भवेत् वनी भूत्वा प्रव्रजेत् यदि वेतरथा प्रव्रजेद् गृहाद्वा वनाद्वा यदहरेव विरजेत्तदहरेव प्रव्रजेत्' (ब्रह्मचर्यकी समाप्ति कर गृहस्थ होवे तदनन्तर वानप्रस्थी होवे, तदनन्तर संन्यासी होवे अथवा ब्रह्मचर्यसे ही संन्यासी बने अथवा गृहस्थाश्रमसे या वानप्रस्थसे, जिस समय वैराग्य हो उसी समय संन्यासी बने), 'विवर्णवासा मुण्डोऽपरिग्रहः', 'वेदान्तविज्ञानसुनिश्चितार्थाः' इत्यादि अनेक श्रुतियाँ संन्यासमें प्रमाण हैं ।

शङ्का—माना कि संन्यास प्रामाणिक है, परन्तु सब फल कर्मानुष्ठानसे ही प्राप्त होते हैं, अतः संन्यासमें क्यों प्रवृत्ति होगी ?

समाधान—जैसे फलकी कामना करनेवालोंकी श्रौतज्ञानसे कर्ममें प्रवृत्ति होती है, वैसे ही विवेकियोंकी श्रौतज्ञानसे संन्यासमें प्रवृत्ति होती है, इसमें सन्देह करनेका कोई अवसर नहीं है ॥ ३६ ॥

'ब्राह्मण०' इत्यादि । 'एतं वै तमात्मानं विदित्वा ब्राह्मणाः' इत्यादि संन्यासके विधायक वाक्यमें ब्राह्मणशब्दका प्रयोग है । इसलिए जैसे 'राजा राजसूयेन यजेत' इस वाक्यमें राजशब्द होनेसे उक्त यागमें क्षत्रियका ही अधिकार है, ब्राह्मण या वैश्यका नहीं, वैसे ही प्रकृत वाक्यमें ब्राह्मणशब्द होनेसे संन्यासमें ब्राह्मणका ही अधिकार सिद्ध होता है; क्षत्रिय या वैश्यका नहीं । इस तात्पर्यसे भाष्यकारने कहा है कि संन्यासमें ब्राह्मणका ही अधिकार है, क्षत्रिय और वैश्यका नहीं ।

शङ्का—'वस्तुतः 'ब्राह्मणः क्षत्रियो वापि वैश्यो वा प्रव्रजेद् गृहात्' इत्यादि स्मृतियोंसे संन्यास त्रैवर्णिकसाधारण माना जाता है; अतः ब्राह्मण ही संन्यासका अधिकारी है यह बात नहीं है, अतएव 'ब्रह्मचर्यादेव प्रव्रजेत्' इस श्रुतिमें ब्राह्मणशब्दका प्रयोग नहीं है । अधिकारीमें श्रुत विशेषण केवल ब्रह्मचर्य्य ही है । ब्रह्मचर्य्य वेदाध्ययनाङ्ग होनेसे त्रैवर्णिकसाधारण है । क्षत्रिय और वैश्यके लिए वेदाध्ययनार्थ ब्रह्मचर्य्यका आवश्यकरूपसे विधान है । यदि यह कहिए कि विशेष शास्त्रके अनुसार सामान्य शास्त्रमें सङ्कोच कर ब्राह्मण ब्रह्मचारी ही विशेषणरूपसे विवक्षित है,

तो यह भी ठीक नहीं है, क्योंकि विरोध होनेपर ही सङ्कोच माना जाता है, अन्यथा नहीं। 'एतं वै····ब्राह्मणाः' इस वाक्यसे ब्राह्मण संन्यासी हो, इतना ही अर्थ सिद्ध होता है; क्षत्रिय आदि संन्यासी न हों, यह अर्थ नहीं निकलता। यदि 'सर्वं वाक्यं सावधारणम्' यह नियम मानकर दोनों अर्थ कहिए अर्थात् 'ब्राह्मण एव न क्षत्रियादिः' तो वाक्य-भेद दोष हो जायगा। सङ्कोच माननेमें उक्त स्मृतिके साथ विरोध स्पष्ट है।

समाधान—ठीक है, संन्यास दो प्रकारका होता है—एक संन्यास सम्पूर्ण कर्मोंका त्यागरूप है, वह तो सर्वसाधारण है, यह त्याग चाहे कर्मत्यागरूप हो अथवा कर्मफल-त्यागरूप हो, इसमें विवाद नहीं है। मोक्षफलक ज्ञानसाधनके बिना ब्राह्मणेतर कैसे मुक्त हो सकेंगे, ब्राह्मण ही मुक्त होता है, दूसरा नहीं, इसमें कुछ प्रमाण नहीं है, प्रत्युत इन्द्रादि देवता तथा विरोचन आदि असुरोंकी भी मोक्षके उपयोगी ब्रह्मज्ञानमें प्रवृत्ति उपनिषद्में ही वर्णित है। यह तो कह नहीं सकते कि वे संन्यासके बिना ही मुक्त होना चाहते थे, कारण कि ऐसा कहनेसे तो यह सिद्ध हो जायगा कि संन्यासके बिना भी ज्ञान होता है तथा मुक्ति भी होती है। यदि यह सत्य होगा, तो संन्यास उक्त ज्ञानका साधन है, यह सिद्ध नहीं होगा। साधन तो वही माना जाता है, जिसके अभावमें फल न हो और अस्तित्वमें अवश्य ही फल हो। और ब्रह्मा भी यह अवश्य कहते कि तुम लोग संन्यासी नहीं हो, इसलिए तुमको ब्रह्मज्ञान नहीं होगा। प्रत्युत ब्रह्माने मोक्षज्ञानके अधिकारके लिए उन लोगोंसे बत्तीस वर्षतक तप करनेके लिए कहा, संन्यासके लिए नहीं। इन्द्र आदि देवता ब्राह्मण नहीं हैं, यह देवताधिकरणमें स्पष्ट है, इसलिए सब कर्मोंका अथवा उनके फलका त्याग संन्यास है और वह सर्वसाधारण है। इसके अनुसार संन्यासविधायक वाक्यमें ब्राह्मणपद त्रैवर्णिकका उपलक्षण है अर्थात् तीनों वर्णोंका संन्यासमें समान अधिकार है।

शङ्का—आचार ऐसा नहीं देखते।

समाधान—न देखनेका असल कारण यह है कि संन्यास दो प्रकारसे लोगोंमें प्रसिद्ध है—एक उक्त त्यागरूप और दूसरा त्यागसहित दण्डधारणरूप। प्रथम त्रैवर्णिकसाधारण है और द्वितीयके केवल ब्राह्मण ही अधिकारी हैं, क्षत्रियादि नहीं। इस प्रथाके अनुसार दण्डधारी संन्यासी ब्राह्मण ही होते हैं, उनसे अन्य नहीं। यह ठीक भी है, क्योंकि उपदेशादि कार्यमें ब्राह्मण ही अधिक कुशल तथा शास्त्रविहित हैं। इनसे ही उपदेश लिया करे, इस व्यवस्थाके लिए इतना भेद कर दिया गया है, पर अब यह भेद अकिञ्चित्कर हो गया है, क्योंकि ब्राह्मण भी दण्डधारणके

बिना संन्यासी देखे जाते हैं, इसलिए यह कहना कठिन हो गया है कि अदण्ड-धारी संन्यासीसे उपदेश ग्रहण करना ठीक नहीं, क्योंकि संभव हो सकता है कि दण्डधारणके बिना ही ब्राह्मण संन्यासी हो। हां, दण्डके धारण और अधारणसे संन्यास दो प्रकारका होता है, इसमें अन्य शास्त्रीय प्रमाण विद्वानोंको खोजने चाहिएँ अभी तक हमें वे नहीं मिले हैं। यद्यपि सारग्रन्थमें ऐसी व्यवस्था है, तथापि इसमें मूलभूत प्रमाणका उपन्यास नहीं किया गया है। केवल सिद्धवत् निर्देशमात्र है। पर मूल वार्तिकमें यह व्यवस्था नहीं है। वार्तिककार केवल इतना ही लिखते हैं कि 'ब्राह्मणवत् क्षत्रियवैश्ययोरपि संन्यासाधिकारस्तदा विशेषणमुपलक्षणार्थम्, आचाराद्दृष्टिस्तु प्रत्युक्ता'। 'प्रत्युक्त' पदसे यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि वार्तिककारके समयमें श्रीविद्यारण्यस्वामिकृत् व्यवस्था नहीं थी, पर इतर जातिके लोग दण्डग्रहण नहीं करते थे, अन्यथा प्रत्युक्तिकी अपेक्षा अन्य भी दण्डग्रहण करते हैं, ऐसा ही कहा जाता। यदि ऐसा होता, तो संन्यासकी उक्त द्वैविध्यव्यवस्था ही नहीं हो सकती। परन्तु भाष्यकारका अभिप्राय दण्डधारणपूर्वक संन्यासमें है, यह ठीक है, इसमें विशेषणविधया ब्राह्मणत्वकी विवक्षा की गई है। पर दण्डधारणकी चर्चा भाष्यकारने नहीं की है। सामान्यतः भाष्यकारने यही कहा है कि संन्यासमें ब्राह्मणका ही अधिकार है। स्मृतिविरोधका परिहार नहीं किया है। वार्तिककारने स्मृतिविरोधका परिहार ब्राह्मणत्वको उपलक्षण मानकर किया है। अब इस बातका निर्णय आवश्यक है कि क्षत्रियादिको दण्डधारण करना चाहिए या नहीं और यह भी विवेक करना आवश्यक है कि दण्डसे संन्यास तथा उसके द्वारा होनेवाले मोक्ष-जनक ज्ञानमें कुछ उपकार होता है या नहीं। यह तो निर्विवाद है कि मोक्ष एकरस तथा निरतिशय है। उसका साधन ज्ञान अखण्डाद्वैतात्मसाक्षात्कार भी सम ही है। क्षत्रिय और वैश्य भी मोक्षके अधिकारी हैं, अतः उनको भी आत्मसाक्षात्कार होता है। यद्यपि उसके साधन संन्यासका अधिकार उनको भी है, तथापि दण्डधारणमें नहीं है। स्वामी विश्वेश्वरकृत यतिधर्मनिर्णयमें संन्यासाधिकारमें लिखा है—

'ब्रह्मचारी गृहस्थो वा वानप्रस्थोऽथवा पुनः।
विरक्तः सर्वकामेभ्यः पारिव्राज्यं समाहितः॥
अन्धः पङ्गुर्दरिद्रो वा विरक्तः संन्यसेद् द्विजः।
सर्वेषामेव वैराग्यं संन्यासे तु विधीयते॥' इत्यादि।

ब्रह्मचारी, गृहस्थ या वानप्रस्थ कोई भी हो, सम्पूर्ण कामनाओंका परित्याग

कर, एकाग्रचित्त हो पारिव्राज्यका (संन्यासका) धारण करे। द्विज चाहे अन्धा हो, पङ्गु हो या दरिद्र हो, विरक्त होकर संन्यासी होवे। सभीके संन्यासमें वैराग्यका विधान है, यह उक्त श्लोकोंका तात्पर्यार्थ है। यहाँपर भी द्विजशब्द क्षत्रिय आदि-साधारण है। दण्डलक्षणमें लिखा है—

'धारयेद् वैणवं दण्डं न स्थूलं न कृशं तथा।
तस्य चाऽग्रे च मूले च ग्रन्थिं त्यक्त्वा तु धारयेत्॥
द्विचत्वारि षडष्टौ वा ह्यङ्गुलानि समाहितः।
न न्यूनं नाऽतिरिक्तं च द्विगुणं मूलतोऽग्रके॥'

बाँसका दण्ड धारण करे, वह न स्थूल हो, न कृश हो, उसके आगे और मूलमें ग्रन्थि नहीं होनी चाहिए। दो अङ्गुल, चार अङ्गुल, छः अङ्गुल या आठ अङ्गुल मूलमें रक्खा जाय, तो उससे द्विगुणित अग्रभागमें रखना चाहिए, उससे न्यून और अधिक नहीं। इत्यादि।

दण्डके त्यागमें लिखा है—

'त्रिदण्डं कुण्डिकां चैव सूत्रं चाऽथ कपालिकाम्।
जन्तूनां वारणं वस्त्रं सर्वं भिक्षुः परित्यजेत्॥

(त्रिदण्ड, कमण्डलु, सूत्र, खप्पर, जन्तुओंका वारण और वस्त्र सभीका भिक्षु त्याग करे)।

परमहंस इन सभीका त्याग करता है अर्थात् परमहंसके लिए दण्डधारणकी विधि नहीं है।

मुखजानामयं धर्मो वैष्णवं लिङ्गधारणम्।
बाहुजातोरुजातानां नाऽयं धर्मो विधीयते॥
न तावन्मुच्यते दुःखात् जन्मसंसारबन्धनात्।
यावन्न धारयेद् विप्रो वैष्णवं लिङ्गमुत्तमम्॥'

(वैष्णव लिङ्गका धारण करना, ब्राह्मणोंका धर्म है, क्षत्रिय और वैश्योंका नहीं। तबतक जन्मसंसाररूप दुःखसे ब्राह्मण मुक्त नहीं होता, जबतक वह वैष्णव लिङ्गका ग्रहण नहीं करता) इत्यादि।

यहाँपर यदि वैष्णवलिङ्गसे संन्यास विवक्षित है, तो भाष्यकारका मत ठीक है, क्योंकि उनके मतसे क्षत्रिय आदिका अधिकार उसमें नहीं है; किन्तु उपलक्षण-

माननेवाले वार्तिककारका एवं द्विविध संन्यासकी व्यवस्था करनेवाले वार्तिकसारकारका मत असङ्गत हो जायगा, क्योंकि यदि क्षत्रिय आदिका अधिकार ही नहीं है, तो उपलक्षण और अदण्ड संन्यासकी व्यवस्थाकी क्या आवश्यकता है ? उक्त स्मृतिके विरोधका भी परिहार नहीं हो सकता। यदि उक्त श्लोकोंमें वैष्णवके स्थानमें 'वैणव' यह पाठ हो तो वार्तिकसारकारकी व्यवस्था ठीक है और वार्तिककारका भी उपलक्षण पक्ष ठीक होता है और भाष्यकारका तात्पर्य दण्डधारणपूर्वक संन्यासमें मानकर विशेषण पक्ष भी ठीक हो सकता है, इस विषयमें विद्वद्गण स्वयं विचार कर लें। यह श्लोक कहाँका है, यह नहीं लिखा है। यदि मूलका निर्देश होता, तो प्रकरण आदिसे यथार्थ निर्णय करनेमें बहुत सहायता मिलती। यह विषय जटिल है, इसका विचार स्वतन्त्ररूपसे होना ठीक है। यहाँपर प्रसङ्गवश यह विचार आ गया है, सो सन्दिग्ध ही रहने देते हैं। ब्रह्मविद्यामें ब्राह्मणका ही विशेषतः अधिकार है, इत्यादि तर्क भी शुष्क है, क्योंकि उपनिषद् और पुराणके परिशीलन करनेवाले महाशयोंसे यह छिपा नहीं है कि आरुणि प्रभृति महर्षिगण ब्रह्मविद्याभ्यासके लिए अजातशत्रु प्रभृति राजाओंके समीप गये थे और उन्होंने उनसे ब्रह्मविद्याका अध्ययन भी किया था। श्रीजनक राजर्षिके पास ब्रह्मविद्याके अध्ययनार्थ चतुर्वेदाभिज्ञ श्रीवेदव्यास भगवान्‌के सुपुत्र वीतराग श्रीशुक पिताकी प्रेरणासे गये थे और कृतकार्य हुए थे। अष्टावक्र आदिकी कथा भी प्रसिद्ध ही है। श्रीयाज्ञवल्क्यजीने दण्डधारण किया था या नहीं यह भी स्पष्ट नहीं मालूम होता। शुक आदि तो परमहंसोंमें थे, इसलिए उनको दण्डधारणकी आवश्यकता ही नहीं थी। सारांश यह है कि फलात्मा संन्यास ब्रह्मसाक्षात्काराधीन है, इसलिए विधेय नहीं है और साधनस्वरूप संन्यास चाहे प्रयोजक ज्ञानाधीन हो, चाहे परोक्षज्ञानकृत हो यद्यपि विधेय हो सकता है, तथापि त्याग ज्ञानका हेतु है, इस दृष्टिसे उसमें ब्राह्मणका ही अधिकार है, यह नियम हेतुशून्य है।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—उक्त अन्यतरस्वभाव ज्ञान संन्यासका प्रयोजक है, ऐसा माननेपर जिसको व्युत्थापक ज्ञान होगा, वह संन्यासमें अधिकारी है। इसमें ब्राह्मणका ही नियम कैसे ?

शङ्का—यदि त्रैवर्णिकका संन्यासमें अधिकार है, तो उसके विधायक वाक्यमें ब्राह्मण ग्रहण क्यों किया ?

विद्याङ्गतत्फलात्मानं गार्गीविदुरयोरपि ।
स्त्रीशूद्रयोर्भाष्यकारः संन्यासमनुमन्यते ॥ ३८ ॥

समाधान—ब्राह्मणग्रहण उपलक्षणार्थक है, यह पूर्वमें कह चुके हैं और व्युत्थानपूर्वक ब्रह्मसाक्षात्कार होनेपर निश्शेष अविद्याकी निवृत्ति हो जाती है, अतः फलावस्थामें श्रुति स्वयं कहती है—'अमौनं मौनं च निर्विद्याथ ब्राह्मणः' ब्राह्मण ब्रह्मस्वरूपतापन्न होता है, यह आगे स्पष्ट हो जायगा ॥ ३७ ॥

'विद्याङ्गत०' इत्यादि । भाष्यकार भगवान् श्रीशङ्कराचार्य विदुरादि शूद्र और गार्गी प्रभृति स्त्रियोंका सर्वकर्मफलत्यागरूप संन्यास मानते हैं । अपशूद्राधिकरणमें यह विचार आया है कि औपनिषद ब्रह्मविज्ञानमें स्त्री और शूद्रका अधिकार है या नहीं ? ऐसा संशय करके कर्मकाण्डके समान ब्रह्मविद्यामें स्त्री और शूद्रका अधिकार नहीं है, यह समाधान किया है । यद्यपि देवताओंका वेदाध्ययनाङ्ग उपनयन आदिमें अधिकार नहीं है तथापि वे स्वयंभातवेद हैं, अतः उनका ब्रह्म विद्यामें अधिकार माना जाता है । शूद्रादि स्वयंभातवेद नहीं हैं । वेदाध्ययनके बिना उसका विचार नहीं कर सकते । उपनयनादि संस्कारोंके अभावसे उन्हें वेदके अध्ययनका अधिकार नहीं है । प्रत्युत 'पद्यु ह वा' इत्यादि शास्त्रसे उनके लिए वेदाध्ययनका निषेध है । निषेध यहां तक लागू है कि उनके समीपमें ब्राह्मणोंको भी वेदाध्ययन नहीं करना चाहिए, इस विषयको अनेक श्रुति और स्मृति तथा सदाचारोंसे सिद्ध कर अन्तमें कहा कि पूर्व जन्मोंके सुकृतके संस्कारवश जिन विदुर, धर्मव्याध आदिको ज्ञानोत्पत्ति हुई है, उनमें फलप्राप्तिका प्रतिषेध नहीं कर सकते, कारण कि ज्ञानका फल नियत है; ऐसा अनियत नहीं कि ज्ञान होनेपर भी शूद्र है, इसलिए फल न हो ।

शङ्का—यदि ज्ञान हुआ, तो उसके कारण श्रवणको भी मानना पड़ेगा अन्यथा श्रवणमें ज्ञानकारणत्व ही सिद्ध नहीं होगा ।

समाधान—हाँ, इतिहास, पुराण आदि द्वारा श्रवणका विधान है । 'श्रावयेच्चतुरो वर्णान्' इत्यादि स्मृति है । वेदपूर्वक श्रवणका निषेध है अर्थात् वेद पढ़कर उसके द्वारा आत्मविचार न करे । यदि शूद्र आदि विरक्त तथा ब्रह्मजिज्ञासु हों, तो पुराणादि द्वारा आत्माका श्रवण कर मुक्त हो सकते हैं । अतएव विदुरजीने स्पष्ट ही कहा है कि 'शूद्रयोनावहं जातो नाऽन्यद्वक्तुं समुत्सहे' इत्यादि । अर्थात्

पुत्रैषणेति पुत्रार्थं दारस्वीकारवाञ्छनम् ।
कर्मणां साधने वित्ते तृष्णा वित्तैषणा मता ॥ ३९ ॥

शूद्रयोनिमें मैं उत्पन्न हुआ हूँ, अतः अन्य कुछ कहनेमें असमर्थ हूँ । इस न्यायसे भाष्यकार क्षत्रिय और वैश्यका भी संन्यासमें अधिकार मानते हैं ।

शङ्का—फिर संन्यासमें ब्राह्मणका ही अधिकार है, अन्य जातिका नहीं, यह कैसे कहा ?

समाधान—इसका तात्पर्य दण्डग्रहणपूर्वक संन्यासमें है । वस्तुतः आजकलका झगड़ा संन्यासके वेशके विषयमें है । सर्वकर्मफलत्यागपूर्वक स्वाश्रमविहित कर्मफल अथवा उस कर्मके त्यागपूर्वक आत्मचिन्तनमें कोई अधिकारका प्रश्न ही नहीं होता । हर-एक जातिमें विशिष्ट पुरुष होते हैं, जिनका वास्तविक लक्ष्य परमात्मचिन्तन ही होता है, इस विषयकी विशेष जिज्ञासा हो, तो पुराण आदि देखिए । केवल लिङ्गधारण व्यर्थ है और इस विषयका विवाद भी निष्प्रयोजन अतएव हेय है ॥ ३८ ॥

व्युत्थान (संन्यास) किसका विवक्षित है ? इस आकाङ्क्षाकी निवृत्तिके लिए त्यागप्रतियोगियोंका निर्देश करनेकी इच्छासे प्रथम पुत्रैषणाशब्दका अर्थ कहते हैं—'पुत्रैषणेति' इत्यादिसे ।

पुत्रकी उत्पत्तिके लिए दारपरिग्रहकी इच्छाको पुत्रैषणा कहते हैं अर्थात् पुत्रके लिए उपयोगी दाराके लिए उद्योग पुत्रैषणा है एवं कर्मसाधन वित्त (धन) की तृष्णा वित्तैषणा कही जाती है ।

शङ्का—वित्तैषणाका धनेच्छा या धनोपार्जनेच्छा यह अर्थ स्पष्ट है, फिर कर्मसाधन कहनेका क्या तात्पर्य ?

समाधान—धन कुठारवत् स्वयं पुरुषार्थ नहीं है, कुठार छेदनका साधन अवश्य है, पर जैसे उक्त कार्य पुरुषप्रयुक्त उद्यमन तथा निपातन व्यापारके बिना नहीं होता, वैसे ही द्रव्य सुखसाधन है, किन्तु स्वरूपसत्तामात्रसे स्वर्ग आदि फलका जनक नहीं होता, अतः तदर्थ कर्मसाधनकी उक्ति है । उचित शरीरयात्रा तो स्वल्पधनसे भी होती है । अहित उपभोग तो शास्त्र आदिसे गर्हित है । 'विद्या विवादाय धनं मदाय' (विद्या विवादके लिए और धन मदके लिए) इत्यादि स्पष्ट है । साधुजनोंके विद्या और द्रव्य 'ज्ञानाय दानाय' इत्यादिसे साधु कर्मके साधन माने जाते हैं ।

लोकैषणेति देवादिलोकार्थोपासनार्थिता ।
न कश्चिदन्यः संसार उक्तादस्त्येषणात्रयात् ॥ ४० ॥

'दद्यात्, जुहुयात्, यजेत' इत्यादिसे विहित याग, दान, होम ये तीनों कर्म द्रव्यसे साध्य हैं, अतः तदर्थ वित्तैषणाका भी त्याग करना चाहिए। ऐहिकामुष्मिक फलभोगमें वैराग्य रखनेवाले पुरुषको जब कर्म करना ही नहीं है, तब उसके लिए वित्तैषणाका त्याग समुचित ही है।

शङ्का—लोकैषणासे वित्तका संग्रह हो जाता है फिर वित्तैषणाका पृथक् उपादान क्यों किया ?

समाधान—नित्यकर्मके साधन द्रव्यकी इच्छा वित्तैषणा है और काम्य कर्मके साधन द्रव्येच्छाको लोकैषणा कहते हैं, अन्यथा श्रुतिमें पुनरुक्त दोष हो जायगा ॥३९॥

'लोकैषणेति' इत्यादि। देव आदि लोककी प्राप्तिकी हेतुभूत उपासनार्थिता लोकैषणा है, इसीमें सब कामोंका अन्तर्भाव हो जाता है। एषणात्रयसे अतिरिक्त कोई संसार नहीं है, यह स्पष्ट है, अतः विरक्त जिज्ञासुका एषणात्रयसे व्युत्थान होना ठीक ही है।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—त्रिविध कर्म अज्ञानपूर्वक कामसे ही होते हैं। अतः कामसे विरक्त विविदिषुकी एषणामें प्रवृत्ति कैसे हो सकती है ? फलेच्छाशून्य होनेके कारण वह उसके साधनका अनुष्ठान नहीं करता।

शङ्का—विरक्त कर्मोंका त्याग करेगा, तो कर्म कौन करेगा ?

समाधान—'सोऽकामयत' इत्यादि श्रुतिसे प्रमित कामनावान् देवताओंका पशु (अज्ञ) कर्माधिकारी है, यह पूर्वमें कह चुके हैं ?

शङ्का—ज्ञानी जनक आदि भी कर्म करते थे, अतः अज्ञानी ही कर्म करते हैं, यह नियम कहाँ रहा ?

समाधान—जिसके अज्ञानसे कर्ममें प्रवृत्ति होती है, उसके ज्ञानसे पुनः प्रवृत्ति कैसे हो सकती है ? अज्ञानकी लेशानुवृत्तिसे लोकानुग्रहार्थ जनकादि कर्म करते थे, फलेच्छासे नहीं, यह भगवान्ने गीतामें स्पष्ट कहा है—'न मे कर्मफले स्पृहा', 'उत्सीदेयुरिमे लोका न कुर्यां कर्म चेदहम्' (मुझे कर्मके फलमें स्पृहा नहीं है। यदि मैं कर्मका त्याग कर दूँ, तो ये लोग नष्ट हो जायँगे) इत्यादि। जो

मनुष्यलोकः पुत्रेण पितृलोकस्तु कर्मणा ।
विद्यया देवलोकश्चेत्यब्रवीत् सङ्ग्रहं श्रुतिः ॥ ४१ ॥
न्याय्यां वृत्तिं समुल्लङ्घ्य तद्विरुद्धतया स्थितिः ।
व्युत्थानमुदितं राज्ञः सामन्तो व्युत्थितो यथा ॥ ४२ ॥
भिक्षया लक्ष्यते चर्या परिग्रहविवर्जिता ।
किं भोग्यं परिगृह्णीयात्सर्वभोग्येषु दोषदृक् ॥ ४३ ॥

रागादिके प्राबल्यसे कर्मका त्याग नहीं कर सकता, वह पुरुष रागादिका शमन करनेके लिए कर्म करे । गीतामें भी ऐसा ही कहा है—'आरुरुक्षोर्मुनेर्योगं कर्म कारणमुच्यते' (योगपर आरुढ़ होनेकी इच्छावाले योगीका कर्म साधन है) इत्यादि ॥४०॥

'मनुष्यलोकः' इत्यादि । पुत्रसे मनुष्य-लोकका, कर्मसे पितृलोकका और विद्यासे देवलोकका जय होता है, इस प्रकार श्रुतिने संग्रह कहा है ॥ ४१ ॥

'न्याय्याम्०' इत्यादिसे ।

शङ्का—व्युत्थानपदका अर्थ क्या है ?

समाधान—एषणात्रयकी अनुकूल स्थितिका अतिक्रमण अर्थात् एषणात्रयकी प्रतिकूल स्थितिको व्युत्थान कहते हैं, यह लोकमें प्रसिद्ध है, जैसे—महाराजाधिराजसे सामन्तका विरोध होनेपर सामन्तकी स्थिति पूर्ववत् नहीं रहती, किन्तु प्रतिकूल हो जाती है, इसलिए लोकमें ऐसा कहा जाता है कि आजकल सामन्त व्युत्थित है । यहांपर भी व्युत्थानशब्दका लोकवत् प्रयोग है । फलेच्छाके समयमें जैसी कर्मानुष्ठानमें निष्ठापूर्वक प्रवृत्ति थी, वैराग्यदशामें उसके प्रतिकूल आत्मश्रवण और मनन आदिमें ही प्रवृत्ति होती है, कर्ममें नहीं । प्रत्युत कर्मका त्याग ही होता है । लोक और वेदमें शब्दार्थ नहीं बदलते 'य एव लौकिकाः त एव वैदिकाः' (जो वैदिक हैं, वे ही लौकिक हैं अर्थात् जिस प्रकार शब्द लोकमें अर्थबोध कराते हैं, वैसे ही वेदमें भी कराते हैं, ऐसी विद्वानोंकी धारणा है ।) इससे तीन एषणाओंके प्रतिकूलत्वसे निर्व्यापार स्थित रहना व्युत्थानका निचोड़ अर्थ है ॥ ४२ ॥

'भिक्षया' इत्यादि । शरीरयात्रामात्रके निर्वाहमें हेतु भिक्षान्नसे अतिरिक्त पूर्ण भोग्य वस्तुके त्यागमें भिक्षापदकी लक्षणा है । यह चर्या (आचरण) विवेकियोंको अतिसुलभ है । इसमें कारण यह है कि जो पुरुष सब भोग्य पदार्थोंमें दोष देखता है, उसकी प्रवृत्ति भोग्य पदार्थके संग्रहमें कैसे होगी ? सचेता पुरुष इष्ट-

लोकत्रयार्थैषणाभ्यो व्युत्थानं चाऽपरिग्रहः ।
द्वयं बोधमहिम्नैव विदुषां न तु यत्नतः ॥ ४४ ॥
आनन्दैकस्वभावं स्वमात्मानं पश्यतः कुतः ।
कामः परिग्रहो वा स्याद्योऽकाम इति वक्ष्यति ॥ ४५ ॥

साधनोंका ही संग्रह करता है, क्योंकि वह जानता है कि भविष्यमें इसके द्वारा मेरी अमुक इष्टसिद्धि होगी । जानकार अनिष्टसाधनोंका संग्रह कभी नहीं करता, विषयोंमें दोषदर्शनके बिना वैराग्य परिपक्व नहीं होता । वैराग्यके बिना आत्मज्ञानका अधिकारी कोई नहीं हो सकता । एषणा और काम पर्यायवाची शब्द हैं । कामना अप्राप्त विषयकी होती है । मुमुक्षु आत्मामें ही अवाप्तकाम है, अतः उसमें कामनाविरहप्रयुक्त कर्माभाव स्वतःसिद्ध है ॥ ४३ ॥

'लोकत्रयार्थै०' इत्यादि । लोकत्रयके अर्थात् मनुष्यलोक, पितृलोक और देवलोक—इन तीन लोकोंके लिए जो तीन एषणाएँ होती हैं—पुत्रैषणा, वित्तैषणा और कर्मैषणा—इन तीनोंसे व्युत्थान और विषयापरिग्रह ये दोनों विद्वान्‌को बोधमहिमासे ही प्राप्त होते हैं, इनके लिए यत्नकी कोई आवश्यकता नहीं है, वास्तवमें ये ही विद्वान्‌के लक्षण हैं ॥ ४४ ॥

'आनन्दैक०' इत्यादि ।

शङ्का—विषयसुखकी अपेक्षा अधिक सुखकी इच्छा तो हो सकती है ?

समाधान—वह तो आत्मस्वरूप मोक्ष है, सो प्राप्त ही है । इच्छा अप्राप्त विषयकी होती है । आत्मा सबको प्राप्त ही है, अतः तद्विषयक इच्छा नहीं हो सकती ।

शङ्का—अच्छा, तो दुःखनिवृत्तिकी कामना हो सकती है, क्योंकि वह भी पुरुषार्थ है ।

समाधान—सुख और दुःख—ये दोनों तम और प्रकाशके समान परस्परविरोधी हैं । आनन्दघनावस्थामें दुःखका सम्भव ही नहीं है । सूर्य भगवान्‌को अन्धकारकी निवृत्तिकी इच्छा कहाँ ? 'योऽकामः' इत्यादि श्रुतिने कामनाके सामान्याभावका स्फुट निर्देश किया है । सुख और दुःखनिवृत्तिकी इच्छाके विरहसे परिग्रहाभाव स्वतः प्राप्त होता है, क्योंकि परिग्रह स्वयं पुरुषार्थ नहीं है, किन्तु उक्त पुरुषार्थका साधन है । फलेच्छाकी निवृत्ति होनेपर उसके उपायमें निवृत्ति स्वाभाविक है ॥ ४५ ॥

न दुःखहानयेऽप्यस्य साधनानां परिग्रहः ।
बुभुक्षादिनिषेधेन निर्दुःखात्माऽवबोधनाद् ॥ ४६ ॥
विदुषः कृतकृत्यत्वात् स्मार्तं संन्यासलिङ्गकम् ।
भाष्य आश्रममात्रैकशरणानामितीरितम् ॥ ४७ ॥
न यथेष्टाचारशङ्का तस्येष्टानिष्टवर्जनात् ।
आरब्धक्षपणायैव तस्य देहः प्रवर्त्तते ॥ ४८ ॥

'न दुःख०' इत्यादि । उक्तार्थका ही स्पष्टीकरण किया है । अतः श्लोकार्थ स्फुट है ॥ ४६ ॥

'विदुषः' इत्यादि ।

शङ्का—यदि विद्वान् सर्वथा परिग्रहसे उदासीन है, तो दण्डका भी उसे परिग्रह नहीं करना चाहिए ।

समाधान—हाँ, कृतकृत्य विद्वान् दण्डका भी त्याग करता है ।

शङ्का—दण्ड भी स्मार्त संन्यासका लिङ्ग है, अतः उसका त्याग करना अनिष्टापत्ति है ।

समाधान—नहीं, इष्टापत्ति ही है, अनिष्टापत्ति नहीं है ।

शङ्का—'त्रिदण्डेन यतिश्चरेत्' इत्यादि स्मृतिबोधित लिङ्गसे रहित यति कैसे हो सकता है ?

समाधान—'अव्यक्तलिङ्गा अव्यक्ताचाराः' इत्यादि श्रुतियोंसे विद्वान् संन्यासी लिङ्गसे (दण्ड आदिसे) रहित ही होता है । वस्तुतः स्मृति आदि शास्त्र अविद्वद्विषयक ही हैं, अतः विधि और निषेध भी अविद्वत्संन्यासविषयक ही हैं । विद्वान् तो उक्त विधि-निषेधसे परे है, अतएव भाष्यकारने स्पष्ट ही कहा है कि 'स्मार्तलिङ्गमाश्रममात्रशरणानां जीवनसाधनपारिव्राज्यव्यञ्जकम्' इत्यादि । अर्थात् ज्ञानके बिना केवल लिङ्गधारण जीवननिर्वाहके लिए होता है, दण्ड आदिके धारणसे समुचित आदरके साथ भिक्षा मिलेगी, इस बुद्धिसे ज्ञानोपयोगी व्यापारसे शून्य दण्ड आदिका धारण करते हैं ॥ ४७ ॥

'न यथेष्टा०' इत्यादि ।

शङ्का—यदि विद्वान्के लिए विधिनिषेधशास्त्र नहीं हैं, तो विधिनिषेधके उल्लङ्घनसे जनित प्रत्यवायका भय न होनेसे विद्वान्की निषिद्ध कर्ममें भी प्रवृत्ति हो सकेगी ।

फलात्मकोऽयं संन्यासस्तत्त्वविद्यापुरःसरः ।
अन्यो विविदिषात्याग आपातज्ञानरूपकः ॥ ४९ ॥

समाधान—नहीं, अनिष्ट कर्ममें प्रवृत्ति इष्टसाधनताके भ्रमसे अथवा बलवान् द्वेषसे दूषित हृदयवाले मनुष्योंकी होती है, तत्त्वज्ञानीका हृदय दोषशून्य अतएव अतिपरिशुद्ध होता है, अतः कर्ममें प्रवृत्तिकी सम्भावना नहीं, जो सब फलोंसे विमुख है, अतएव उदासीन रहता है, उसकी जब इष्टसाधनमें ही प्रवृत्ति नहीं होती, तो फिर अनिष्टसाधनमें उसकी प्रवृत्ति कैसे होगी ?

शङ्का—विद्वान् यदि सर्वथा कामनारहित हो जाता है, तो भिक्षाचरण आदिमें भी उसकी प्रवृत्ति नहीं होगी।

समाधान—प्रारब्ध कर्मके भोगके लिए उसका शरीरके साथ सम्बन्ध है। यदि शरीरयात्रोपयोगी कर्ममें उसकी प्रवृत्ति नहीं होगी, तो शरीर नहीं रह सकेगा, इसलिए उक्त कर्ममें अनासक्तिपूर्वक प्रवृत्ति मानी जाती है।

शङ्का—अच्छा तो प्रारब्धवश निषिद्ध कर्ममें भी प्रवृत्ति हो सकती है। यह कहनेमें कोई प्रमाण नहीं है कि उनका निषिद्धकर्ममें प्रवृत्तिप्रयोजक प्रारब्ध ही नहीं है।

समाधान—प्रमाण क्यों नहीं, अर्थापत्ति ही प्रमाण है। यदि उनमें उक्तकर्ममें प्रवृत्तिकी हेतु वासना होती, तो तत्त्वज्ञान ही उत्पन्न नहीं होता। उक्त ज्ञानोत्पत्ति ही तादृश वासनाभावमें प्रमाण है। 'भिद्यते हृदयग्रन्थिश्छिद्यन्ते सर्वसंशयाः। क्षीयन्ते चास्य कर्माणि' इत्यादि श्रुति तथा 'ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुतेऽर्जुन' इत्यादि स्मृतियाँ उक्त अर्थमें प्रमाण हैं।

शङ्का—तब तो प्रारब्धकर्म भी उक्त हेतुसे नष्ट हो जाता है, यह भी मानना पड़ेगा। इस परिस्थितिमें उक्त समाधान ही असंगत हो जायगा।

समाधान—प्रारब्धकर्मसे अतिरिक्त कर्मोंका नाश ज्ञानसे माना जाता है। 'तस्य तावदेव चिरं यावन्न विमोक्ष्ये' (उसकी आत्मस्वरूपापत्तिमें उतनी ही देर है जितनेमें प्रारब्धकर्मके क्षयसे देहपात होता है) इत्यादि श्रुति 'नाभुक्तं क्षीयते कर्म कल्पकोटिशतैरपि' इत्यादि शास्त्रके अनुसार नाश्य कर्मोंमें प्रारब्धातिरिक्तत्वका निवेश होता है। प्रारब्धकर्मका नाश होनेपर देहपात और तदनन्तर विदेहकैवल्य माना जाता है ॥४८॥

'फलात्मको०' इत्यादि। संन्यास दो प्रकारका होता है—एक तत्त्वविद्यापुरःसर, जिसको फलात्मक कहते हैं और दूसरा आपात ज्ञानरूप, जिसको

विविदिषात्याग कहते हैं। भाव यह है कि 'एवं विदित्वा व्युत्थाय' ऐसा अन्वय करनेपर आत्मवेदनपूर्वक संन्यासका बोध होता है। इसको विद्वत्संन्यास कहते हैं। यह संन्यास ज्ञानका साधन नहीं है, क्योंकि पूर्वमें श्रवण आदिसे ज्ञान उत्पन्न हो चुका है, किन्तु विद्वान्‌का लक्षण और विद्याका फल है। अद्वैतात्म-साक्षात्कार होनेपर 'यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत्तत्केन कं पश्येत्' इत्यादि श्रुतिके अनुसार साध्य, साधन, इतिकर्तव्यता आदि भेदोपयोगी द्वैतज्ञानके उपमर्दनसे स्वतः सब कर्मोंका त्याग हो जाता है। वासनाकी अनुवृत्तिसे कथञ्चित् द्वैतभावके रहनेपर भी कर्मोंमें श्रद्धा नहीं रहती, 'अश्रद्धया हुतं दत्तम्' इत्यादि स्मार्तवचनके अनुसार श्रद्धाहीन पुरुष कर्माधिकारी नहीं हो सकता। अनधिकारी द्वारा कृत कर्मका फल नहीं होता। यदि ब्राह्मण, क्षत्रिय और वैश्य लोभ करें, तो उसका कुछ फल नहीं है, यह पूर्वमीमांसाका सिद्धान्त है, तथा सर्वमान्य है। उपेयके सिद्ध होनेपर उपायमें अप्रवृत्ति लोकानुभवसिद्ध भी है। 'व्युत्थाय विदित्वा' ऐसा व्यत्यास करके अन्वय करनेपर पहले त्याग तदनन्तर आत्मज्ञानका लाभ होता है। यह द्वितीय संन्यास है, इसमें आपाततः अद्वैतात्मज्ञान होता है अर्थात् परोक्षात्मक शाब्द निश्चय होता है, अतः जिज्ञासुके तादृश आत्मयाथात्म्यज्ञानका साधन संन्यास है। इसका लाभ 'व्युत्थाय विदित्वा' ऐसा अन्वय करनेसे होता है।

शङ्का—ऐसा अन्वय करनेमें प्रमाण?

समाधान—अनेक श्रुतियों और स्मृतियोंके वाक्य प्रमाण हैं—

'मुक्तेश्च विभ्यतो देवा मोहेनापिदधुर्नरान्।
प्रावर्तन्त ततो भीताः कर्मस्वज्ञाततत्त्वकाः॥
सर्वकर्माण्यतस्त्यक्त्वा प्रत्यक्प्रवणबुद्धयः।
मोहं भित्वाऽऽत्मसंबोधाद् ययुः कैवल्यमुत्तमम्॥'

'पराञ्चि खानि व्यतृणत्स्वयंभूः' इत्यादि। 'वेदान्तविज्ञानसुनिश्चितार्थाः संन्यासयोगाद् यतयः शुद्धसत्त्वाः' इत्यादि (मुक्तिका सम्पादन ये न कर लें, इस डरसे मनुष्योंको देवताओंने मोहित किया। मनुष्य आत्मतत्त्वको न जानकर कर्मोंमें प्रवृत्त हुए। [परन्तु उसमें विशेष तत्त्वको न देखकर] आत्मतत्त्वको जाननेकी इच्छासे मनुष्योंने आत्मप्रवणबुद्धि होकर मोहका भेदन कर आत्मज्ञानसे उत्तम कैवल्य प्राप्त किया), (स्वयंभूने इन्द्रियोंको बहिर्मुख बनाया है), (वेदान्तविज्ञानसे निश्चित अर्थवाले संन्यासयोगसे शुद्धसत्त्व यति) यह इन वाक्योंका अर्थ है॥४९॥

ज्ञानद्वयं विवक्षित्वा विदित्वेत्यस्य कीर्तनात्।
त्यागद्वयं लक्ष्यतेऽत्र व्यत्ययेनाऽन्वयं विना ॥ ५० ॥
न ज्ञानिवद्विविदिषोस्त्यागः स्वाभाविकस्ततः।
भिक्षाचर्यं चरन्तीति साधनत्वेन तद्विधिः ॥ ५१ ॥
त्याग एव हि सर्वेषां मोक्षसाधनमुत्तमम्।
इत्यादिश्रुतिषु स्पष्टं साधनत्वमुदीरितम् ॥ ५२ ॥

'ज्ञानद्वयम्' इत्यादि। व्यत्ययसे अन्वयके बिना भी उक्त दो अर्थोंके बोधका उपाय लक्षणा है। उक्त ज्ञानद्वयकी विवक्षा विदित्वा पदमें है। एक विद्वान्‌का ज्ञान जो तत्त्वज्ञान है और दूसरा जिज्ञासुका ज्ञान जो आपाततः कहा गया है। उक्त दो ज्ञानोंके अनुसार दो व्युत्थानोंका भी लक्षणासे लाभ हो सकता है। उक्त रीतिसे एक व्युत्थान विद्वान्‌का लक्षण है और दूसरा व्युत्थान जिज्ञासुके ज्ञानका साधन है; परन्तु इस द्वितीय व्याख्यानमें विशेष फल नहीं है। व्यत्ययसे अन्वयकी अपेक्षा लक्षणामें विशेष फल नहीं ॥ ५० ॥

'न ज्ञानि०' इत्यादि। जिज्ञासुका (विविदिषुका) कर्मत्याग ज्ञानीके कर्मत्यागके समान स्वाभाविक नहीं है, अतः 'चरन्ति' पद दो प्रकारका माना जाता है—एक अनुवादक और दूसरा विधायक। ज्ञानीका कर्मत्याग स्वाभाविक है, इसलिए उसमें विधिकी अपेक्षा नहीं है। विधि अप्राप्त अर्थमें मानी जाती है, स्वतः प्राप्तमें नहीं, इसलिए ज्ञानीके त्यागके विषयमें 'चरन्ति' यह पद अनुवाद है। जिज्ञासुका त्याग स्वतः प्राप्त नहीं है, अतः तदीय त्यागके लिए 'चरन्ति' इसमें विधि मानना आवश्यक है।

शङ्का—'चरन्ति' यहां वर्तमानकालादिका बोधक 'लट्'लकार है, यह विधायक नहीं है।

समाधान—विधिपक्षमें 'चरन्ति' यहां 'लेट्' लकार मानते हैं, यह लोकमें प्रयुक्त नहीं होता, केवल वेदमें ही इसका प्रयोग पाया जाता है। लिङर्थ ही इसका भी अर्थ है। विधि लिङर्थ है, अतः इसका विधि अर्थ होता है, जिज्ञासु अद्वितीयात्मज्ञानोत्पत्तिके लिए सब कर्मोंका त्याग कर ज्ञानसाधन श्रवण, मनन आदि न्यायमें ही सतत तत्पर हो ॥ ५१ ॥

'त्याग एव' इत्यादि। सबके मतमें त्याग ही मोक्षका उत्तम साधन है।

फलसाधनभेदेन वाक्यभेदो भवेदिति ।
मा शङ्क्यतामपूर्वार्थलाभेनाऽदूषणत्वतः ॥ ५३ ॥
कश्चिद्यज्ञोपवीतादित्यागं नेच्छत्यसद्धि तत् ।
यज्ञं यज्ञोपवीतं च त्यक्त्वेति स्पष्टमीरणात् ॥ ५४ ॥

शङ्का—'तरति शोकमात्मवित्' इत्यादि श्रुतियोंसे आत्मज्ञान मोक्षका साधन माना गया है । त्याग मोक्षसाधन कैसे ?

साधन—मोक्षपद मोक्षौपयिक ज्ञानपरक है, उक्त ज्ञानका साधन त्याग है अथवा ज्ञान द्वारा त्याग ही मोक्षका साधन है, श्रुतिमें भी ऐसा ही कहा गया है । 'त्यागेनैके अमृतत्वमानशुः' इस श्रुतिमें त्याग मोक्षका साधन है, यह स्पष्ट है, इस अभिप्रायसे 'श्रुतिषु स्पष्टम्' कहा गया है ॥ ५२ ॥

'फलसाधन०' इत्यादि ।

शङ्का—'यदहरेव विरजेत्तदहरेव प्रव्रजेत्', 'व्युत्थाय भिक्षाचर्य्यं चरन्ति' इत्यादि वाक्योंसे यदि त्यागमें अपूर्वविधि मानते हो, तो त्यागमें ज्ञानहेतुत्वका विधान नहीं हो सकता । सिद्ध साधन होता है और असिद्ध साध्य (विधेय) होता है । एक पदार्थ एक कालमें सिद्ध और साध्य एतदुभयरूप नहीं माना जाता और एकवाक्यसे एक रूपसे ही उपस्थित होगा, दोनों रूपोंसे उपस्थिति होनेके लिए दो वाक्य मानने पड़ेंगे, ऐसा माननेसे वाक्यभेद दोष होगा । यदि एक वाक्य हो सके, तो वाक्यभेद शास्त्रकारोंने अनुचित माना है ।

समाधान—उक्त दो अर्थोंके लाभके लिए वाक्यभेद इष्ट ही है । इस अभिप्रायसे कहते हैं—फलसाधनोभयरूपसे बोध माननेपर वाक्यभेद हो जायगा, यह शङ्का मत करो, अपूर्व दो अर्थोंके लाभके लिए वाक्यभेद दोष नहीं है, प्रत्युत इष्ट है ॥ ५३ ॥

'कश्चिद्य०' इत्यादि । कोई संन्यासमें यज्ञोपवीतका त्याग नहीं करते, किन्तु यह ठीक नहीं है, क्योंकि यज्ञ और यज्ञोपवीतका त्याग स्पष्ट कहा है । जैसे—

'त्रिदण्डं कुण्डिकां चैव सूत्रं चाथ कपालिकाम् ।
जन्तूनां वारणं वस्त्रं सर्वं भिक्षुः परित्यजेत् ॥'

त्रिदण्ड, कण्डलु, सूत्र (यज्ञोपवीत), खप्पर, जन्तुओंका वारण और वस्त्र इन सबका भिक्षु परित्याग करे, यह अर्थ है । बोधायन महर्षिजीने त्याग-

विधिमें लिखा है—'अरण्यं गत्वा शिखामुण्डः काषायवासा वाङ्मनःकर्मदण्डैर्भूतानामद्रोही यज्ञोपवीतं वेदं त्रिदण्डं कमण्डलुपात्रं परित्यज्य विसृज्य सर्वकर्माणि' (अरण्यमें जाकर शिखासहित मुण्डित, कषायवस्त्रधारी, वाणी, मन और कर्म रूप दण्डोंसे भूतोंके साथ द्वेष न करनेवाला, यज्ञोपवीत, वेद, त्रिदण्ड, कमण्डलुपात्रका परित्याग कर एवं सम्पूर्ण कर्मोंका परित्याग कर) इत्यादि । आरुण्युपनिषद्में भी लिखा है—'आरुणिः प्रजापतेर्लोकं जगाम गत्वोवाच केन भगवन् कर्माण्यशेषतो विसृजामीति तं होवाच प्रजापतिः तव पुत्रान् भ्रातॄन् बन्ध्वादीन् शिखां यज्ञोपवीतं यागं सूत्रं स्वाध्यायं चेत्यादि ।' काठकमें भी लिखा है—'यज्ञोपवीतं वेदांश्च सर्वं तद्विसर्जयेद्यतिः ।' परमहंसोपनिषद्में लिखा है—'असौ स्वपुत्रमित्रकलत्रबन्ध्वादीन् शिखां यज्ञोपवीतं यागं सूत्रं च स्वाध्यायं च सर्वकर्माणि संन्यस्य' इत्यादि । बाष्कलने भी कहा है—'कुटुम्बं पुत्रदारांश्च वेदाङ्गानि च सर्वशः । यज्ञयज्ञोपवीतं च त्यक्त्वा गूढश्चरेन्मुनिः ॥' इत्यादि । इन अनेक वचनोंसे स्पष्ट है कि संन्यासियोंको यज्ञोपवीतका भी त्याग अवश्य करना चाहिए । भाव यह है कि संन्यासमें सन्ध्याकी विधि है, पर संन्यास सम्प्रदायभेदसे दो प्रकारका प्रचलित है । शाङ्करमतानुयायी संन्यासी शिखा और सूत्रका भी त्याग करते हैं और एक वैणव दण्डका धारण करते हैं । रामानुजीय संन्यासी जिनकी संख्या कम है, वे शिखासूत्रधारण करते हैं और तीन वैणव दण्डोंका धारण करते हैं, इसलिए वे त्रिदण्डी कहलाते हैं । 'पुराणे यज्ञोपवीते विसृज्य नवमुपादाय आश्रमान्तरं प्रविशेत् त्रिदण्डी कमण्डलुमान्' इत्यादि वचनोंसे शास्त्रमें दोनों प्रकारकी विधि पाई जाती है । शिखासूत्रधारी संन्यासियोंका कहना है कि 'सदोपवीतिना भाव्यं सदा बद्धशिखेन च' इत्यादि स्मृतियोंसे शिखासूत्रका धारण कर्माङ्गत्वेन विहित है । संन्यास आश्रममें भी भगवदर्चन, पुराणपारायण, श्रवण, वैदिकात्मवाक्यश्रवण, मननादि, गुरुका सेवन, प्रणवजप आदि कार्य विहित हैं ही, शिखादिका धारण स्मृतियोंमें विवक्षित है । केवल बन्धनौपयिक कर्मोंका त्याग ही आत्मज्ञानियोंके लिए विहित है । प्रकृत ग्रन्थमें संन्यासकी व्यवस्था दो प्रकारसे की गई है । एक श्रौत संन्यास और द्वितीय स्मार्त । स्मार्त संन्यासमें शिखासूत्र आदिका धारण माना जा सकता है, श्रौतमें नहीं । 'मुण्डोऽपरिग्रहश्च' इत्यादि श्रुतिसे प्रसिद्ध शिखा, सूत्र आदिसे रहित संन्यासी ही मोक्षके अधिकारी हैं । श्रुतिविरोधसे स्मृति बाधित होती है । इसलिए स्मार्त संन्यास उपादेय नहीं है, कारण कि

किसी स्मृतिमें त्रिदण्डधारण है और किसीमें उसका निषेध है, अतः परस्पर-विरोधसे दोनों स्मृतियाँ अप्रमाण हैं। जैसे क्षणिकविशुद्धविज्ञानस्मृति और सर्वशून्यता विधि—ये दोनों परस्पर विरुद्ध होनेसे मान्य नहीं हैं वैसे ही त्रिदण्ड-धारणस्मृति उसके निषेधकी बोधक स्मृतिसे विरुद्ध होनेसे मान्य नहीं है।

शङ्का—उक्त न्यायसे जब निषेधबोधक स्मृति भी अप्रमाण है, तब शिखा-सूत्रादिका त्याग भी अप्रामाणिक हो जायगा।

समाधान—नहीं, उक्त निषेधमें 'मुण्डोऽपरिग्रहः' इत्यादि श्रुति ही साक्षात् प्रमाण है, इसलिए निषेधबोधक स्मृति प्रबल है, शिखादिविधायक स्मृतिकी मूल श्रुति नहीं है, अतः निर्मूल स्मृति प्रमाण नहीं है। जैसे 'औदुम्बरी सर्वा वेष्टयितव्या' (गूलरको चारों ओरसे लपेट लेना चाहिए।) यह स्मृति 'औदुम्बरीं स्पृष्ट्वोद्गायेत्' (गूलरका स्पर्शकर उद्‌गाता गान करे) इस श्रुतिसे प्रमाण नहीं है। यज्ञमें 'सामगाता उद्‌गाता गूलरकी शाखाका स्पर्श कर उक्त गान करे' ऐसी विधि श्रुतिमें है और स्मृतिमें गूलरकी उक्त शाखाको रक्त वस्त्रसे संम्पूर्ण वेष्टित करना लिखा है। यदि स्मृति-वचनसे उक्त शाखाको वेष्टित कर दें, तो उसका स्पर्शपूर्वक गान जो श्रुतिमें विहित है, वह नहीं हो सकेगा, इसलिए श्रौत अनुष्ठानके लिए स्मृति अप्रमाण मानी जाती है। यह पूर्वमीमांसाका सिद्धान्त है। तदनुसार यहां भी शिखादिके धारणकी बोधक स्मृति अप्रमाण है। शास्त्रमें लिखा है—'रागद्वेषमदोन्मादप्रमादालस्यलुब्धताः। क वा नोत्प्रेक्षितुं शक्याः स्मृत्यप्रामाण्यहेतवः॥ क्वचिद्भ्रान्तिः क्वचिल्लोभः क्वचिद् युक्तिविकल्पनम्। प्रतिभाकरणत्वेन निराकर्तुं न शक्यते॥' राग, द्वेष, मद, उन्माद, आलस्य, लुब्धता, ये स्मृतिके अप्रामाण्यके हेतु हैं, इनकी उत्प्रेक्षा कहाँ नहीं की जा सकती ? कहीं भ्रान्ति, कहीं लोभ और कहीं युक्तियोंका विकल्प, ये सब प्रतिभाके सम्पादक हैं, अतः इनकी उपेक्षा कोई नहीं कर सकता। इत्यादि स्मृतिके अप्रामाण्यके कारण हैं, जिनका सहजमें परिहार नहीं हो सकता।

शङ्का—त्रिदण्डादिके धारणकी बोधिका स्मृति भी वेदमूलक अतएव उक्त अर्थमें प्रमाण है।

समाधान—मोक्षसाधन ज्ञानके लिए त्रिदण्डादिसाधारण संन्यासके विधायक वेदकी उपलब्धि होनेपर ऐसा कह सकते हैं, परन्तु तादृश वेद उपलब्ध नहीं है। हाँ, ब्रह्मलोकादिकी प्राप्तिके लिए यदि उक्त संन्यासका विधान मानें, तो ठीक है;

यज्ञोपवीतं भूः स्वाहेत्यप्सु त्यक्त्वा निरेषणः ।
यतिरात्मानमन्विच्छेदिति जाबालगीः श्रुता ॥ ५५ ॥
यस्तु त्यक्तुं न शक्नोति रागादिप्रबलत्वतः ।
गार्हस्थ्यादौ स्थिरो रागं पाचयत्वेष कर्मभिः ॥ ५६ ॥

अतएव भाष्यकारने स्पष्ट ही कहा है कि 'तद्व्यतिरेकेण चाऽस्त्याश्रमरूपं पारिव्राज्यं ब्रह्मलोकादिप्राप्तिसाधनम्, अतएव—

त्यज धर्ममधर्मं च तथा सत्यानृते त्यज ।
उभे सत्यानृते त्यक्त्वा येन त्यजसि तत्त्यज ॥

इत्यादि स्मृतियोंसे मोक्षज्ञानका मूल सर्वकर्मसंन्यास है, यह स्पष्ट प्रतीत होता है ॥ ५४ ॥

'यज्ञोपवीतम्' इत्यादि। उक्त तीन एषणाओंसे रहित मुमुक्षु 'भूः स्वाहा' इसका उच्चारण कर यज्ञोपवीतको जलमें छोड़कर आत्माकी इच्छा आदि द्वारा जिज्ञासा करे, ऐसी जाबालश्रुति है । यह श्रुति भी यज्ञोपवीतके त्यागमें प्रमाण है ।

शङ्का—'यावज्जीवमग्निहोत्रं जुहोति' इत्यादि श्रुति जीवनकालपर्य्यन्त अग्नि-होत्र कर्म करनेके लिए आज्ञा देती है । यदि मध्यमें कर्मका त्याग किया जाय, तो उक्त श्रुतिकी क्या गति होगी ?

समाधान—जो सांसारिक फलभोगोंसे विरक्त नहीं हैं, किन्तु उनके भोगमें ही सतृष्ण हैं, उन पुरुषोंके लिए उक्त श्रुति अग्निहोत्र आदि कर्मोंका विधान करती है ॥ ५५ ॥

'यस्तु त्यक्तुम्' इत्यादि । जो पुरुष राग आदिके त्यागमें समर्थ नहीं है ।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—राग आदि प्रबल हैं । 'इन्द्रियाणि प्रमाथीनि हरन्ति प्रसभं मनः', 'तौ ह्यस्य परिपन्थिनौ', 'प्रमाथि बलवद् दृढम्' (प्रमाथी इन्द्रियाँ मनको हठात् अपनी ओर खींचती हैं । राग-द्वेष इसके विरोधी हैं । मन प्रमाथी दृढ़ और बलवान् है), इत्यादि गीता आदिके वाक्योंसे तथा पुराण आदिमें अनेक वीतरागोंकी पुनः राग आदिमें प्रवृत्तिके श्रवणसे ज्ञात होता है कि राग अति प्रबल है, इसलिए पुरुषको गृहस्थाश्रममें स्थित होकर राग आदि दोषोंको पचाना आवश्यक है । राग आदिके परिपाकके बिना श्रौत संन्यासमें अधिकार नहीं है । निरभिसन्धि कर्मानुष्ठानके

कर्मानधिकृता अन्धबधिराद्या यथारुचि ।
आश्रमात्मकसंन्यासं गृह्णन्तूत्तमजन्मने ॥ ५७ ॥
अव्रती वा व्रती वेति जाबालोपनिषद्वचः ।
ब्रूते व्रतादिशून्यानामपि संन्यासमाश्रमम् ॥ ५८ ॥

बिना उक्त दोषोंका परिपाक नहीं हो सकता। निखिल कर्मोंके परिपाकसे ही चित्त शुद्ध होता है, चित्तशुद्धिके बिना ज्ञानका अधिकारी नहीं होता। अनधिकारीका संन्यासग्रहण व्यर्थ है ॥ ५६ ॥

'कर्मान०' इत्यादि। पूर्वोक्त रीतिसे विद्वान् तथा मुमुक्षुओंका संन्यास कहकर अब जो अग्निहोत्र आदि कर्मोंके अधिकारी नहीं हैं, जैसे अन्ध, बधिर, पङ्गु इत्यादि वे भी उत्तम जन्मकी प्राप्तिके लिए आश्रमात्मक संन्यासका ग्रहण करें, ऐसा कहते हैं।

शङ्का—जो अन्ध, बधिर आदि ब्राह्मण हैं, उनको तो उत्तम जन्म प्राप्त ही है, फिर संन्यास द्वारा उनको उत्तम जन्मकी प्राप्ति क्या होगी ?

समाधान—उत्तम जन्मकी प्राप्तिसे ब्रह्मलोकप्राप्ति विवक्षित है, यही जन्मका उत्तम फल है और यही क्रम मुक्तिका मार्ग है ॥ ५७ ॥

'अव्रती वा' इत्यादि। 'पुनरव्रती वा व्रती वा स्नातको वाऽस्नातको वोत्सन्नाग्निरनग्निको वा यदहरेव विरजेत्तदहरेव प्रव्रजेत्' इस जाबालश्रुतिसे अनाश्रमी अन्ध, बधिर आदि संन्यासके अधिकारी हैं, यह स्पष्ट है। तात्पर्य यह है कि संन्यास आश्रमानुक्रम और अननुक्रम एतदुभयपूर्वक शास्त्रमें विहित है। 'ब्रह्मचर्य समाप्य गृहीभवेत् गृहीभूत्वा वनीभवेत् वनीभूत्वा प्रव्रजेत्' (ब्रह्मचर्य अवस्थाकी समाप्ति कर गृहस्थ हो, तदनन्तर वानप्रस्थका ग्रहण करे, अनन्तर संन्यास ले) यह आश्रमानुक्रमपूर्वक है। 'यदहरेव विरजेत् तदहरेव प्रव्रजेत्' यह व्युत्क्रमसे है। दोनोंमें मूल है—रागोंका परिपाक और अपरिपाक। जिनके कषायादि दोष परिपक्व नहीं हैं, किन्तु परिपाकोन्मुख हैं, उनके लिए तत्तदाश्रमपूर्वक ही संन्यास समुचित है। वे उन आश्रमोंमें रहकर तत् तत् कर्मोंके अनुष्ठान द्वारा कषायादिका परिपाक करें। और जिनके प्राचीन जन्ममें अनुष्ठित सुकृतोंसे उक्त दोष परिपक्वप्राय हैं और जो आवश्यक परिपाक अपेक्षित है, उसका ब्रह्मचर्य आश्रममें ही परिपाक हो जाता है, उनके लिए गृहस्थ आश्रमकी आवश्यकता नहीं है, वे प्रथमाश्रमसे संन्यासग्रहण कर लेते हैं और जिन पुरुषरत्नोंका दोष परिपक्व है,

संन्यास एवं त्रिविधो विद्वद्विविदिषाश्रमैः ।
कृतकृत्यस्तु संन्यस्य स्वात्ममात्ररतिर्भवेत् ॥ ५९ ॥
त्यक्त्वा विविदिषुः पुत्रवित्तलोकैषणा अथ ।
अनुतिष्ठति विद्यार्थं श्रवणादीन्यहर्निशम् ॥ ६० ॥

उनके लिए प्रथमाश्रमकी भी आवश्यकता नहीं है, वे गर्भमें ही या जन्म होनेपर ही संन्यासी हो जाते हैं जैसे वामदेव, शुकमुनि प्रभृति। और जो अव्रती हैं, उनके लिए भी स्मार्त संन्यास राग आदि परिपाकके लिए विहित है। सौर पुराणमें यह लिखा हैं कि 'यदा मनसि वैराग्यं जायते सर्ववस्तुषु। तदैव संन्यसेद्विद्वान् अन्यथा पतितो भवेत् ॥' (जब मनमें सब वस्तुओंके प्रति वैराग्य हो जाय, तभी विद्वान् संन्यासी होवे, अन्यथा पतित हो जाता है) इत्यादि ॥ ५८ ॥

'संन्यास एवं' इत्यादि। पूर्वोक्त रीतिसे संन्यास तीन प्रकारका कहा गया है, एक विद्वत्संन्यास जो मुख्य संन्यास है, दूसरा मुमुक्षुका संन्यास जो तत्त्वज्ञानका साधन है। यद्यपि ये दोनों संन्यास परमहंसरूपसे एक ही कहे जा सकते हैं, इन्हें दो कहना ठीक नहीं, तथापि इनमें अवान्तर भेद है, उसकी विवक्षासे संन्यास तीन प्रकारका कहा गया है। वह भेद यह है कि विविदिषुमें श्रवण, मनन आदि व्यापार रहता है और तत्त्वज्ञानीमें नहीं रहता। वह कृतकृत्य होकर केवल आत्मरतिपरायण होता है; प्रारब्ध कर्मका क्षय करनेके लिए ही जीवन यापन करता है। उपेयकी प्राप्तिके अनन्तर उपायका त्याग स्वाभाविक है ॥ ५९ ॥

'त्यक्त्वा' इत्यादि। विविदिषु जो आत्मज्ञानोत्पत्तिके लिए निखिल कर्मका त्याग करता है, वह पुत्रैषणा, वित्तैषणा और लोकैषणाका त्यागकर आत्मविद्योत्पत्तिके लिए उसके साधन, श्रवण, मनन आदिका रात दिन अनुष्ठान करता है। तात्पर्य निदिध्यासनमें है। ज्ञानोत्पत्तिके लिए श्रवण है। जबतक संशय होता है, तबतक श्रवण आवश्यक है। संशयनिवृत्तिके बाद श्रवणकी आवश्यकता नहीं रहती एवं मनन भी 'तत्त्वमसि' आदि वाक्यार्थ ज्ञानोत्पत्तिके प्रतिबन्धक अयोग्यता आदि ज्ञानकी निवृत्तिके लिए अपेक्षित होता है। शाब्दबोधमें उपयोगी योग्यताज्ञानकी उत्पत्तिके अनन्तर मननकी भी आवश्यकता नहीं होती। हाँ, मध्यमें कहीं संशय या अयोग्यताज्ञान हो जाय, तो उसके लिए श्रवण और मननका निषेध भी नहीं है। निदिध्यासन भी जबतक आत्मसाक्षात्कारात्मक बोध न हो, तबतक आवश्यक है। उसके अनन्तर

आहुर्हिरण्यगर्भादिध्यानलोकैषणात्मकात् ।
न व्युत्थानं पुमर्थत्वादिति श्रद्धाजडं किल ॥ ६१ ॥
समाना हीतराभ्यां सा नाऽऽत्मलोकाप्तिहेतवः ।
इति मत्वैकतां तासामेषणानामवोचत ॥ ६२ ॥

श्रुतिः—या ह्येव पुत्रैषणा सा वित्तैषणा या वित्तैषणा सा लोकैषणोभे ह्येते एषणे एव भवतः ।

कर्मण्येवाऽधिकारस्ते मा फलेष्विति शास्त्रतः ।
एषणात्वात्फलं त्याज्यं न तु कर्मादिसाधनम् ॥ ६३ ॥

सम्पूर्ण कर्तव्य समाप्त हो जाता है । अतएव वह कृतकृत्य कहा जाता है ॥ ६० ॥

'आहुः' इत्यादि । किसी श्रद्धाजडका आक्षेप है कि वित्तैषणा और पुत्रैषणाका त्याग करना चाहिए, यह कहना तो ठीक ही है, क्योंकि इनके त्यागके विना त्याग ही क्या होगा और ये अनात्मफलक हैं, इसलिए आत्मलोकार्थी इनका त्याग अवश्य करे, किन्तु लोकैषणाका त्याग नहीं करना चाहिए, वह तो हिरण्यगर्भोपासनात्मक है; और उसका फल ब्रह्मलोकप्राप्ति है, जो वस्तुतः पुरुषार्थ है । पर यह ठीक नहीं है, कारण आगे स्पष्ट किया गया है । यहाँपर सब एषणाओंका त्याग अभीष्ट है ॥ ६१ ॥

'समाना' इत्यादि । 'या पुत्रैषणा सा वित्तैषणा' (जो पुत्रैषणा है वह वित्तैषणा है ।) इत्यादि श्रुतिने तीनों एषणाओंको समान मानकर अन्तमें एक ही एषणा कही है, अनात्मलोककी साधन तीनों एषणाएँ समान ही हैं, इसीलिए तीनों एषणाएँ एक ही हैं, ऐसा श्रुतिने कहा है । भाव यह है कि दारपरिग्रह करनेपर पुत्रैषणा होती है, स्त्रीरहित पुरुषको पुत्रैषणा नहीं होती । पुत्रैषणाके अनन्तर उसके पालन पोषणके लिए वित्तैषणा होती है, क्योंकि धनके विना पारिवारिक सुख नहीं होता, इसलिए वित्तैषणा समुचित ही है । पुत्रैषणा और वित्तैषणा ये दोनों इष्ट फलके साधन होने और इनमें परस्पर हेतुहेतुमद्भाव होनेसे अर्थात् पुत्रैषणा हेतु है, वित्तैषणा कार्य्य है । हेतु हेतुमद्की अभेदविवक्षासे भी दोनोंमें एकत्वकी विवक्षा कर दोनों एषणाएँ एक ही मानी जाती हैं । स्तुतः तो लोकैषणा भी उक्त एषणामें अन्तर्भूत हो जाती है । तीनोंमें फलसाधनत्व समान है; इसलिए साधनैषणारूपसे एक ही एषणा श्रुतिको अभीष्ट है ॥ ६२ ॥

'कर्मण्येवा०' इत्यादि । किसीका मत है कि 'कर्मण्येवाऽधिकारस्ते मा

इति भ्रमं व्युदसितुं प्राब्रवीत् साध्यसाधने ।
उभे अप्येषणे एव भवतस्त्यागयोर्द्वयोः ॥ ६४ ॥

फलेषु कदाचन' इस भगवद्वाक्यसे यह सिद्धान्त निकलता है कि कर्म त्याज्य नहीं है, किन्तु कर्म-फल त्याज्य है। फलकी कामनासे यदि कर्मानुष्ठान किया जायगा, तो तत् तत् फल भोगनेके लिए जन्मग्रहण अनिवार्य्य होगा। जन्म ही बन्ध है, इसलिए कर्मके फलका त्याग कर केवल कर्म करना चाहिए। यही निरभिसन्धि कर्म कहलाता है; इससे चित्तकी शुद्धि होती है, तदनन्तर आत्मज्ञानोत्पत्ति द्वारा मोक्ष होता है इत्यादि। सारांश यह निकला कि जो ज्ञानोत्पत्तिमें प्रतिबन्धक है, उसीका त्याग ज्ञानार्थीको इष्ट होता है और जो ज्ञानोत्पत्तिका कारण है, उसका त्याग अनुचित है। फलार्थी साधनका त्याग नहीं कर सकता, अतएव भगवद्वाक्य है कि—

आरुरुक्षोर्मुनेर्योगं कर्म कारणमुच्यते ।
योगारूढस्य तस्यैव शमः कारणमुच्यते ॥

योगारुरुक्षुको कर्म करना ही चाहिए। योग आत्मदर्शनोपाय है, यह 'यद्योगेनात्मदर्शनम्' इत्यादि वचनसे प्रसिद्ध है। जो पुरुष योगारूढ़ हो गया हो, उसके लिए कर्म आवश्यक नहीं है, शम ही आवश्यक है॥ ६३ ॥

'इति भ्रमम्' इत्यादि। फल और साधन इन दोनोंकी एषणाएँ एषणाएँ ही हैं, इसलिए दोनों एषणाओंका त्याग आवश्यक है। वस्तुतः ब्रह्माज्ञानसे ही एषणाएँ होती हैं, यह अन्वयव्यतिरेकसे सिद्ध है। आत्मज्ञानीका अज्ञान नष्ट हो जाता है, इसलिए एषणाओंका सम्भव नहीं है।

शङ्का—एषणाएँ अज्ञानमूलक हैं, इसलिए उनका त्याग उचित है, किन्तु कर्मका त्याग क्यों करना चाहिए ?

समाधान—कर्मत्याग अधिकारीके भेदसे दो प्रकारका कहा गया है—एक विद्वान्का लक्षण और दूसरा ज्ञानसाधन, जिसे विविदिषुके लिए आवश्यक समझते हैं। यदि आपका आक्षेप प्रथम पक्षमें है, तो उत्तर यह है कि कर्म तो उपाय है स्वयं पुरुषार्थ नहीं है। कर्म-फलकी प्राप्तिके अनन्तर कोई कर्म नहीं करता और ज्ञानी तो कृतकृत्य ही हो गया है, अतः उसका न कोई कर्तव्य ही है और न कोई प्राप्तव्य ही है। वह सब कर चुका है और सब पा चुका है। यद्यपि उसे विदेहकैवल्य अभी प्राप्त नहीं हुआ है, तथापि कैवल्य सिद्ध पदार्थ है, साध्य

अविशुद्धधियः कर्मण्यधिकारो, विशुद्धधीः ।
सत्यां विविदिषोत्पत्तौ तदर्थं कर्म सन्त्यजेत् ॥ ६५ ॥

श्रुतिः—तस्माद् ब्राह्मणः पाण्डित्यं निर्विद्य बाल्येन तिष्ठासेद्बाल्यं च पाण्डित्यं च निर्विद्याथ मुनिरमौनं च मौनं च निर्विद्याथ ब्राह्मणः ।

यस्माद्ब्रह्मविदः पूर्वे फलसंन्यासमाप्नुयुः ।
तस्माद्विविदिषुः कुर्यात्पाण्डित्यं फलसिद्धये ॥ ६६ ॥

नहीं, फिर इसके लिए भी कर्म क्यों करेगा ? द्वितीय पक्षमें जिज्ञासुको, जिसको कि आत्मयथार्थज्ञान ही हुआ है, सब कर्मोंके त्यागका विधान ज्ञानोत्पत्तिके लिए श्रुतिने स्वयं किया है । इसलिए जिज्ञासुको भी कर्म त्याज्य ही है ।

शङ्का—'तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन' इत्यादि श्रुतिसे कर्म ज्ञानका साधन माना जाता है, यहाँपर आप कर्मत्याग ज्ञानका साधन है, यह भी श्रुतिसिद्ध ही कहते हैं, परस्पर विरुद्ध दो तो अर्थ श्रुतितात्पर्यके विषय नहीं हो सकते, इसलिए कृपया सिद्धान्त कहिए क्या अर्थ है ?

समाधान—कर्म ज्ञानेच्छाका साधन है और उसका त्याग ज्ञानका साधन है; अतएव श्रुतिमें 'यज्ञेन विविदिषन्ति न तु विदन्ति' प्रकृति और प्रत्ययार्थोंमें प्रत्ययका अर्थ प्रधान होता है, ऐसा विद्वानोंका सिद्धान्त है । मुख्य पदार्थमें ही मुख्य पदार्थका अन्वय होता है, अतः याग आदिकरणत्वका वेदनमें अन्वय न कर सन्प्रत्ययार्थ इच्छामें ही अन्वय होता है, इस प्रकार दोनों श्रुतियोंमें कोई विरोध नहीं होता और अभिमत अर्थ भी सिद्ध हो जाता है, इस अभिप्रायसे लिखा है कि 'भ्रमं व्युदसितुम्' अर्थात् आत्मज्ञानकी उत्पत्तिके लिए कर्म आवश्यक है, इस भ्रमकी निवृत्तिके लिए दोनों एषणाओंका त्याग करना चाहिए, यह श्रुति बोधन करती है ॥ ६४ ॥

उक्त अर्थको स्फुट करते हैं—'अविशुद्धधियः' इत्यादि ।

जिस पुरुषका चित्त राग आदि दोषोंसे विरहित अतएव परिशुद्ध नहीं है । उसका कर्ममें ही अधिकार है, उसके तात्पर्य्यसे ही 'कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन' इत्यादि भगवद्वाक्य है; अतएव विविदिषा भी उनके मनमें नहीं हुई । और जिसका चित्त उक्त दोषोंसे शून्य अतएव परिशुद्ध है, उनको विविदिषोत्पत्तिके अनन्तर कर्मका त्याग करना ही चाहिए, यही श्रुतिका आदेश है ॥ ६५ ॥

'यस्माद्' इत्यादि । पूर्वकालिक ब्रह्मवेत्ताओंने, जिनका यह सिद्धान्त था कि

पाण्डित्यबाल्यमौनानि श्रवणादीनि तैरयम् ।
भवति ब्राह्मणस्तच्च ब्राह्मण्यं ब्रह्मरूपता ॥ ६७ ॥
पण्डेति बुद्धेर्नामैतत्सा जाता यस्य मानतः ।
स पण्डितस्तस्य कर्म पाण्डित्यं श्रवणं तु तत् ॥ ६८ ॥
आचार्याच्चाऽऽगमाच्छ्रुत्वा निःशेषं वेदनं ततः ।
बालभावेन तिष्ठासेद् युक्त्या मननतत्परः ॥ ६९ ॥

'किं प्रजया करिष्यामो येषान्नोऽयमात्मा लोकः' इत्यादि, कर्म और कर्मसाधन यज्ञोपवीतादिका त्यागकर विद्वत्संन्यास लिया था, अतः इस समयमें भी विरक्त ब्राह्मण विविदिषु संन्यासफलप्रयोजक ज्ञानोत्पत्तिके लिए तादृश पाण्डित्यका सम्पादन करे । तादृशपाण्डित्य होनेपर उक्त त्याग स्वतः सिद्ध होता है ॥ ६६ ॥

'पाण्डित्यबाल्य०' इत्यादि । पाण्डित्यसे श्रवण, बाल्यसे मनन और मौनसे निदिध्यासन प्रकृतमें विवक्षित हैं । श्रवणादिके द्वारा विविदिषु ब्राह्मण होता है ।

शङ्का—ब्राह्मण तो श्रवणादि कालमें भी है ही, क्योंकि आपका तो यह सिद्धान्त है कि ब्राह्मणका ही संन्यासपूर्वक श्रवणादिमें अधिकार है, जात्यन्तरका नहीं ।

समाधान—ठीक है, यहांपर ब्राह्मणपदसे ब्रह्मस्वरूपताकी विवक्षा है, अर्थात् ब्रह्मस्वरूप होता है । अतएव 'ब्रह्म जानाति ब्राह्मणः' यह लक्षण भी शास्त्रमें पाया जाता है । इसके अनुसार ब्रह्मज्ञानी ही ब्राह्मण है । अथवा वह ब्राह्मण ब्रह्मस्वरूप होता है । 'ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति' इस श्रुतिके अनुसार ब्रह्मस्वरूप हो जाता है ॥ ६७ ॥

'पण्डेति' इत्यादि । सदसद्विवेकिनी बुद्धि पण्डा कही जाती है, वह हो जिसको वह पण्डित कहा जाता है । पण्डाशब्दसे 'इतच्' प्रत्यय करनेसे 'पण्डित' शब्द बना है । वास्तवमें सदसद्विवेकी पण्डित कहा जाता है । 'मानतः'का तात्पर्य समीचीन बुद्धिमें है । साधारण बुद्धि तो प्राणिमात्रमें होती है, असद् बुद्धिकी व्यावृत्तिके लिए 'मानतः' यह विशेषण दिया गया है । पण्डितका भाव पाण्डित्य कहलाता है । निर्विचिकित्सश्रौतशाब्दात्मज्ञान प्रकृतमें पाण्डित्यशब्दसे विवक्षित है ॥ ६८ ॥

'आचार्याच्च' इत्यादि । ब्रह्मवेत्ता आचार्य्यसे आगम द्वारा आत्माका यथार्थ श्रवण कर तद्विषयक आत्मज्ञानरूप पाण्डित्यका पूर्ण संपादन कर बाल्यभावसे स्थित हो ।

श्रवणं शास्त्रतात्पर्यनिश्चयो मननं पुनः ।
अर्थासम्भावनोच्छित्त्यै युक्तीनामनुचिन्तनम् ॥ ७० ॥
असम्भावनया ज्ञाने दुर्बले सत्यथैषणाः ।
उद्भवन्ति ततो ज्ञानं कुर्वीत प्रबलं सुधीः ॥ ७१ ॥

शङ्का—बाल्यभावसे क्या विवक्षित है ?

समाधान—बालकका हृदय जैसे राग-द्वेषसे शून्य अतएव परिशुद्ध शत्रु-मित्र सबमें सम होता है, वैसे ही उक्त पण्डितका हृदय भी होना चाहिए ।

शङ्का—बालकका हृदय तो कर्तव्य और अकर्तव्यके विवेकसे विकल, कामचार कामवाद और कामभक्षमें निरत होता है, यह अर्थ क्यों नहीं करते ।

समाधान—पण्डित होनेपर उक्त अर्थकी संभावना नहीं है और मननमें उपयोगी भी नहीं है । इसलिए उक्त अर्थ ही श्रुतिको विवक्षित है; श्रवणके अनन्तर ज्ञानबलभावसे स्थिर मनन करे ।

प्रश्न—ज्ञानबलभावका क्या अर्थ है ?

उत्तर—आत्मज्ञानसे संपूर्ण विषयदृष्टिका तिरस्करण आत्मज्ञानका बल है । विज्ञानबलपर स्थिर न होनेसे इन्द्रियाँ विषयोंमें बलपूर्वक खींचकर प्रवेश कराती हैं, इसलिए श्रुति विशेषरूपसे निर्देश करती है कि विज्ञानबलपर स्थिर होकर मनन करे । विद्वानोंका बल आत्मज्ञान ही है, कर्मजन्य धर्मादि नहीं, अतएव 'नायमात्मा बलहीनेन लभ्यः' (बलहीनसे आत्मा लभ्य नहीं है) ऐसा आगमका उद्घोष है । आगमोक्त अर्थका युक्तिसे मनन करे, मनन अनुमानात्मक है । जीवब्रह्माभेदज्ञानमें प्रतिबन्धक अयोग्यताज्ञानके निरासके लिए योग्यताज्ञानका संपादन करना अत्यावश्यक है, यही मनन है ॥ ६९ ॥

'श्रवणम्' इत्यादि । शास्त्रतात्पर्य्यका निर्णय श्रवण है, शास्त्र तात्पर्य्यगोचर अर्थमें प्रमाण होता है । यदि शास्त्रका तात्पर्य्य वाच्य अर्थमें रहता है, तो वाच्यमें ही प्रमाण होता है । यदि लक्ष्य अर्थमें तात्पर्य होता है, तो उक्त अर्थमें ही प्रमाण होता है । इसलिए तात्पर्य्यका निश्चय ही श्रवण है । श्रवणसे केवल शाब्दप्रत्यक्षमात्र विवक्षित नहीं है, किन्तु श्रावणप्रत्यक्षके अनन्तर जायमान शाब्दबोध विवक्षित है । श्रुत अर्थमें असम्भावनाकी निवृत्तिके लिए श्रुतार्थोपपत्तिके लिए युक्तियोंका अनुचिन्तन करना मनन है ॥ ७० ॥

'असम्भावनया' इत्यादि । श्रुत अर्थका ज्ञान असम्भावनासे दुर्बल होता

नैवाऽऽत्मा बलहीनेन लभ्य इत्यपरा श्रुतिः ।
अनाविष्करणं बाल्यं दम्भादेरिति सूत्रकृत् ॥ ७२ ॥

है, अतः ज्ञानके प्राबल्यके लिए असम्भावनाकी निवृत्ति करना आवश्यक है, अन्यथा एषणा उत्पन्न होती है। एषणा उत्पन्न होनेपर पुनः संसारमें रति होती है, इसलिए विद्वान् विवक्षित अर्थमें असम्भावनानिवृत्त्युपयोगी ज्ञानको प्रबल करे। ज्ञानके प्रबल होनेपर पुनः एषणाओंका प्राबल्य नहीं होता ॥ ७१ ॥

'नैवाऽऽत्मा' इत्यादि। बलहीनको आत्मा लभ्य नहीं है, यह दूसरी श्रुति है। दम्भ आदिका अनाविष्कार बाल्य है, यह सूत्रकारने कहा है। भाव यह है कि 'बाल्येन तिष्ठासेत्' इस श्रुतिमें बाल्यका अनुष्ठेयरूपसे विधान है। अवस्थाविशेष-रूप बाल्यका अनुष्ठान नहीं हो सकता, अतः यत्र तत्र मूत्रपुरीषत्व आदि बालचरित तदन्तर्गत भावशुद्धि, अप्ररूढेन्द्रियत्व, दम्भदर्पादिरहितत्व बाल्य यहाँ विवक्षित है, ऐसा संशय कर उसका एकेदेशने परिहार किया कि कामचार, कामवाद कामभक्षणता, यत्रतत्र मूत्रपुरीषत्व आदि जो बाल्य लोकमें प्रसिद्ध है, उसीका ग्रहण करना चाहिए।

शङ्का—कामचार आदिसे पातित्य दोष होगा ?

समाधान—विद्वान् संन्यासीको वचनकी सामर्थ्यसे दोष प्राप्त नहीं होगा। जैसे विधिकी सामर्थ्यसे अग्नीषोमीय पशुकी हिंसामें दोष नहीं होता, वैसे ही प्रकृतमें सामान्यशास्त्रका विशेषशास्त्रसे सङ्कोच होता है, वह पूर्वपक्ष है। उत्तरपक्ष यह है, अन्य बाल्यशब्दका अभिलप्य (अर्थ) प्रकृतार्थका उपयोगी यदि मिलता है, तो वही ग्राह्य है; प्रधानके उपकारार्थ अङ्गका विधान किया जाता है, यतियोंके लिए प्रधानरूपसे अनुष्ठेय ज्ञानाभ्यास ही है, समस्त बालचरित जो लोकमें प्रसिद्ध है, उसके अनुष्ठानसे ज्ञानके उपकारका सम्भव नहीं है, अतः आन्तर भावशुद्धि, अप्ररूढेन्द्रियत्व आदि बाल्य ही आश्रयणीय है। ज्ञान, अध्ययन, धार्मिकत्व आदिसे आत्मख्यातिकामनारहित एवं दम्भदर्पादिशून्य रहना चाहिए। जैसे बालक आत्म-बोधश्लाघाशून्य तथा दम्भ-दर्पादिरहित होता है, वैसे ही ज्ञानीको भी दम्भ-दर्पादि रहित होना चाहिए। स्मृतिकारोंने तत्त्वज्ञानियोंके विषयमें ऐसा लिखा है—

'यं न सन्तं न चाऽसन्तं नाऽश्रुतं न बहुश्रुतम् ।
न सुवृत्तं न दुर्वृत्तं वेद कश्चित्स ब्राह्मणः ॥'
गूढधर्माश्रितो विद्वानज्ञातचरितं चरेत् ।

पाण्डित्येन विदित्वाऽथ छित्वा बाल्येन संशयम् ।
मुनिर्ध्यानसमाधिभ्यां भवेद्धीवृत्तिशान्तये ॥ ७३ ॥
प्रशान्तवृत्तिके चित्ते परमानन्ददीपके ।
कृतकृत्यो ब्रह्मभावं गतो ब्राह्मण उच्यते ॥ ७४ ॥
भाष्याभिप्रायतस्त्वेतत्पाण्डित्याद्युपवर्णितम् ।
अथोच्यते वार्त्तिकोक्तं पाण्डित्यादिचतुष्टयम् ॥ ७५ ॥
पदार्थाधिगतिः पूर्वं ततस्तदभिसङ्गतिः ।
विरुद्धार्थनुतिः पश्चात्ततो वाक्यार्थबोधनम् ॥ ७६ ॥

अन्धवज्जडवच्चाऽपि मूकवच्च चरेन्महीम् ॥'
'अव्यक्तलिङ्गोऽव्यक्ताचारः ।' इत्यादि ॥७२॥

बाल्य और पाण्डित्यका संपादन कर मुनि हो, इसका स्पष्टीकरण करते हैं—'पाण्डित्येन' इत्यादिसे ।

पाण्डित्यसे आत्मस्वरूपका यथार्थ निर्णय कर तथा बाल्यसे संशयकी निवृत्ति कर धीवृत्तिकी शान्तिके लिए ध्यान और समाधिसे मुनि होना चाहिए । 'प्रत्ययैकतानता ध्यानम्' अन्य विषयोंमें सञ्चारके निरासपूर्वक गृहीत विषयमें विच्छिन्न-चित्तवृत्तिसमुत्पाद ध्यान है । समाधि सबीज, निर्बीज आदि भेदसे दो प्रकारकी योगशास्त्रमें प्रसिद्ध है । विस्तारसे जाननेकी इच्छा हो, तो इसे वहीं देखिए ॥७३॥

'प्रशान्तवृत्तिके' इत्यादि । विषयवासनारूप वायुके संपर्कसे चित्त चञ्चल होता है, आत्मविषयक निरन्तर ध्यानसे विषयवासनाकी निवृत्ति होनेसे चित्तवृत्ति प्रशान्त हो जाती है, जैसे निर्वात स्थानमें स्थित प्रदीपकी शिखा निश्चल होती है, वैसे ही चित्तवृत्ति परमानन्द ब्रह्मानन्दका प्रदीप होती है । वैसी वृत्ति होनेपर विद्वान् कृतकृत्य हो जाता है और ब्रह्मभावको प्राप्तकर वास्तविक ब्राह्मण कहा जाता है । श्रवण, मनन और निदिध्यासनसे ब्रह्मके साक्षात्कारके अनन्तर 'ब्रह्म जानाति ब्राह्मणः' (ब्रह्मका जो साक्षात्कार करता है, वह ब्राह्मण) इस लक्षणसे लक्षित ब्राह्मण होता है ॥७४॥

वार्तिककार पाण्डित्य आदिसे त्वमर्थका शोधन कहते हैं—'भाष्या०' इत्यादिसे ।

भगवान् भाष्यकारके अभिप्रायके अनुसार पाण्डित्य आदि शब्दोंका अर्थ कहा गया, अब वार्तिककारके अभिप्रायके अनुसार पाण्डित्य आदि चार शब्दोंका अर्थ कहा जाता है ॥ ७५ ॥

'पदार्था०' इत्यादि । वेदाध्ययनके अनन्तर 'तत्त्वमसि' आदि वाक्योंके

ब्राह्मणो बुद्धवाक्यार्थः साक्षादित्यादिलक्षणः ।
ब्राह्मण्यं गौणमन्यस्य ब्रह्मबोधार्थजन्मनः ॥ ७७ ॥

श्रवणके बाद तत्त्वंपदके शक्तिग्रहके लिए पहले तत् और त्वं पदका अर्थज्ञान आवश्यक है। अर्थके ज्ञानके बिना उसमें शक्तिग्रह नहीं हो सकता। उक्त दो पदोंका ज्ञान होनेपर समानविभक्तिक दो पदोंके श्रवणके बाद उनके अर्थोंमें विशेष्य-विशेषणका ज्ञान होता है। त्वमर्थका अभेद तत्पदार्थमें प्रतीत होता है, तदनन्तर कर्तृत्व आदिसे विशिष्ट जीवका कर्तृत्व आदिसे रहित ब्रह्मके साथ अभेद नहीं हो सकता, ऐसा विरोध प्रतीत होता है, अतः विरुद्धांश कर्तृत्वका त्यागकर चैतन्यांश-मात्रको त्वंपदार्थ एवं सर्वज्ञत्व, परोक्षत्व आदि धर्मोंका परित्याग कर चैतन्यमात्रको तत्पदार्थ मानकर दोनोंके परस्पर अभेदभानका समर्थन किया जाता है, अर्थात् तत्, त्वम् और असि—इन तीनों पदोंकी सामर्थ्यसे तीन अर्थोंका ज्ञान होता है। पहले पदार्थज्ञान, तदनन्तर पदार्थोंका सम्बन्ध ज्ञान, तदुत्तर विरोधज्ञान, ततः अन्यय-व्यतिरेक द्वारा कर्तृत्व आदिको आरोपित धर्म मानकर उनका त्याग, तदनन्तर आत्मैक्यमें उक्त वाक्यका तात्पर्यनिश्चय—ये चारों प्रकारके ज्ञान श्रवणाख्य पाण्डित्य हैं। इन चार प्रकारके ज्ञानोंके सम्पादनके अनन्तर बाल्यका सम्पादन करनेकी सामर्थ्य होती है। अन्वय आदिका फल यह है कि ब्रह्मातिरिक्त सब अनात्म पदार्थ हैं। जैसे ब्रह्मधी और तच्छब्द ब्रह्मनिष्ठ हैं वैसे ही आत्मधी और तच्छब्द भी आत्मनिष्ठ है, क्योंकि अनात्म पदार्थ घटके समान ब्रह्म नहीं हो सकता, अतः आत्मशब्दका अर्थ और ब्रह्मशब्दका अर्थ एक ही है, वह तो पदार्थविषयक बाल्य हुआ। वाक्यार्थविषयक बाल्य यह है कि वाक्यार्थान्वयविरोधी कर्तृत्व आदि और परोक्षत्वादिका त्याग कर ब्रह्मात्मामें अशनायाद्यतीतत्वद्रष्ट्र्यादि साक्षीमें न परस्पर संसर्ग ही है और न भेद ही है, क्योंकि दोनोंका स्वभाव एक ही है। अतएव अखण्डताका अनुसन्धान वाक्यार्थमें बाल्य है ॥ ७६ ॥

'ब्राह्मणो' इत्यादि। 'यत्साक्षाद्' इत्यादि पूर्वोक्त वाक्यार्थज्ञानी वस्तुतः ब्राह्मण होता है।

शङ्का—ब्राह्मण तो ब्राह्मणत्वविशिष्ट माना जाता है, ब्रह्मज्ञानीको ही ब्राह्मण क्यों कहते हैं?

श्रुतिः—स ब्राह्मणः केन स्यात् ।

प्रश्नः स ब्राह्मणः केनेत्याक्षेपो वाऽत्र पृच्छ्यते ।
ब्राह्मण्यसाधनं यद्वा लक्षणं ब्रह्मवेदिनः ॥ ७८ ॥
एषणात्यागपाण्डित्याद्युपायात् साधनान्तरम् ।
पृष्टं तस्योत्तरं प्राह येन स्यादिति वाक्यतः ॥ ७९ ॥

समाधान—ब्रह्मज्ञानयोग्य ही ब्राह्मणशब्दका मुख्य अर्थ है, इसलिए उक्त ज्ञानसे सम्पन्न मुख्य ब्राह्मण है, केवल ब्राह्मणत्व जातिमात्रमें उक्त शब्दका प्रयोग गौण है, क्योंकि ब्राह्मणका जन्म ब्रह्मबोधके लिए है ।

शङ्का—यदि ब्रह्मज्ञानी मुख्य ब्राह्मण हैं, तो क्षत्रियादि भी ब्रह्मज्ञानी होते हैं—जनकादि उपनिषदोंमें प्रसिद्ध हैं, अतः उनमें भी मुख्य ब्राह्मण-शब्दका प्रयोग होना चाहिए ।

समाधान—इष्ट ही है, इस फलावस्थामें सभी ब्राह्मण हो सकते हैं, क्षत्रियादिमें उक्त शब्दका अप्रयोग केवल पूर्व जातिमात्रकी विवक्षासे नहीं किया जाता है ।

शङ्का—एक ही ब्राह्मणशब्द ज्ञानवान्, मुक्त और ज्ञानशून्य बद्धमें कैसे प्रयुक्त होता है ? क्योंकि अनेक अर्थमें शक्ति माननेसे उक्त शब्द अनेकार्थक हो जायगा, जो गति रहनेपर अनुचित माना जाता है ।

समाधान—अनेक मुख्य अर्थ माननेसे अनेकार्थकत्वकी प्रसक्ति होती है । प्रकृतमें ऐसा नहीं है, ज्ञानहीन ब्राह्मणमें ब्राह्मणशब्द गौण है और परमहंस ज्ञानीमें उक्त शब्दका मुख्य प्रयोग वेदान्तमें माना जाता है; अतः शक्तिभेदके अभावसे उक्त दोषकी प्रसक्ति नहीं हो सकती ॥ ७७ ॥

'प्रश्नः स' इत्यादि । 'स ब्राह्मणः केन स्यात्' इस श्रुतिके अर्थके निर्णयके लिए सन्देह करते हैं कि 'केन' यह किंशब्द आक्षेपार्थक है अथवा प्रश्नार्थक ? अन्तिम पक्षमें भी दो प्रश्न होते हैं—ब्राह्मण्यके साधनका प्रश्न है, अथवा ब्रह्मवेत्ताके लक्षणका । उक्त चारों अर्थ किंशब्दसे सूचित होते हैं । अभिमत अर्थकी सिद्धिके लिए अविवक्षित अर्थोंका क्रमशः निराकरण करते हैं ॥ ७८ ॥

'एषणा०' इत्यादि । एषणात्रयका यानी उक्त पुत्रैषणा, वित्तैषणा और लोकैषणा—इन तीनों एषणाओंका त्यागरूप पाण्डित्य तथा आदि शब्दसे श्रवण-मननरूप

विराड्ढिरण्यगर्भादिप्राप्तौ सत्यामुपासनात् ।
ब्राह्मण्यं लभ्यते यद्वा महता तपसा वरात् ॥ ८० ॥
प्रयासो बहुलस्तत्र फलं त्वेतावदेव हि ।
इत्यभिप्रेत्य येन स्यात्तेनेदृगिति भण्यते ॥ ८१ ॥

ब्राह्मण्यके उपायोंसे अतिरिक्त ब्राह्मण्यका उपाय है या नहीं? यही पूछा गया है। उसका उत्तर 'येन स्यात्' इस वाक्यसे कहा गया है।

शङ्का—साधनविषयक प्रश्न तो असंगत है, कारण कि श्रवणादि ब्राह्मण्यके साधन हैं, इसका पूर्वमें विशदरूपसे निरूपण कर चुके हैं, तद्विषयक निर्णय तद्विषयक संशयका प्रतिबन्धक है, अन्यथा विचार ही व्यर्थ हो जायगा। सन्देह-निवृत्ति ही विचारका मुख्य प्रयोजन है।

समाधान—ठीक है, किन्तु कतिपय विद्वानोंका मत है कि तीव्र तपःप्रभृतिसे भी ब्राह्मण्य प्राप्त होता है, जैसा कि अग्रिम श्लोकसे कहते हैं॥ ७९ ॥

'विराड्' इत्यादि। विराट्, हिरण्यगर्भ आदि सगुण ब्रह्मकी उपासनासे पहले विराड्, हिरण्यगर्भ आदिरूप सगुण ब्रह्मकी प्राप्ति होती है, अनन्तर प्रलयके बाद 'ब्रह्मणा सह ते सर्वे संप्राप्ते प्रतिसंचरे' इस वचनके अनुसार उसके उपासक तद्भावापन्न होकर मुक्त होते हैं, इसलिए उसकी उपासना भी ब्राह्मण्यका कारण है, यह श्रुतिमें ही सुस्पष्ट है। एवं पुराण, इतिहास आदिका पर्य्यालोचन करनेवाले विद्वानोंसे यह छिपा नहीं कि कितने ही मुनिगण तीव्र तप और भगवद्भक्ति सहित समाराधनादिसे भी मुक्त हुए हैं और होते हैं। ब्राह्मण्यनामके बिना मुक्ति असंभव है, अतः यह सन्देह स्वाभाविक है कि साधनभेदसे साध्य ब्राह्मण्यमें भी भेद है अथवा नहीं? यदि भेद है, तो उत्कृष्ट ब्राह्मण्यका साधन कौन है? यदि नहीं तो साधनभेद क्यों?

समाधान—ब्राह्मण्यमें भेद नहीं है, कारण मोक्षोपयोगी ब्रह्मज्ञान समान ही होता है। अन्यथा तत्फल मुक्ति भी अनेकविध हो जायगी। मुक्ति एकरस होती है, इसमें उत्कर्षापकर्ष नहीं, यह सब शास्त्रोंका निष्कर्ष है। साधनभेद तत्-तत् पुरुषकी रुचि, योग्यता आदि भेदके कारण है॥ ८० ॥

'प्रयासो' इत्यादि। श्रवण आदिसे भिन्न तीव्र तप आदि उपायोंमें प्रयास (श्रम) अधिक है। फल इतना ही है, जितना श्रवण आदि उपायों का है, अतः—

आक्षेपपक्षे केन स्यान्न केनाऽपीति योजना ।
न कर्मणा न प्रजयेत्यन्यसाधननिह्नुतेः ॥ ८२ ॥

श्रुतिः—येन स्यात्तेनेदृश एवातोऽन्यदार्त्तं ततो ह कहोलः कौषीतकेय उपरराम ॥ १ ॥

इत्युपनिषदि पञ्चमं ब्राह्मणं समाप्तम् ॥

'अर्के चेन्मधु विन्देत किमर्थं पर्वतं व्रजेत् ।
इष्टस्याऽर्थस्य संसिद्धौ को विद्वान् यत्नमाचरेत् ॥'

इस वचनके अनुसार उक्त फलके लाभके लिए श्रवण आदि उपायोंका ही निरन्तर सम्पादन करना चाहिए इस अभिप्रायसे कहा कि 'येन स्यात् ईदृगेव' अर्थात् उक्तोपायान्तरसे भी ऐसा ही होगा। फलमें कुछ विशेष नहीं, फिर क्लिष्ट उपायमें प्रवृत्ति व्यर्थ है।

शङ्का—आश्रमान्तरविषयक प्रश्न क्यों नहीं ?

समाधान—संन्याससे उत्तम आश्रम दूसरा है नहीं। और त्यक्तैषण ब्रह्मज्ञानी अतएव कृतार्थ मुनिको आश्रमान्तर अभीष्ट नहीं। गृहस्थ आदिको ही आश्रमान्तर कह सकते हैं, क्योंकि चार आश्रमोंसे अतिरिक्त आश्रम नहीं है। पूर्व आश्रम उक्त तीन एषणावालोंके लिए है; उक्त एषणात्रयसे निवृत्त लोगोंके लिए नहीं और व्युत्थितके लिए धर्मशास्त्रोंमें आश्रमान्तरग्रहणका प्रतिषेध भी है। अकृतार्थ प्रयोजक ज्ञानीके लिए भी आश्रमान्तर मुक्तिसाधन नहीं है। श्रवण आदि द्वारा अन्यत्र ज्ञानोत्पत्ति दुर्घट है ॥ ८१ ॥

'केन' इत्यादिका साधनपरत्वेन व्याख्यान करके अब आक्षेपपरत्वेन व्याख्यान करते हैं—'आक्षेप' इत्यादिसे। आक्षेप पक्षमें श्रवण आदिसे व्यतिरिक्त मोक्षोपयोगी ज्ञानजनक साधनान्तर नहीं है, कारण कि प्रजासे और धनसे मोक्ष नहीं होता है, किन्तु केवल त्यागसे (संन्याससे) ही मुक्ति होती है, इस वचनसे साधनान्तरका स्पष्टरूपसे निषेध है; अतः 'केन ब्राह्मणः स्यात्' इसका उत्तर यह है कि 'न केनापि' किसीसे नहीं, क्योंकि 'न प्रजया न धनेन' इत्यादि श्रुतिने स्पष्ट निषेध किया है ॥ ८२ ॥

शङ्क्यमानेन येन स्यात्तेनेदङ् न ततोऽधिकः ।
सन्त्यज्य निश्चितं कस्माच्छङ्क्यते साधनान्तरम् ॥ ८३ ॥

'शङ्क्यमानेन' इत्यादि ।

शङ्का—लोकेऽस्मिन् द्विविधा निष्ठा पुरा प्रोक्ता मयाऽनघ ।
ज्ञानयोगेन सांख्यानां कर्मयोगेन योगिनाम् ॥

निष्पाप अर्जुनके प्रति भगवान् कहते हैं कि मैं द्वितीयाध्यायमें पहले ही कह चुका हूँ कि लोकमें दो प्रकारकी निष्ठाएँ हैं, कर्मियोंकी योगनिष्ठा और सांख्योंकी ज्ञाननिष्ठा, इससे यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि अधिकारीके भेदसे मोक्षके दो उपाय हैं—एक कर्मयोग और दूसरा ज्ञानयोग । जो पुरुष कर्म द्वारा मोक्षमार्गमें प्रवृत्त है, वह ब्राह्मण क्यों नहीं हो सकता और मोक्षका साधनान्तर क्यों नहीं है ? फिर 'केन ब्राह्मणः' यह प्रश्न साधनान्तरविषयक क्यों नहीं हो सकता, अतः उत्तर 'न केनापि' यह नहीं हो सकता ।

समाधान—ठीक है, किन्तु—

आरुरुक्षोर्मुनेर्योगं कर्म कारणमुच्यते ।
योगारूढस्य तस्यैव शमः कारणमुच्यते ॥'

इस भगवद्वाक्यसे ज्ञानयोगका साधन कर्म है। ज्ञानयोग प्राप्त होनेपर शमसे ही आत्मज्ञान होता है, इसलिए साधनान्तरका निरास और उक्त उत्तर समुचित नहीं किया गया है । अथवा 'न प्रजया' इत्यादि श्रुतिसे साधनान्तरका निरास है और उक्त भगवद्वाक्यसे कर्म भी साधन मान लिया जाय, तो भी कर्ममें साधनत्वका सन्देह होता है और ज्ञानमें मोक्षसाधनत्व असंदिग्ध है । इसलिए कहते हैं कि सन्दिग्ध जिस कर्मसे होगा उससे भी ऐसा ही होगा । जैसे संन्याससे होगा उससे अधिक नहीं, अतः निश्चित साधनका त्यागकर क्यों साधनान्तरका सन्देह करते हो ? यह तो पूर्वमें पूर्णरूपसे सिद्ध कर चुके हैं कि मोक्षका साधन कर्म नहीं है, मोक्ष नित्य होनेसे कर्मफलसे विलक्षण है, उत्पाद्य, विकार्य, संस्कार्य और प्राप्य ये चार प्रकारके फल कर्मके होते हैं । ये सब अनित्य ही होते हैं, मोक्ष नित्य है, केवल उसके आवरक अज्ञानकी निवृत्ति अपेक्षित है । यह ज्ञानसे ही हो सकती है, कर्मसे नहीं। कर्म स्वयम् अविद्यात्मक है, जैसे अन्धकारसे अन्धकारका नाश नहीं होता, वैसे ही कर्मसे अज्ञानका नाश नहीं हो सकता । प्रदीपके समान ज्ञान ही उसका साधन है ॥ ८३ ॥

लक्षणप्रश्नपक्षे तु येनेदृक्तेन लक्ष्यताम् ।
इत्युत्तरं वचो योग्यं तस्याऽर्थः प्रविविच्यते ॥ ८४ ॥
गीतायां कुत्रचित्प्रोक्तं स्थितप्रज्ञस्य लक्षणम् ।
अन्यत्र विष्णुभक्तस्य गुणातीतस्य च क्वचित् ॥ ८५ ॥

'केन' यह प्रश्नवाक्य विद्वल्लक्षणपरक है, इस पक्षमें अर्थ कहते हैं—'लक्षण०' इत्यादिसे ।

आत्मज्ञानीका लक्षण क्या है अर्थात् जिस लक्षणसे ब्रह्मज्ञानीका परिचय हो कि इस प्रकारका ब्रह्मज्ञानी होता है, वह लक्षण क्या है ? इस प्रश्नका उत्तर देनेके योग्य जो वाक्य है, उसके अर्थका विचार किया जाता है ॥ ८४ ॥

'गीतायाम्' इत्यादि । किस चिह्नसे परमहंस ब्राह्मण जाना जा सकता है ? इस प्रश्नपर विचार करनेके लिए श्रीमद्भगवद्गीताके द्वितीय अध्यायमें अर्जुनने प्रश्न किया है—

'स्थितप्रज्ञस्य का भाषा समाधिस्थस्य केशव ।
स्थितधीः किं प्रभाषेत किमासीत व्रजेत किम् ॥'

प्रश्नवाक्यका अर्थ यह है कि 'अहं ब्रह्मास्मि' यह प्रज्ञा जिसकी स्थिर (निश्चल) है वह स्थितप्रज्ञ कहा जाता है, उसकी अवस्था दो प्रकारकी होती है—एक समाधिस्थ और दूसरी व्युत्थितचित्त । दूसरीकी व्यावृत्तिके लिए 'समाधिस्थस्य' विशेषण दिया है यानी समाधि-अवस्थाके विषयमें प्रश्न है । 'भाष्यते अनया इति भाषा' यहां भाषाशब्द लक्षणपरक है अर्थात् स्थितप्रज्ञका लक्षण क्या है ? किस लक्षणसे यह स्थितप्रज्ञ है, ऐसा लोग व्यवहार करते हैं और वह जब व्युत्थितचित्त होता है, [क्योंकि समाधि-अवस्थामें तो भाषण कर नहीं सकता, इसलिए योग्यतानुसार द्वितीय अवस्थाके विषयमें प्रश्न है] तब क्या बोलता है ? अर्थात् जब कोई स्तुति या निन्दा करता है तब क्रमशः अभिनन्दन तथा द्वेष प्रगट करता है या नहीं ? यह द्वितीय प्रश्न है । 'किमासीत' व्युत्थित स्थितप्रज्ञ चित्तके निग्रहके लिए बाह्येन्द्रियोंका निग्रह कैसे करता है और इन्द्रियनिग्रहाभावकालमें विषयोंको कैसे प्राप्त करता है ? उसके भाषण, आसन तथा गमन मूढ़ जनोंके भाषणादिसे क्या विलक्षण होते हैं ? इस प्रकार चार प्रश्न हैं यानी समाधिके समयमें एक और व्युत्थानकालमें तीन यों कुल चार प्रश्न हैं। आप सबके अन्तर्यामी हैं, अतएव आप ही इस रहस्यको जानते हैं, दूसरा नहीं,

इस आशयसे 'केशव' यह संबोधन किया है। इन चारों प्रश्नोंका उत्तर श्रीभगवान्ने क्रमसे अध्यायसमाप्तिपर्य्यन्त दिया है।

प्रजहाति यदा कामान् सर्वान् पार्थ मनोगतान्।
आत्मन्येवाऽऽत्मना तुष्टः स्थितप्रज्ञस्तदोच्यते ॥

प्रमाण, विपर्य्यय, विकल्प, निद्रा और स्मृतिके भेदसे पाँच प्रकारकी काम, सङ्कल्प आदि मनोवृत्तियोंका जो त्याग कर देता है, वही स्थितप्रज्ञ कहलाता है। कामादि आत्मधर्म नहीं हैं, भ्रमसे आत्मगत प्रतीत होते हैं, अतः वे त्यागके योग्य हैं, इस अभिप्रायसे 'मनोगतान्' कहा है। यदि आत्मधर्म होते, तो वह्निगत उष्णत्वके समान जबतक आत्मा है तबतक कामादि रहते अर्थात् नित्य होनेसे उनका त्याग ही असंभव हो जाता। मनोधर्म होनेसे मनका त्याग करनेसे उनका भी स्वयं त्याग हो जाता है।

शङ्का—मुखप्रसन्नतासे स्थितप्रज्ञमें सन्तोष आदिकी प्रतीति होती है, यह प्रतीति सब कामनाओंका त्याग होनेपर कैसे होगी ?

समाधान—परमानन्दरूप स्वात्मामें स्वप्रकाश चिद्रूप आत्मासे ही वह तुष्ट होता है, मनोवृत्तिसे नहीं, क्योंकि परम पुरुषार्थके लाभसे परितृप्त हो गया है। श्रुति भी यही कहती है—'यदा सर्वे प्रमुच्यन्ते कामा येऽस्य हृदि स्थिताः। अथ मर्त्योऽमृतोभवत्यत्र ब्रह्म समश्नुते ॥' इस लक्षणसे समाधिस्थ स्थितप्रज्ञ समझा जाता है। व्युत्थितचित्तके भाषण, उपवेशन आदि प्रश्नका 'दुःखेष्वनुद्विग्नमनाः' इत्यादिसे भगवान्ने उत्तर दिया है। शोक, मोह आदि आध्यात्मिक; व्याघ्र, सर्प आदिसे प्रयुक्त आधिभौतिक तथा अतिवृष्टि आदिहेतुक आधिदैविक—यों तीन प्रकारके दुःख होते हैं। दुःख रजोगुणका परिणामविशेष माना जाता है, प्रारब्ध कर्मानुसार प्राप्त तापात्मक मनोवृत्तिविशेषकी दशामें जिसका चित्त उद्विग्न यानी दुःखके हटानेमें असामर्थ्यवश व्याकुल नहीं होता, वही अनुद्विग्नमनाः कहलाता है। अविवेकीको जब दुःख होता है, तब उसे मैं बड़ा पापी हूँ, ऐसे दुःखभागी मुझको धिक्कार है, मेरे इस दुःखको कौन हटा सकता है, यों अनुतापात्मक तामस चित्तवृत्तिविशेषरूप उद्वेग होता है। यदि यह उद्वेग पाप करनेके समय होता, तो बड़े कामका होता, क्योंकि ऐसा ज्ञान होनेपर निन्द्य कर्म कोई करता ही नहीं। भोगकालमें जब ज्ञान होता है, तब वह निष्फल है; क्योंकि कारणीभूत पूर्वजन्मार्जित दुरदृष्टके रहनेपर तन्निमित्तक दुःखका परिहार नहीं हो सकता। विवेकीको दुःख होनेपर भी ऐसा परिताप नहीं होता, क्योंकि वह जानता है कि यह दुःख पूर्व कर्मका फल है,

भोगनेसे ही इसका क्षय होगा, अन्यथा नहीं। एवं सत्त्वपरिणामरूप सुख जब प्रारब्ध पुण्य कर्मसे प्राप्त होता है, तब उसमें स्पृहा नहीं होती, जैसे अविवेकीको होती है। वह सुखानुभवकालमें तज्जातीय सुखकी इच्छा करता है—ऐसा ही सुख बना रहे, पर यह नहीं जानता कि यह सुख आकस्मिक नहीं है, किन्तु पूर्वकृत सुकृतका ही फल है, उक्त सुकृतके नष्ट होनेपर वह भी नष्ट हो जायगा, इसलिए स्पृहा व्यर्थ है। विवेकीको इसका परिज्ञान है, इसलिए वह स्पृहा नहीं करता इत्यादि विशेष जिज्ञासा हो तो श्रीगीताको देखिये।

'ये तु सर्वाणि कर्माणि मयि संन्यस्य मत्पराः।
अनन्येनैव योगेन मां ध्यायन्त उपासते॥'

इत्यादिसे बारहवें अध्यायमें भगवद्भक्तोंका लक्षण कहा गया है। 'सगुण ब्रह्म वासुदेवात्मक मुझमें सब कर्मोंको समर्पण कर, मत्पर होकर जो अनन्ययोगसे यानी अनन्यभक्तिलक्षण योगसे आनन्दघन चतुर्भुज या द्विभुज जैसे अभीष्ट हो वैसे भगवान् वासुदेवकी ध्यानपूर्वक उपासना करते हैं, उनका संसारसागरसे (मृत्युयुक्त मिथ्या अज्ञानकार्य्य प्रपञ्चात्मक संसार ही सागर है, वह अति दुस्तर है, उस अतिदुस्तर संसारसागरसे) शीघ्र उद्धार कर सबके बाधका अवधिस्वरूप परब्रह्म में उनको धारण करता हूँ।' इत्यादि भगवद्भक्तोंका स्वभाव उक्त अध्यायमें वर्णित है। विशेष जिज्ञासा हो तो उस अध्यायको देखिये। चौदहवें अध्यायमें भगवान्से अर्जुनने प्रश्न किया है—

'कैर्लिङ्गैस्त्रीन् गुणानेतानतीतो भवति प्रभो।
किमाचारः कथं चैतांस्त्रीन् गुणानतिवर्तते॥'

जो गुणसे यानी सत्त्व, रज और तमसे अतीत (परे) है, उसका लक्षण क्या है, क्या आचार है? क्या उसकी चेष्टा नियन्त्रित है या वह यथेच्छाचारी है? और किससे उक्त गुणोंका अतिक्रमण करता है, इस प्रकार अर्जुनके तीन प्रश्न हैं। इनका उत्तर भगवान्ने इस प्रकार दिया है—

'प्रकाशं च प्रवृत्तिं च मोहमेव च पाण्डव।
न द्वेष्टि सम्प्रवृत्तानि न निवृत्तानि काङ्क्षति॥'

यह प्रथम प्रश्नका उत्तर है। प्रकाश सत्त्वका कार्य्य है, प्रवृत्ति रजोगुणका कार्य्य है और मोह तमोगुणका कार्य्य है। उपलक्षणविधया अन्य गुणकार्योंका भी प्रकृतमें ग्रहण समझना चाहिए। सम्पूर्ण गुणकार्य्य स्वकारणवश जो प्राप्त होते

येन चिह्नेन तत्राऽयमीदृगेव निरेषणः ।
उपलक्षयितुं शक्यस्तदेवाऽस्त्वस्य लक्षणम् ॥ ८६ ॥
आक्षिप्यते यदा लक्ष्म तदाऽभिप्राय उच्यते ।
नियतं लक्षणं किञ्चिन्न ह्यस्ति ब्रह्मवेदिनः ॥ ८७ ॥

हैं, चाहे वे दुःखरूप ही क्यों न हों, किन्तु दुःखबुद्धिसे उनसे द्वेष नहीं करता एवं विनाशसामग्रीवश जो निवृत्त होते हैं, चाहे सुखरूप ही वे क्यों न हों, किन्तु सुखबुद्धिसे उनकी इच्छा नहीं करता कि ऐसे सुख सदा बने रहें, कारण कि स्वाप्निक सुखके समान उनको मिथ्या मानता है, यह लक्षण स्वार्थ है। परार्थ नहीं, क्योंकि राग और तदभाव एवं द्वेष और तदभाव स्वात्मसाक्षिक ही होते हैं, अन्यके अन्तःकरणमें रहनेवाले राग आदि और उनके अभावका अन्य प्रत्यक्ष नहीं कर सकता। गुणातीतका आचरण कैसा होता है? इस प्रश्नका उत्तर 'उदासीन-वदासीन' इत्यादि श्लोकसे दिया गया है। तृतीय प्रश्नका उत्तर

'मां च योऽव्यभिचारेण भक्तियोगेन सेवते ।
स गुणान् समतीत्यैतान् ब्रह्मभूयाय कल्पते ॥'

इस श्लोकसे दिया गया है। ये दो श्लोक अतिस्फुट हैं, इसलिए इनका अर्थ करनेकी आवश्यकता नहीं है। प्रथम श्लोकके मतभेदसे अनेक अर्थ किये गये हैं, वे सब प्रकृत ग्रन्थके अनुकूल नहीं हैं, इसलिए अपेक्षित अर्थ किया गया है, जिससे उपनिषदर्थ समझनेमें सहायता मिले। ग्रन्थके विस्तारके भयसे शेष अर्थ छोड़ दिये गये हैं। जिज्ञासुओंको उनके ज्ञानकी पिपासा गीतासे ही निवृत्त हो सकती है ॥ ८५ ॥

'येन चिह्नेन' इत्यादि। उक्त तीन अध्यायोंके लक्षणोंमें से जिस लक्षणसे यही आत्मतत्त्वज्ञानी परमहंस है, यह ज्ञान हो सके, उसी लक्षणसे विद्वान् परमहंसको जानना चाहिए, अतः उसका वही लक्षण है, यह निष्कर्ष है ॥ ८६ ॥

लक्षणाक्षेपपक्षमें 'केन' इत्यादि प्रश्नवाक्यका अर्थ करते हैं—'आक्षिप्यते' इत्यादिसे।

यदि लक्षणका आक्षेप है, तो प्रष्टाका अभिप्राय यह है कि ब्रह्मज्ञानीका कोई लक्षण ही नहीं है, जिससे यह निश्चय किया जाय कि यह ब्रह्मज्ञानी इस लक्षणसे युक्त है, क्योंकि ज्ञानी अनेक प्रकारके देखे व सुने जाते हैं। यदि कोई नियत आचरण आदि होते, तो यह कहा जाता कि ऐसे आचारादि ब्रह्मवेत्तामें नियमसे

राग़ी कश्चिद्विरक्तोऽन्यः क्रुद्धोऽन्यः शान्तिमान् परः ।
प्रारब्धभोगनानात्वात् कथं लक्ष्म नियम्यते ॥ ८८ ।
देहेन्द्रियमनोबुद्धिधर्मानेपोऽत्यवर्त्तत ।
प्रत्यगात्मैकसम्बोधात्तद्धर्मैर्लक्ष्यते कथम् ॥ ८९ ॥

पाये जाते हैं, अतः ये ही लक्षण हैं । पर सम्पूर्ण विद्वानोंमें कोई नियत धर्म नहीं देखे जाते, इसलिए उनके लक्षण नहीं हैं ॥ ८७ ॥

'रागी' इत्यादि । कोई महात्मा रागी होते हैं, कोई विरक्त होते हैं, कोई क्रोधी होते हैं और कोई शान्त स्वभावके होते हैं ।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—प्रारब्ध कर्म अनेकविध होते हैं, प्रारब्धके अनुसार ही मनोवृत्तियाँ होती हैं, अतः उक्त कर्मोंके वैचित्र्यसे वर्तमानमें चित्तवृत्तियाँ भी उसके अनकूल अनेक प्रकारकी होती हैं, इसमें आश्चर्य नहीं है । पर वे वृत्तियाँ प्रायः प्रारब्ध कर्मको भोगनेके लिए ही होती हैं, उनसे ज्ञानीकी बन्धनोपयोगी कर्ममें प्रवृत्ति नहीं होती, कभी किसीकी प्रबल प्रारब्धसे हो जाती है, तो उस कर्मके भोगनेके लिए 'शुचीनां श्रीमतां गेहे योगभ्रष्टोऽभिजायते' इस भगवद्वचनके अनुसार उसको फिर भोगानुकूल शरीर-धारण करना पड़ता है, यह इतिहास-पुराणोंमें प्रसिद्ध है, परन्तु यह भी भगवद्-वाक्य है कि 'नहि कल्याणकृत् कश्चिद् दुर्गतिं तात गच्छति' इसके अनुसार अवशिष्ट कर्म भोगनेके बाद फिर उसके चित्तसे वे भाव सर्वदाके लिए दूर हो जाते हैं और जिनके निकृष्ट प्रारब्ध कर्म थोड़े हैं, उनकी क्रोधादि वृत्तियोंसे ही उन कर्मोंकी निवृत्ति हो जाती है, उसके लिए अन्य शरीरको धारण करनेकी आवश्यकता नहीं होती ॥ ८८ ॥

'देहेन्द्रिय०' इत्यादि ।

शङ्का—जैसे पृथिवी आदिका उनसे भिन्न गन्धवत्त्वादि लक्षण है, वैसे ही ब्रह्मज्ञानीका उससे अतिरिक्त कोई लक्षण क्यों नहीं हो सकता ?

समाधान—क्या आप शमादि भावभूत धर्मको ज्ञानीमें चाहते हैं या संसाराभावरूप अभावात्मक धर्मको ? प्रथम पक्षमें उत्तर यह है कि ज्ञानी देह, इन्द्रिय, मन और बुद्धिके धर्मोंसे अतिक्रान्त है, इनसे अपनेको भिन्न मानता है, अतः श्यामत्व, कृशत्व आदि शरीरधर्म; अन्धत्व, काणत्व आदि इन्द्रियधर्म; संकल्प

सर्वसंसारभावोऽस्य न यथा लक्षणं तथा।
सर्वाभावोऽपि नैव स्यात् सुषुप्ते व्यभिचारतः ॥ ९० ॥
शोभते श्रद्दधानानां लक्ष्मैतन्न विवेकिनाम्।
वेद्यानुरोधतो यस्माद्युज्यते लक्ष्म तद्विदः ॥ ९१ ॥

आदि मनोधर्म तथा शमादि बुद्धिधर्मोंसे भी अपनेको परे समझता है; अविवेकीको ही अध्यास द्वारा ये धर्म आत्मगत प्रतीत होते हैं, विवेकीको उक्त धर्मोंसे शून्य आत्माका ज्ञान है, इसलिए शम आदि धर्म भी आत्मामें नहीं है, अतः पृथिवी आदिमें गन्धके समान ये धर्म लक्षण नहीं हो सकते। जो धर्म लक्ष्यमें नहीं हैं, वे उसके लक्षण कैसे कहे जा सकते हैं ? इसमें हेतु है—प्रत्यगात्मैकसंबोध। प्रत्यग् जीव है, आत्मा ब्रह्म है, उनके ऐक्यका समीचीन (अबाधित) बोध अथवा प्रत्यगात्मा ब्रह्म है, उसका ऐक्यज्ञान ब्रह्मस्वरूप ही आत्मा है और वह सकल संसारधर्मोंसे अतीत है, ऐसा निश्चय जिसको होगा, वह उन धर्मोंको, जिनको ब्रह्ममें नहीं मानता, वस्तुतः आत्मामें नहीं मान सकता ॥ ८९ ॥

'सर्वसंसार०' इत्यादि। इस तत्त्वज्ञानीके लक्षण सांसारिक भावभूत धर्म नहीं होते, कारण कि संसारमें ही सांसारिक भावभूत धर्म बारबार देखे जाते हैं, ज्ञानी (तत्त्वज्ञानी) संसारसे अतीत है, इसलिए असंसारी आत्मामें वस्तुतः संसारके धर्म कैसे रह सकते ? अज्ञानमूलक उनकी प्रतीति आत्मामें तबतक होती है, जबतक आत्मस्वरूपका निश्चय नहीं हो सकता, उक्त निश्चय होनेपर वे धर्म आत्मामें नहीं रह सकते, अतः संसारके भावात्मक धर्म आत्मामें नहीं हैं, यह कहना ठीक है।

यदि शङ्का हो कि सांसारिक भावभूत धर्म तत्त्वज्ञानीमें नहीं रहते, यह कहना ठीक है, परन्तु सांसारिक धर्माभावरूप धर्म तो उक्त ज्ञानीमें रह सकता है, अतः वही लक्षण क्यों न कहा जाय, तो इस द्वितीय शङ्काकी निवृत्तिके लिए कहते हैं—उक्त धर्म भी लक्षण नहीं हो सकता, कारण कि सुषुप्त आत्मामें उसका भी व्यभिचार है। उस दशामें अभावात्मक भी धर्म प्रतीत नहीं होता है, अतएव सुप्तोत्थित पुरुषका परामर्श है—'न किञ्चिदवेदिषम्'। किञ्चित्पदसे भावाभावात्मक निखिल धर्मोंका अज्ञान रहता है, अतः उक्त अभावभूत धर्म भी आत्मामें नहीं है, इसलिए वह प्रबुद्धात्माका वास्तविक लक्षण नहीं है ॥ ९० ॥

'शोभते' इत्यादि। ज्ञानसाधनकी अवस्थामें जो अमानित्व, अदम्भित्व आदि

भावाभावोभयध्वंसि ब्रह्म वेद्यं ततः श्रुतिः ।
येनेदृगेव तेनेति लक्षणं तद्विदोऽब्रवीत् ॥ ९२ ॥

ज्ञानके साधन हैं, वे ही ज्ञानीके लक्षण हैं, ऐसा आचार्योंने माना है, अतएव गीतामें क्षेत्रज्ञविवेकके साधनोंका निर्देश है—

'अमानित्वमदम्भित्वमहिंसा क्षान्तिरार्जवम् ।
आचार्य्योपासनं शौचं स्थैर्यमात्मविनिग्रहः ॥' इत्यादि ।

विद्यमान अथवा आरोपित गुणोंसे अपनी श्लाघा करना मानित्व है, लाभ, पूजा और ख्यातिके लिए स्वधर्मको प्रकट करना दम्भित्व है। कायिक, वाचिक और मानसिक त्रिविध हिंसाका अभाव अहिंसा है । निर्विकार भावसे परकीय अपराध सहना क्षान्ति है । जैसा हृदय हो, वैसा ही व्यवहार करना अकौटिल्य है । हृदयके विपरीत व्यवहारको कौटिल्य कहते हैं । मोक्षसाधनका उपदेष्टा प्रकृतमें आचार्य्य विवक्षित है, मनूक्त 'उपनीय तु यः शिष्यं वेदमध्यापयेद् द्विजः' इत्यादि लक्षणसे लक्षित आचार्य्य प्रकृतमें विवक्षित नहीं है। शुश्रूषा, नमस्कार आदि प्रयोगके द्वारा उसका सेवन आचार्य्योपासन है । इत्यादि लक्षण ज्ञानीके हो सकते हैं ।

परन्तु यहाँ यह समझना चाहिए कि ये लक्षण साधनावस्थावाले योगीके ही हैं ज्ञानावस्थावाले तत्त्वदर्शीके नहीं, क्योंकि वह तो सकल धर्मोंसे अतीत है ।

शङ्का—अच्छा, तो व्यवहारातीतका कुछ लक्षण हो सकता है या नहीं ?

समाधान—हां, स्वरूप लक्षण हो सकता है। वेद्य ब्रह्म है, ब्रह्मका जो स्वरूप लक्षण है—सत्य, ज्ञान, आनन्द आदि, वही लक्षण ब्रह्मवेत्ताका है। 'ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति' इस श्रुतिके अनुसार ज्ञानी ब्रह्म ही हो जाता है, इसलिए ब्रह्मका लक्षण ब्रह्म-वेत्ताका लक्षण है, यह ठीक ही है, अतएव गीतामें भगवान्ने कहा है—'ज्ञानी त्वात्मैव मे मतः' इत्यादि। अग्रिम श्लोकसे भी इसका निर्देश स्वयं ग्रन्थकार करेंगे ॥९१॥

'भावाभावो०' इत्यादि ।

शङ्का—'तद्यथा अहिनिर्ल्वयिनी' इत्यादि श्रुति तथा 'स्थितप्रज्ञस्य का भाषा' इत्यादि प्रश्नोत्तरबोधक स्मृतियोंमें तत्त्ववेत्ताका लक्षण पाया जाता है, फिर आप कैसे कहते हैं कि आत्मज्ञानीका लक्षण नहीं हो सकता ?

समाधान—लक्षण दो प्रकारके होते हैं—एक भावात्मक और दूसरा अभावात्मक पृथिवीका गन्ध लक्षण भावात्मक है। गुण आदिका निर्गुणत्व

ब्रह्म यादृक्तादृगेव भवेद्विद्वान्निबोधतः।
बोधोऽतो लक्षणं तस्य बोधश्च स्वात्मसाक्षिकः ॥ ९३ ॥
अतोऽन्यदार्त्तमित्येष व्यतिरेकस्त्रिधोच्यते।
प्रतीचो ब्रह्मतेहोक्ता ततोऽन्यद्यद्विनाशि तत् ॥ ९४ ॥

आदि लक्षण अभावात्मक है। ब्रह्म भावाभावोभयध्वंसि है यानी भाव और अभाव दोनोंसे शून्य है। इसलिए दोनों प्रकारके लक्षण ब्रह्ममें नहीं हैं। यहाँ ध्वंसपद अभावका बोधक है, न्यायमतके अनुसार जन्य अभावविशेषका बोधक नहीं है, क्योंकि वेदान्तमें ब्रह्मसे अतिरिक्त सब अनित्य है, इसलिए जन्यत्व विशेषण अभावमें व्यर्थ है।

शङ्का—ब्रह्म सकल धर्मोंसे शून्य भले ही हो, उसके लक्षणका तो यहाँ प्रश्न नहीं है। प्रश्न तो ब्रह्मज्ञानीके लक्षणका है ?

समाधान—श्रुति स्वयं उत्तर देती है—'येनेदृगेव' इत्यादि। जिस अद्वैतात्मबोधसे वेद्य ब्रह्म उक्त उभय धर्मसे शून्य माना जाता है, उसी बोधसे तद्वेत्ता ज्ञानी भी तथाविध उभय धर्मोंसे शून्य है, इसलिए उसका भी लक्षण असम्भव है। 'तदिवायं दृश्यत इति ईदृक्' यानी ब्रह्मविद् ज्ञानी भी संसार धर्मोंसे अतीत है; इसलिए ज्ञानी ब्रह्मलक्षण ही है। सत्य, ज्ञान, आनन्द आदि स्वरूपलक्षण ही ब्रह्मज्ञानीका हो सकता है, उससे अतिरिक्त नहीं, अतएव श्रुतिने स्पष्ट ही कहा है—'ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति'। एव कारसे सम्पूर्ण धर्मोंका निषेध प्रकृतमें विवक्षित है, इससे तद्भावापत्ति मोक्ष ही श्रुति-सम्मत है, 'तत्सालोक्यादि मोक्ष गौण है; मुख्य नहीं, यह भी स्पष्ट प्रतीत होता है ॥ ९२ ॥

उक्त अर्थको ही स्पष्ट करते हैं—'ब्रह्म यादृक्' इत्यादिसे। ब्रह्म जैसा है, वैसा ही ज्ञानी भी होता है। इसमें कारण है—ब्रह्मका यथार्थानुभव। ब्रह्मका वास्तविक स्वरूप है बोध, इसलिए मुक्तका भी स्वरूपलक्षण बोध ही है, वह प्रकृतमें प्रत्यक्षानुभवस्वरूप है, सो स्वात्मसाक्षिक है ॥ ९३ ॥

'अतोऽन्यदार्त०' इत्यादि। इस प्रकरणमें आत्मामें ब्रह्मभाव कहा है, ब्रह्मसे अन्य आर्त यानी विनाशी है, यहाँ तीन व्यतिरेकोंका हेयत्वेन बोध कराना अभीष्ट है, और तत्प्रतियोगित्रयका उपादेयत्वेन बोध कराना विवक्षित है।

शङ्का—कौन प्रतियोगित्रय ?

निरेषणत्वं विद्याया हेतुरार्त्ता इहैषणाः ।
विदुषो लक्षणं बोध आर्तं तल्लक्षणान्तरम् ॥ ९५ ॥

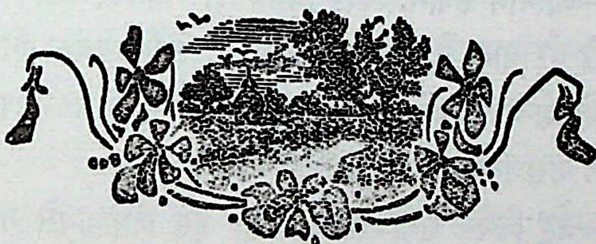
इति वार्त्तिकसारे तृतीयाध्याये पञ्चमं ब्राह्मणं समाप्तम् ।

—·—

समाधान—ब्रह्मात्मैक्य, उसके बोधका साधन और प्रबुद्धका लक्षण—ये तीनों उपादेयत्वरूपसे विवक्षित हैं और इन तीनोंके अभाव अनुपादेयत्वरूपसे विवक्षित हैं ॥ ९४ ॥

'निरेषणत्वम्' इत्यादि । निरेषणत्व (इच्छारहितत्व) विद्याका हेतु है, इसका उपपादन पूर्वमें हो चुका है । एषणाएँ सब आर्त यानी विनश्वर हैं । विद्वान्का लक्षण बोध है । सम्पूर्ण अनात्म पदार्थोंका लक्षण आर्त है, यह लक्षणान्तर है ॥ ९५ ॥

वार्त्तिकसारके भाषानुवादमें तृतीय अध्यायका पञ्चम ब्राह्मण समाप्त



षष्ठं ब्राह्मणम्

षष्ठेऽस्मिन् ब्राह्मणे ब्रह्मकार्यं सर्वं विविच्यते ।
सर्वान्तरत्वं निर्णेयं ब्रह्मणः सर्वनिर्णयात् ॥ १ ॥

षष्ठ ब्राह्मण

'षष्ठेऽस्मिन्' इत्यादि । पहलेके दो ब्राह्मणोंसे आत्मामें सर्वान्तरत्व कहा गया है, इसका निर्णय 'सर्व' पदार्थके निर्णयके अधीन है, अतः सम्पूर्ण ब्रह्मकार्योंके निर्णयके लिए उत्तर ब्राह्मण है । यही पूर्वोत्तर ब्राह्मणोंकी सङ्गति है । इस छठे ब्राह्मणमें सम्पूर्ण ब्रह्मकार्य्योंका निरूपण किया जायगा, कारण कि पूर्व ब्राह्मणमें ब्रह्म सर्वान्तर कहा गया है । 'सर्व' पदार्थके ज्ञानके बिना सर्वान्तरत्वका ज्ञान नहीं हो सकता और मुमुक्षुको ब्रह्ममें सर्वान्तरत्वका ज्ञान आवश्यक है, अतः उसके ज्ञानके लिए सब ब्रह्मकार्योंका इस छठे ब्राह्मणमें निरूपण किया जायगा ।

शङ्का—'साक्षाद्' इत्यादि विशेषण भी पूर्वमें कहे गये हैं, उनको छोड़ केवल सर्वान्तरत्वका ही निर्णय क्यों किया जाता है ?

समाधान—आत्मामें सर्वान्तरत्वका निर्णय हो जानेपर 'साक्षाद्' इत्यादिका निर्णय अनायाससे हो जाता है, इसलिए विशेषतः सर्वान्तरत्वका निर्णय करते हैं ।

शङ्का—'योऽशनायापिपासे अतिक्रामति' इत्यादिसे प्रश्नार्थका निर्णय हो ही चुका है, पुनः उस विषयमें गार्गीका प्रश्न क्यों ?

समाधान—वह निर्णय समीचीन नहीं है, इस अभिप्रायसे गार्गीने पुनः श्रीयाज्ञवल्क्यजीसे प्रश्न किया है ।

शङ्का—'यत्साक्षाद्' इत्यादि प्रश्नका 'योऽशनाया०' इत्यादिसे निर्णीत अर्थ समीचीन क्यों नहीं है ?

समाधान—जब तक पृथिवीसे लेकर आकाशपर्यन्त पदार्थोंमें एक ही आत्मा है, यह निर्णय न हो जाय, तब तक सर्वान्तरत्वका निर्णय नहीं हो सकता । अशनाया आदिके अतिक्रमसे आत्मा शरीर आदिका आन्तर हो सकता है; किन्तु सर्वान्तर नहीं कहा जा सकता, क्योंकि 'सर्व' पदार्थमें पृथिव्यादि पदार्थ भी आ जाते हैं, अतः उक्त हेतु सर्वान्तरत्वका निर्णय करनेमें असमर्थ है ।

श्रुतिः—अथ हैनं गार्गी वाचक्नवी पप्रच्छ याज्ञवल्क्येति होवाच यदिदं सर्वमप्स्वोतं च प्रोतं च कस्मिन्नु खल्वाप ओताश्च प्रोताश्चेति वायौ गार्गीति कस्मिन्नु खलु वायुरोतश्च प्रोतश्चेत्यन्तरिक्षलोकेषु गार्गीति कस्मिन्नु खल्वन्तरिक्षलोका ओताश्च प्रोताश्चेति गन्धर्वलोकेषु गार्गीति कस्मिन्नु खलु गन्धर्वलोका ओताश्च प्रोताश्चेत्यादित्यलोकेषु गार्गीति

शङ्का—अच्छा, प्रश्नका समीचीन निर्णय नहीं हुआ, इस बुद्धिसे गार्गीने श्रीयाज्ञवल्क्यजीसे पूछा, यह मान लेते हैं, किन्तु गार्गीके प्रश्नमें मूल क्या है ?

समाधान—मूल व्याप्ति है । जैसे पार्थिव लोष्ठ (मिट्टीका ढेला), कुम्भ आदि भीतर बाहर पृथिवीसे व्याप्त हैं, क्योंकि पृथिवी उक्त विकारोंकी उपादान है, वैसे ही जल आदिके कार्य्य पृथिवी आदि जलादिसे व्याप्त हैं, इस प्रकार जो जो अनात्मा होकर व्यापक है, वह तदन्यसे व्याप्य है, यह व्याप्ति स्फुट प्रतीत होती है; जैसे कि घट आदि पृथिवीसे व्याप्त हैं; पृथिवी आदि स्वकारण जल आदिसे व्याप्त हैं । इस प्रकार यदि आत्मा सबका कारण हो, तो सर्वव्यापक तथा सर्वान्तर हो सकता है, अन्यथा नहीं, इस अभिप्रायसे यह प्रश्न हुआ है ॥ १ ॥

'अथ हैनं गार्गी वाचक्नवी पप्रच्छ' इत्यादि श्रुति । पूर्वमें 'यत्साक्षादपरोक्षाद् ब्रह्म' (ब्रह्म साक्षात् अपरोक्ष है) तथा 'सर्वान्तर आत्मा' ऐसा कहा गया है । उस सर्वान्तर आत्माके स्वरूपके ज्ञानके लिए शाकल्यब्राह्मणपर्य्यन्त ग्रन्थका प्रारम्भ किया जाता है । पृथिवीसे लेकर आकाश पर्य्यन्त जो भूत हैं, वे सब (पृथिवी आदि) अपने कारणमें बाह्यान्तरभावसे अवस्थित हैं, उनमें जो जो बाह्य हैं, परिज्ञान पूर्वक उनको हटाकर आत्मज्ञानके अभिलाषीको सर्वान्तर तथा सर्वसंसारधर्मोंसे रहित आत्मा दिखलाना चाहिए, इस आशयसे श्रुतिका 'अथ हैनम्' इत्यादिसे आरम्भ है। गार्गी यह नाम है । वह वचक्नुकी पुत्री थी, इसलिए वाचक्नवी भी कही जाती थी । उसने श्रीयाज्ञवल्क्यजीसे पूछा कि जो ये सब पार्थिव धातु हैं, वे जलमें ओत और प्रोत हैं जैसे पट सीधे और लम्बे तागोंमें ओत तथा तिर्यक् तन्तुओंमें प्रोत रहता है अर्थात् जैसे पटकी लम्बाई और चौड़ाई तन्तुओंमें ही रहती है, वैसे ही पृथिवी सर्वतः जलमें ही ओत और प्रोत है, अन्यथा सतुए अथवा बालूकी मुट्ठीके समान वह अलग-अलग विशीर्ण हो जाती, उसके अवयव भी पृथक्-पृथक् रह जाते, स्थूल, कठिन तथा एक अवयवी नहीं होता । चूर्णोंको

कस्मिन्नु खल्वादित्यलोका ओताश्च प्रोताश्चेति चन्द्रलोकेषु गार्गीति कस्मिन्नु खलु चन्द्रलोका ओताश्च प्रोताश्चेति नक्षत्रलोकेषु गार्गीति कस्मिन्नु खलु नक्षत्रलोका ओताश्च प्रोताश्चेति देवलोकेषु गार्गीति कस्मिन्नु खलु देवलोका ओताश्च प्रोताश्चेतीन्द्रलोकेषु गार्गीति कस्मिन्नु खल्विन्द्रलोका ओताश्च प्रोताश्चेति प्रजापतिलोकेषु गार्गीति कस्मिन्नु खलु प्रजापतिलोका ओताश्च प्रोताश्चेति ब्रह्मलोकेषु गार्गीति कस्मिन्नु खलु ब्रह्मलोका ओताश्च प्रोताश्चेति ।

पिण्डरूपमें परिवर्तित करनेमें हेतुभूत गुण (स्नेह) जलमें ही रहता है, उसीसे अवयवोंसे अवष्टब्ध अवयवी बनता है । यह अनुमान देखा गया है कि जो कार्य परिच्छिन्न (परिमित) तथा स्थूल है वह अपरिच्छिन्न सूक्ष्म कारणसे व्याप्त रहता है । अतः जैसे पृथिवी जलसे व्याप्त है, वैसे ही पूर्वपूर्व पदार्थका व्यापक उत्तर-उत्तर पदार्थ होना चाहिए, यही आसर्वान्तर आत्मामें प्रश्न है । यहाँपर पाँचों भूत संहत परस्पर मिश्रित हैं और वे उत्तरोत्तर सूक्ष्म, व्यापक तथा कारणरूपसे व्यवस्थित हैं, पर परमात्मासे अतिरिक्त उससे उत्तर कोई वस्तु ही वस्तुतः नहीं है, अतएव श्रुतिने ब्रह्मको सत्यका सत्य कहा है । लोग पाँच भूतोंको भी सत्य समझते हैं, पर श्रुति उनको सत्य नहीं मानती, उनका भी सत्य आत्मा ही है, आत्मव्यतिरिक्त वस्तुमात्र अज्ञानकल्पित और असत्य है, परमार्थ सत्य परमात्मा ही है । जल किसमें ओत और प्रोत है, क्योंकि जल भी कार्य, स्थूल और परिच्छिन्न है, अतः उसको भी कहीं ओत-प्रोत अवश्य होना चाहिए। इसी प्रकार उत्तरोत्तर प्रश्न समझना चाहिए। जल किसमें ओत-प्रोत है ? इसका उत्तर दिया कि वह वायुमें ओत-प्रोत है ।

शङ्का—यह तो ठीक नहीं, कारण कि जलका कारण अग्नि है, इसलिए जल अग्निमें ओत-प्रोत है, ऐसा कहना चाहिए ।

समाधान—पार्थिव अथवा जलीय धातुके बिना स्वतन्त्र अग्नि नहीं रहती । तार्किक अग्निको चार प्रकारकी मानते हैं—भौम, आप्य, उदर्य और आकरज । भौम (अग्नि) काष्ठादिमें आश्रित है, विद्युत् जलमें आश्रित है, उदर्य्य (जठराग्नि) पूर्वोक्त दोनोंमें आश्रित है; और आकरज (सुवर्ण आदि) पार्थिवाश्रित है । उन दोनोंमें न रहनेवाला स्वतन्त्र अग्निपदार्थ नहीं है, इसलिए अग्निका निर्देश न कर वायुका ही निर्देश श्रुतिने किया है ।

यद्यत्कार्यं कारणेन व्याप्तमन्तर्बहिश्च यत् ।
इति तर्केण पप्रच्छ कारणस्य परम्पराम् ॥ २ ॥
पार्थिवं कठिनं सर्वमोतप्रोतं द्रवे जले ।
दधिपिण्डद्रवक्षीरे जलं तत्र तथा स्थितम् ॥ ३ ॥

शङ्का—वायु किसमें ओत-प्रोत है ?

समाधान—अन्तरिक्ष लोकमें । संहत भूत अन्तरिक्षलोक कहलाते हैं । वे भी गन्धर्वलोकमें ओतप्रोत हैं । उक्त लोक किसमें ओतप्रोत है ? आदित्यलोकमें, आदित्य-लोक किसमें ओतप्रोत है ? चन्द्रलोकमें । चन्द्रलोक नक्षत्रलोकमें, नक्षत्रलोक देवलोकमें, देवलोक इन्द्रलोकमें, इन्द्रलोक प्रजापतिलोकमें और प्रजापतिलोक ब्रह्मलोकमें ओत-प्रोत है । ब्रह्मलोक किसमें ओतप्रोत है ? ऐसा पुनः गार्गीके प्रश्न करनेपर श्रीयाज्ञवल्क्य-जीने उससे कहा कि हे गार्गि, अन्यायसे अपने प्रश्नको मत पूछो, जो आगमैकवेद्य है, वह अनुमानसे नहीं कहा जा सकता है; इस रीतिसे यदि तुम प्रश्न करोगी, तो तुम्हारा सिर धड़से गिर जायगा, इसलिए सबके कारण ब्रह्मको अनुमानसे मत पूछो, जिससे कि तुम्हारा सिर न गिरे । यह प्रश्न आगमविषयक है, उसका अतिक्रमण कर गार्गीका प्रश्न आनुमानिक हुआ है, अतः ऋषि कहते हैं कि जिस ब्रह्मदेवताका तुम प्रश्न करती हो, वह देवता अनतिप्रश्न्या है यानी केवल आगमगम्या है, अतः उसके विषयमें प्रश्न इस प्रकारसे तुम्हें नहीं करना चाहिए, इस प्रकारके प्रश्नोत्तर अनुमेय विषयमें ही हो सकते हैं; उससे भिन्नमें नहीं, अतः गार्गी यदि तुम्हारी इच्छा मरनेकी न हो, तो ऐसा प्रश्न मत करो, तदनन्तर गार्गी वाचक्नवी चुप हो गई ॥ १ ॥

'यद्यत्कार्य्यम्' इत्यादि । जो जो कार्य्य है, वह बाहर भीतर अपने-अपने कारणसे व्याप्त है, इस तर्कसे गार्गीने कारणकी परम्परा श्रीयाज्ञवल्क्य-जीसे पूछी ॥ २ ॥

'पार्थिवम्' इत्यादि । सब कठिन पार्थिव पदार्थ द्रवात्मक जलमें ओत-प्रोत रहते हैं ।

शङ्का—दधिपिण्ड द्रवात्मक क्षीरमें रहता है, जलमें नहीं ।

समाधान—क्षीरमें जलीय अंश अधिक है, उसीमें पिण्ड रहता है । इसलिए व्यभिचारकी आशङ्का व्यर्थ है ॥ ३ ॥

दीर्घतन्तुवदोतत्वं तिर्यक्तन्तोरिवेतरत् ।
यद्वाऽन्तर्व्याप्तिरोतत्वं प्रोतत्वं तु बहिः स्थितम् ॥ ४ ॥
जलस्य कारणं तेजस्तेजसो वायुराश्रयः ।
श्रुत्यन्तरादिदं ज्ञेयं वायोस्तु वियदाश्रयः ॥ ५ ॥

ओत और प्रोत शब्दोंका अर्थ कहते हैं—'दीर्घतन्तु०' इत्यादिसे ।

दीर्घतन्तुओंमें पट 'ओत' कहा जाता है और तिर्य्यक् तन्तुओंमें 'प्रोत' कहा जाता है, अथवा अन्तर्व्याप्ति ओतशब्दका अर्थ है और बहिर्व्याप्ति प्रोतशब्दका अर्थ है, अन्तर्बहिर्व्याप्तिके सूचनके लिए दो शब्दोंका उपादान है । अन्यथा जैसे सूत्रमें माला प्रोत है, यों केवल प्रोत कहनेसे मालाके भीतर सूत है, ऐसी प्रतीति होनेके कारण अन्तर्व्याप्तिका बोध होनेपर भी बहिर्व्याप्तिका लाभ नहीं होता वैसे ही प्रकृतमें दोनों पदोंके उपादानके बिना अन्तर्व्याप्ति और बहिर्व्याप्तिका लाभ नहीं होगा और उसके बिना कार्यकारणभाव नहीं होगा, इस अभिप्रायसे दो पदोंका उपादान किया गया है ॥ ४ ॥

'जलस्य' इत्यादि। 'एतस्मादात्मन आकाशः सम्भूतः। आकाशाद्वायुः। वायोरग्निः। अग्नेरापः। अद्भ्यः पृथिवी' इत्यादि तैत्तिरीयक श्रुतिसे जलका कारण तेज कहा गया है, पर गार्गीके प्रश्नोत्तरमें श्रीयाज्ञवल्क्यजीने जलका कारण वायु बतलाया है। आधुनिक वैज्ञानिक केवल कहते ही नहीं, बल्कि वायुसे जल होता है, यह प्रत्यक्षतः दिखलाते भी हैं, इसलिए उक्त महर्षिका उत्तर समुचित ही है। लेकिन तैत्तिरीयक श्रुतिके विरोधका परिहार भी होना चाहिए, इसलिए भाष्यकारने कहा कि अग्नि भौम और आप्य इनमें से किसी एक भागमें आश्रित ही रहती है; स्वतन्त्र अग्निधातुकी स्थिति नहीं है, इसलिए जल वायुके आश्रित है ऐसा कहा गया है । वस्तुतः वायुसे अग्नि होती है, अतः अग्निमें भी वायुतत्त्व रहता है, अग्निगत वायुतत्त्वसे जलकी सृष्टि होती है, ऐसा माननेसे उक्त विरोधका परिहार हो जाता है । जैसे लोकमें गोघृत कहा जाता है; पर साक्षात् गौसे घृत नहीं होता, किन्तु गौसे दुग्ध तदनन्तर घृत होता है, फिर भी परम्परया गौसे भी होता है, इसलिए गोघृत कहा जाता है, वैसे ही यद्यपि वायुसे उत्पन्न तेजसे जल होता है, तथापि परम्परया वायुसे भी होता है, इस तात्पर्य्यसे उक्त ऋषिने जल वायुके आश्रित है, यह कहा है । वैज्ञानिकोंको अभीतक तेजसे जल उत्पन्न करनेका प्रकार परिज्ञात नहीं हुआ है । यदि

भूम्यादिवियदन्तानां भूतानामुत्तरोत्तरम् ।
सूक्ष्मताव्यापिते दृष्टे ताभ्यां कारणतोच्यताम् ॥ ६ ॥
पञ्चभूतैश्च उत्पन्ना अस्मद्देहादयोऽखिलाः ।
ब्रह्माण्डान्ता इमे देहा भोग्यत्वाल्लोकसंज्ञकाः ॥ ७ ॥
यथैकस्मादिक्षुरसादुत्तरोत्तरपाकतः ।
गुडादीनि बहूनि स्युर्भूतेभ्योऽण्डादयस्तथा ॥ ८ ॥

इसके अन्वेषणमें तत्पर रहेंगे, तो उसका भी परिज्ञान हो जायगा । वस्तुतः स्वतन्त्र आश्रयविषयक गार्गीका प्रश्न है, अग्नि स्वतन्त्ररूपसे स्थित नहीं है, किन्तु, वह नियमसे भौम जलीय एतदन्यतर भागमें आश्रित है, वायु स्वतन्त्र है; इसलिए जल किसमें आश्रित है, इसका उत्तर वायुमें, ऐसा जो कहा, वह ठीक ही है ।

शङ्का—पूर्वपूर्व उत्तरोत्तरसे व्याप्त है, इसमें क्या हेतु है ?

समाधान—भूमिसे लेकर आत्मपर्यन्त पदार्थोंमें पूर्व-पूर्वकी अपेक्षा उत्तरोत्तर सूक्ष्म और व्यापक हैं, यही कारण है कि पूर्व-पूर्व उत्तरोत्तरसे व्याप्त हैं ॥ ५ ॥

'भूम्यादि०' इत्यादि । भूमि आदिसे लेकर आकाशपर्यन्त पञ्च महाभूतोंमें उत्तरोत्तरमें सूक्ष्मता और व्यापिता दृष्ट है, इसलिए उत्तरोत्तर पूर्व-पूर्वके कारण हैं, ऐसा कहो । कार्य्यकी अपेक्षा कारण सूक्ष्म और व्यापक होता है ॥ ६ ॥

'पञ्चभूतैश्च' इत्यादि । पाँच भूतोंसे यानी पृथिवी, अप्, तेज, वायु और आकाश—इन पाँच भूतोंसे हम लोगोंके देह आदि निखिल ब्रह्माण्डान्त पदार्थ उत्पन्न हुए हैं । ये सब देह भोग्य होनेसे लोक भी कहे जाते हैं ।

शङ्का—हम लोगोंकी देह तो देहशब्दसे लोकमें प्रसिद्ध है, पर ब्रह्माण्डान्त सब देह कैसे हैं ?

समाधान—देह भोगसाधन है और ब्रह्माण्डान्त सब पदार्थ भी भोगके साधन हैं, इसलिए ये सब देहस्वरूप ही हैं ।

शङ्का—भोगसाधन तो विषय भी हैं, क्या वे भी देह कहे जा सकते हैं ?

समाधान—हाँ, कहे ही जा सकते हैं । तात्पर्य यह है कि अस्मदादि देह व्यष्टिरूपसे देह कहे जाते हैं और ब्रह्माण्डादि समष्टिरूपसे देह हैं, यों विराड्के सब देह ही हैं ॥ ७ ॥

'यथैक०' इत्यादि । जैसे एक ही इक्षुरससे परिपाकवश गुड़, चीनी, मिश्री, आदि अनेक प्रकारके विलक्षण परिणाम होते हैं, वैसे ही उक्त पाँच भूतोंसे

नरगन्धर्वमार्तण्डचन्द्रनक्षत्रदेवताः ।
इन्द्रो विराट् तदण्डश्चेत्येता भूतदशाः स्थिताः ॥ ९ ॥
तत्तद्देहारम्भदशास्तत्तन्नाम्ना समीरिताः ।
स्थूलसूक्ष्मदशास्वासु कार्यकारणताक्रमात् ॥ १० ॥

श्रुतिः—स होवाच गार्गि मातिप्राक्षीर्मा ते मूर्द्धा व्यपप्तदनतिप्रश्न्यां वै देवतामतिपृच्छसि गार्गि मातिप्राक्षीरिति ततो ह गार्गी वाचक्नव्युपरराम ॥ १ ॥

इत्युपनिषदि षष्ठं ब्राह्मणं समाप्तम्

परिपाकवश और अदृष्टवश अनेकविध ब्रह्माण्ड होते हैं, भोगप्रद अदृष्टके अनुसार विविध प्रकारके प्राणिसमूह इनमें निवास करते हैं, यही ईश्वरकी लीला है ॥ ८ ॥

'नरगन्धर्व०' इत्यादि । दशा यानी अवस्थाविशेष । नरादिसे अण्डान्त ये सब पाँच भूतोंकी दशा (अवस्थाविशेष) हैं, जीवके उपभोगके लिए ही निखिल ब्रह्माण्डकी रचना ईश्वरने की है ॥ ९ ॥

'तत्तद्देहा०' इत्यादि । भूमिसे लेकर आकाशपर्य्यन्त उत्तरोत्तर पूर्व-पूर्वका कारण है, इसका समर्थन भी श्रुति और युक्तिसे हो चुका, इन पाँच भूतोंकी जो मनुष्यादि-आरम्भक दशा है, वह स्थूलतमा है, इसी अवस्थाका 'कस्मिन्नु खल्वन्तरिक्षलोकः' इत्यादि प्रश्नवाक्यमें स्थित अन्तरिक्षपदसे निर्देश किया गया है । यह दशा स्वकारणीभूत गन्धर्वलोकशब्दित गन्धर्वशरीरारम्भक पाँच भूतोंकी दशामें अवस्थित है । और वह आदित्यशरीरारम्भक भूतावस्थामें रहती है । इसी प्रकार चन्द्र आदिमें भी योजना कीजिए । इन्द्रशरीरारम्भक भूतदशा प्रजापतिलोकशब्दित चतुर्मुखशरीरारम्भक भूतदशामें विद्यमान है । और वह ब्रह्मलोकशब्दित ब्रह्माण्डशरीरारम्भक पञ्चीकृत पञ्चमहाभूतकी अतिसूक्ष्मावस्थामें रहती है ।

शङ्का—अन्तरिक्ष आदि लोक तो एक ही है, इसलिए एकवचनान्त प्रयोग ही होना चाहिए, बहुवचनका प्रयोग क्यों किया गया ?

समाधान—आरम्भक बहुत हैं, इसलिए उनके बोधके तात्पर्य्यसे बहुवचन ठीक है ।

शङ्का—अनात्ममात्रकी कारण अविद्या है, सो एक ही है, इसलिए एकवचनान्तका ही प्रयोग उचित प्रतीत होता है ।

पञ्चीकृतानां भूतानां सूक्ष्मताऽण्डे समाप्यते ।
एतावदेव तर्केण गम्यं न तु ततः परम् ॥ ११ ॥
अण्डारम्भकभूतानामपञ्चीकृतभूतजम् ।
सूत्रं कारणमित्येतदागमेनैव गम्यते ॥ १२ ॥
अचिन्त्याः खलु ये भावा न तांस्तर्केण योजयेत् ।
सूत्रान्तर्याम्यक्षराणि तार्किका नाऽनुमन्वते ॥ १३ ॥
तर्काभासो भवेत्तेषु हेतुदृष्टान्तवर्जनात् ।
अन्यथाप्रतिपत्त्याऽतो मूर्द्धपातं मुनिर्जगौ ॥ १४ ॥

इति वार्त्तिकसारे तृतीयाध्यायस्य षष्ठं ब्राह्मणं समाप्तम् ॥ ६ ॥

समाधान—अविद्याकार्य्य पाँच भूत साक्षात् तत्-तत् लोकके आरम्भक हैं और वे अनेक हैं, इसलिए बहुवचनान्तका प्रयोग किया गया है ॥ १० ॥

'पञ्चीकृतानाम्' इत्यादि । उक्त रीतिसे पञ्चीकृत भूतोंकी सूक्ष्मावस्था अण्डमें (अपञ्चीकृत-भूतोंकी सूक्ष्मावस्थामें) समाप्त होती है । यहाँ तक ही तर्कगम्य विषय है, आगे तर्कका विषय नहीं है ॥ ११ ॥

'अण्डारम्भक०' इत्यादि । अण्डारम्भक भूतोंकी सुक्ष्मावस्थाका अपञ्चीकृत-भूतसूक्ष्मजन्य सूत्र कारण है, यह आगमसे जाना जाता है, अनुमानसे नहीं, अतः इस विषयका ज्ञान अनुमान द्वारा नहीं हो सकता, अतः उसीके लिए तुम्हारा प्रश्न होना चाहिए यानी प्रष्टव्य विषय ही तुम्हें पूछना चाहिए ॥ १२ ॥

'अचिन्त्याः' इत्यादि । जो विषय चिन्तासे (अनुमानसे) परे हैं, उन विषयोंमें तर्ककी योजना उचित नहीं है। सूत्र, अन्तर्यामी और अक्षर—इनका अनुमान तार्किक भी नहीं कर सकते अर्थात् ये अनुमानके विषय नहीं हैं ॥ १३ ॥

'तर्काभासो' इत्यादि । अचिन्त्य विषयका अनुमान आभास कहा जाता है, कारण कि ऐसे विषयमें हेतु या दृष्टान्त नहीं मिलता। अतः हे गार्गि, विषयका अतिक्रमण कर प्रश्न मत पूछो । आनुमानिक प्रश्नके विषय इन्द्र आदिका अतिक्रमण कर सूत्रज्ञानके लिए अनुमान द्वारा प्रश्न मत करो। अन्यथा तुम्हारा सिर गिर जायगा । अनतिप्रश्न्याका अर्थ यह है—अविषयका प्रश्न अतिप्रश्न कहलाता है, 'अति-

प्रश्नमर्हति' इति अतिप्रश्न्या, न अतिप्रश्न्या अनतिप्रश्न्या यानी अनुमान द्वारा प्रश्नके अयोग्य। स्थूल पदार्थको अनुमान द्वारा जान सकते हैं, अतः अनुमान द्वारा उसके ज्ञानके लिए प्रश्न ठीक है और जो देवता अचिन्त्य एवं अप्रतर्क्य है और प्राणभावसे स्थित है, उसको आगमातिरिक्त प्रमाणसे नहीं पूछना चाहिए, अन्यथा शिरःपातरूप अनिष्ट अनिवार्य होगा ॥ १४ ॥

वार्तिकसारके भाषानुवादमें तृतीयाध्यायका छटा ब्राह्मण समाप्त



सप्तमं ब्राह्मणम्

सप्तमब्राह्मणे तर्कं सन्त्यज्याऽऽगममार्गतः ।
ब्रह्माण्डकारणं सूत्रमन्तर्यामी च वर्ण्यते ॥ १ ॥
सूत्रान्तर्यामिणौ जानन्गन्धर्वस्योपदेशतः ।
तर्कान्नेति विवक्षित्वा कथां भुज्युवदुक्तवान् ॥ २ ॥

सप्तम ब्राह्मण

'सप्तमब्राह्मणे' इत्यादि । ब्रह्म सर्वान्तर है । उसके निर्णयके लिए अनुमान-गम्य सम्पूर्ण कार्योंका निर्णय करके अब आगमगम्य सूत्र और अन्तर्यामीके निर्णयके लिए सप्तम ब्राह्मणका आरम्भ है, यही पूर्वोत्तर ग्रन्थकी संगति है । जिनको—सूत्र तथा अन्तर्यामीको—अनुमान द्वारा जाननेके लिए गार्गीने प्रश्न किया था और सिर गिरनेका भय दिखला कर मुनिजीने जिसे रोक दिया था, तर्कका त्याग कर उन्हीं विषयोंको आगम द्वारा जाननेके लिए उद्दालकजीने इस ब्राह्मणमें प्रश्न किया है, अतः जगत्के कारणभूत सूत्र और अन्तर्यामीका इस ब्राह्मणमें निरूपण किया जाता है ॥ १ ॥

'सूत्रान्तर्यामिणौ' इत्यादि ।

शङ्का—सूत्र और अन्तर्यामीका ज्ञान उद्दालकको था या नहीं ? प्रथम पक्षमें ज्ञात होनेसे जिज्ञासा आदिके अभावसे प्रश्न ही नहीं हो सकता । द्वितीय पक्षमें प्रष्टव्य विषयके अज्ञानसे भी प्रश्न अनुपपन्न है, क्योंकि तद्विषयक प्रश्नमें तद्विषयक ज्ञान कारण माना जाता है । यदि विषयज्ञान नहीं हो, तो तद्विषयक प्रश्नके बोधनके लिए शब्दप्रयोग ही असंभव हो जायगा, अतः सामान्यरूपसे ज्ञात तथा विशेषतः अज्ञात पदार्थ ही सर्वत्र प्रश्नका विषय होता है ।

समाधान—ठीक है, प्रकृत प्रश्नका विषय उपदेश द्वारा आरुणिको भी ज्ञात है, किन्तु तद्विषयक गार्गीके प्रश्नको भयप्रदर्शन द्वारा मुनिजीके रोक देनेसे कुछ लोगोंके मनमें यह भी सन्देह हो सकता है कि गार्गीके प्रश्नका उत्तर मुनिजी नहीं दे सकते थे, इस सन्देहकी निवृत्तिके लिए उद्दालकने आगम द्वारा उसके परिज्ञानके लिए वही प्रश्न किया । प्रश्नविषयका उनको पूरा ज्ञान था, अतः उक्त विकल्प असङ्गत है, ज्ञान होनेपर भी परीक्षाके लिए प्रश्न होता है ।

श्रुतिः—अथ हैनमुद्दालक आरुणिः पप्रच्छ याज्ञवल्क्येति होवाच मद्रेष्ववसाम पतञ्चलस्य काप्यस्य गृहेषु यज्ञमधीयानास्तस्यासीद्भार्या गन्धर्वगृहीता तमपृच्छाम कोऽसीति सोऽब्रवीत्कबन्ध आथर्वण इति सोऽब्रवीत्पतञ्चलं काप्यं याज्ञिकाꣳश्च वेत्थ नु त्वं काप्य तत्सूत्रं येनायं च लोकः परश्च लोकः सर्वाणि च भूतानि संदृब्धानि भवन्तीति सोऽब्रवीत्पतञ्चलः काप्यो नाहं तद्भगवन्वेदेति सोऽब्रवीत्पतञ्चलं काप्यं याज्ञिकाꣳश्च वेत्थ नु त्वं काप्य तमन्तर्यामिणं य इमं च लोकं परं च

उद्दालक शान्तस्वभाव थे, अतएव उन्होंने तद्विषयक ज्ञानार्जनके साधनका आख्यायिका द्वारा स्पष्ट निर्देश कर दिया है ॥ २ ॥

'अथ हैनमुद्दालक आरुणिः' इत्यादि श्रुति। सिरके पतनके भयसे गार्गीके प्रश्नसे उपरत हो जानेके अनन्तर अवश्यनिरूपणीय ब्रह्मलोकके अन्तरतम सूत्रका निरूपण करनेके लिए इस प्रकरणका आरम्भ है। उसे आगमसे ही पूछना चाहिए, इसलिए इतिहास द्वारा आगमका उपन्यास किया गया है। उद्दालक नाम था, अरुणके पुत्र थे, इसलिए आरुणि भी कहे जाते थे। उन्होंने याज्ञवल्क्यजीसे पूछा—हम लोग मद्रदेशमें काप्य (कपिगोत्रोत्पन्न) पतञ्चल-नामक विद्वान्‌के घरमें यज्ञशास्त्रका अध्ययन करते हुए निवास करते थे। पतञ्चलकी भार्य्या गन्धर्वसे गृहीता थी। हम लोगोंने उस गन्धर्वसे पूछा कि तुम कौन हो? उसने कहा—मैं नामतः कबन्ध हूँ और अथर्वाका पुत्र होनेसे आथर्वण भी कहलाता हूँ। उस गन्धर्वने पतञ्चल काप्यसे तथा याज्ञिकोंसे (हम लोगोंसे) पूछा—हे काप्य, क्या तुम उस सूत्रको जानते हो?

शङ्का—किस सूत्रको?

समाधान—जिस सूत्रसे यह लोक, यह जन्म, परलोक, भावी (प्राप्तव्य) जन्म और ब्रह्मासे लेकर स्तम्बपर्य्यन्त सब भूत ग्रथित हैं, जैसे कि सूत्रसे मालाके फूल गुँथे रहते हैं। इस प्रश्नका काप्यने उत्तर दिया—भगवन्, नहीं, उसको नहीं जानते। उस गन्धर्वने उन उपाध्याय (अध्यापक) तथा हम लोगोंसे फिर प्रश्न किया, हे काप्य, क्या उस अन्तर्यामीको जानते हो, जो इस लोक, परलोक तथा सब भूतोंके अन्दर स्थित होकर सबका नियमन करता है जैसे नट कठ-घोड़वा, हिंडोला, दारुयन्त्र आदिको नचाता है, अपना अपना उचित व्यापार

लोकᳪ सर्वाणि च भूतानि योऽन्तरो यमयतीति सोऽब्रवीत्पतञ्चलः काप्यो नाहं तं भगवन्वेदेति सोऽब्रवीत्पतञ्चलं काप्यं याज्ञिकाᳪश्च यो वै तत्काप्य सूत्रं विद्यात्तं चान्तर्यामिणमिति । स ब्रह्मवित्स लोकवित्स देववित्स वेदवित्स भूतवित्स आत्मवित्स सर्वविदिति तेभ्योऽब्रवीत्तदहं वेद तच्चेत्त्वं याज्ञवल्क्य सूत्रमविद्वाᳪस्तं चान्तर्यामिणं ब्रह्मगवीरुदजसे मूर्द्धा ते विपतिष्यतीति वेद वा अहं गौतम तत्सूत्रं तं चान्तर्यामिणमिति यो वा इदं कश्चिद् ब्रूयाद्वेद वेदेति यथा वेत्थ तथा ब्रूहीति ॥ १ ॥

कराता है। काप्यने सम्मानपूर्वक उत्तर दिया—भगवन्, मैं उसे नहीं जानता। सूत्र और अन्तर्यामीके ज्ञानकी स्तुतिके लिए उस गन्धर्वने फिर कहा कि हे काप्य, जो कोई उस सूत्रको तथा उस अन्तर्यामीको जानता है अर्थात् उस सूत्रके नियन्ता अन्तर्यामीको जानता है, वही ब्रह्मवित् और वही परमात्मवित् है। और वही अन्तर्यामीसे नियन्त्रित भू आदि लोकोंको जानता है, वही अग्नि आदि देवताओंको, सब प्रमाणभूत वेदोंको तथा सूत्रसे धृत तथा तदन्तर्गत अन्तर्यामीसे नियन्त्रित ब्रह्मादि भूतोंको जानता है। वही कर्तृत्व, भोक्तृत्व आदिसे विशिष्ट उस अन्तर्यामीसे नियन्त्रित आत्माको भी जानता है और यथावस्थित संपूर्ण जगत्को भी जानता है। इस प्रकार अन्तर्यामीके विज्ञानकी स्तुति होनेपर उसके ज्ञानकी प्राप्तिके लिए लुब्ध काप्य उनके संमुख स्थित हुए, हम लोग भी अवहित हुए। हम लोगोंको उस गन्धर्वने सूत्र और अन्तर्यामीके विषयमें उपदेश दिया। अतः मैं उस गन्धर्वके द्वारा सूत्र और अन्तर्यामीका ज्ञान पा चुका हूँ, इसलिए हे याज्ञवल्क्य, उस सूत्र और अन्तर्यामीको न जानकर यदि तुम अपनेको ब्रह्मवित् मानते हो और ब्रह्मवेत्ताओंकी गउओंको अपने घर ले जाते हो, तो तुम अन्यायसे ब्रह्मस्व ले जाते हो, मेरे शापसे आज तुम्हारा सिर गिर जायगा। उद्दालकके यों कहनेपर श्रीयाज्ञवल्क्यजी सावधान होकर बोले—मैं जानता हूँ गौतम! गन्धर्वने जो तुमसे कहा है यानी जिस अन्तर्यामीको गन्धर्वसे आप लोगोंने जाना है, उस अन्तर्यामीको हम जानते हैं। ऐसा कहनेपर गौतम बोले—प्राकृत मनुष्य उस अन्तर्यामीको कैसे जानेगा, जिसको कि भाग्यवश हम लोगोंने गन्धर्वसे जाना है। हम जानते हैं, जानते हैं, इस प्रकार आप आत्मश्लाघा कर रहे हैं, केवल गर्जनेसे काम नहीं चलेगा, उसको दिखलाइये, कार्य द्वारा स्पष्ट कीजिये और जैसा जानते हैं वैसा कहिए ॥ १ ॥

स होवाच वायुर्वै गौतम तत्सूत्रं वायुना वै गौतम सूत्रेणायं च लोकः परश्च लोकः सर्वाणि च भूतानि संदृब्धानि भवन्ति तस्माद्वै गौतम पुरुषं प्रेतमाहुर्व्यस्त्रꣳसिषतास्याङ्गानीति वायुना हि गौतम सूत्रेण संदृब्धानि भवन्तीत्येवमेवैतद्याज्ञवल्क्यान्तर्यामिणं ब्रूहीति ॥ २ ॥

यः पृथिव्यां तिष्ठन्पृथिव्या अन्तरो यं पृथिवी न वेद यस्य पृथिवी शरीरं यः पृथिवीमन्तरो यमयत्येष त आत्माऽन्तर्याम्यमृतः ॥ ३ ॥

'स होवाच वायुर्वै गौतम तत्सूत्रम्' इत्यादि श्रुति। जैसे पृथ्वी जलमें ओत-प्रोत है, वैसे वर्तमान कालमें जिसमें ब्रह्मलोक ओत-प्रोत हैं, उस आगमगम्य सूत्रको कहना है, इसलिए दूसरा प्रश्न उठाया गया है; अतः उसके निर्णयके लिए 'वायुर्वै' इत्यादि कहते हैं। दूसरा प्रश्न है— सूत्रविषयक गौतमका वाक्य। याज्ञवल्क्यजीने कहा—हे गौतम, वायु ही वह सूत्र है, अतिरिक्त नहीं। वह वायु आकाशके समान अतिसूक्ष्म पृथिवी आदिका विष्टम्भक (धारयिता) है। सत्रह प्रकारके लिङ्ग उसीके स्वरूप हैं, वही प्राणियोंके कर्म और वासनाका आश्रय है, वही उत्तर सृष्टिका कारण, कर्म और वासनाका आश्रय है, एवं उसीके समुद्रकी तरङ्गके समान बाह्यभेद सात-सात मरुद्गण हैं यही वायव्य तत्त्व (वायुका तत्त्व) सूत्र कहा जाता है। हे गौतम, वायुरूप सूत्रसे यह लोक, पर लोक और सब भूत गुँथे हुए हैं। इस विषयमें विशेष व्याख्यानकी आवश्यकता नहीं है, क्योंकि इसकी लोकमें प्रसिद्धि है।

शङ्का—क्या प्रसिद्धि है?

समाधान—वायु सूत्र है, वायुरूप सूत्रसे सब वस्तुएँ अपने-अपने स्थानमें स्थित हैं। हे गौतम, प्रेत (मृत) पुरुषके प्रति लोग कहते हैं कि इसके सब अङ्ग गिर गये हैं, जैसे सूतमें गुँथी हुई मणियां सूत्रके अलग हो जानेपर सब बिखर जाती हैं, वैसे ही वायुरूपी सूत्रमें मणि आदिके समान सब अङ्ग गुँथे हैं, सूतके टूटनेपर जैसे मणियाँ अलग-अलग हो जाती हैं, वैसे वायुरूप सूत्रके अपगमसे सब अङ्गोंका अवस्रंसन होना उचित ही है, अतः हे गौतम, वायुरूप सूत्रसे सब ग्रथित हैं। यह सुनकर उद्दालकने कहा कि हां, ऐसा ही है, हे श्रीयाज्ञवल्क्य, आपने सूत्रको यथार्थरूपसे कहा। अच्छा, अब सूत्रान्तर्गत और सूत्रके नियन्ता अन्तर्यामीको कहिये, ऐसा कहनेपर श्रीयाज्ञवल्क्य बोले ॥ २ ॥

'यः पृथिव्यां तिष्ठन्' इत्यादि श्रुति। जो पृथिवी आदिमें स्थित रहता है,

सूत्रबद्धं दारुयन्त्रं पुरुषो नर्तयेद्यथा।
अन्तर्यामी जगत्तद्वत्सूत्रबद्धं नियच्छति॥ ३॥
सूत्रान्तर्यामिणौ सर्वं जगत्यनुगतावतः।
तौ विद्वानखिलं वेत्तीत्यतो ज्ञातव्यता तयोः॥ ४॥

वह अन्तर्यामी है। पृथवीमें तो अनेक पदार्थ रहते हैं, अतः वे भी अन्तर्यामी हो जायँगे। उनमें इस लक्षणकी अतिव्याप्तिके वारणके लिए और भी विशेषण देते हैं—पृथिवीके अन्तर (अभ्यन्तर) है। वहींपर रहनेवाला पृथिवीदेवता भी अन्तर्यामी हो जायगा, अतः उसका वारण करनेके लिए फिर विशेषण हैं—'यं पृथिवी न वेद' पृथिवी देवता भी जिसको नहीं जानता कि दूसरा कोई नियन्ता मुझमें अवस्थित है। पृथिवी अपनेको जानती है, इसलिए अतिव्याप्तिका परिहार हो गया। जिसका शरीर पृथिवी है, यानी पृथ्वीदेवताका जो शरीर है, वही जिसका शरीर है, दूसरा शरीर अन्तर्यामीका नहीं है। यहाँ शरीरग्रहण उपलक्षण है—इन्द्रियाँ भी वे ही हैं अर्थात् पृथिवीदेवताके जो कारण हैं वे ही अन्तर्यामीके हैं। पृथिवीदेवताके स्वकर्मप्रयुक्त ही कार्य (शरीर) और करण (इन्द्रियाँ) हैं।

शङ्का—पृथिवीदेवताके कार्य करण और ही अन्तर्यामीके कार्य और करण क्यों मानते हैं? अन्तर्यामीके स्वकर्मप्रयुक्त ही कार्य और करण क्यों नहीं मानते?

समाधान—अन्तर्यामी नित्यमुक्त है, अतः उसके कर्म ही नहीं हैं, तत्प्रयुक्त कार्य और करणकी क्या सम्भावना है? अन्तर्यामी परार्थकर्तव्यतास्वभाव है, इसलिए परके जो कार्य और करण हैं वे ही अन्तर्यामीके भी हैं; स्वतः वे नहीं हैं, अतः श्रुति कहती है—जिसका पृथिवी शरीर है। देवताके कार्य और करणोंकी प्रवृत्ति और निवृत्ति केवल ईश्वरसाक्षीके सान्निध्यसे ही होती है। जो ऐसा नारायण पृथिवीदेवताका नियमन करता है; वही तदन्तःस्थित तुम्हारा आत्मा है, मेरा और सब भूतोंका भी वही आत्मा है, यही अन्तर्यामी है जो आपने पूछा। वह अमृत और सम्पूर्ण संसारधर्मोंसे शून्य है। ऐसा ही जल आदिके विषयमें भी समझना चाहिए॥२॥

'सूत्रबद्धम्' इत्यादि। पुरुष सूत्रबद्ध कठपुतलियोंको जैसे नचाता है, वैसे ही अन्तर्यामी सूत्रबद्ध समस्त संसारको नचाता है यानी उसका नियन्त्रण करता है॥३॥

'सूत्रान्त०' इत्यादि। सूत्र और अन्तर्यामी ये दोनों सम्पूर्ण जगत्में अनुगत हैं, सर्वव्यापक हैं, अतः सूत्र और अन्तर्यामीको जो जानता है; वह अखिलज्ञ

समष्टिव्यष्टिरूपेण भुज्युं प्रति य ईरितः ।
स एव वायुः सूत्रात्मा तेन सर्वं जगद्धृतम् ॥ ५ ॥
ब्रह्मादिस्तम्बपर्यन्तं प्राणिकर्म पुरा कृतम् ।
वाय्यात्मना परिणतं वर्त्तते कारणात्मनि ॥ ६ ॥

सर्ववेत्ता है, इस कारण सूत्र और अन्तर्यामी—ये दोनों अवश्य ज्ञातव्य हैं, सूत्रसे विधृत और अन्तर्यामीसे नियन्त्रित समस्त जगत् तथा आत्माको जो जानता है; वही आत्मविद् है, सूत्रान्तर्यामी रूपसे जो इन पूर्वोक्तोंको जानता है, वही ब्रह्मलोक-पर्यन्तको जानता है, यह निष्कर्ष है ॥ ४ ॥

'समष्टि०' इत्यादि । भुज्युब्राह्मणमें समष्टिव्यष्टिरूपसे लिङ्गात्मा जो हिरण्यगर्भशब्दसे कहा गया है, वही हिरण्यगर्भ क्रियाशक्तिप्रधान होकर वायु कहा जाता है, यह पूर्वमें भी कह चुके हैं । यही सूत्रशब्दसे भी कहा जाता है ।

शङ्का– सूत्रके ज्ञानके लिए ही गार्गीने प्रश्न किया, पर श्रीयाज्ञवल्क्यजीने यह कहकर क्यों रोका कि यह विषय अनुमान द्वारा नहीं जाना जा सकता, किन्तु केवल आगमसे ही जाना जाता है ।

समाधान—सर्वान्तर और अतिसूक्ष्म यह सूत्र है; अतएव अनुमानका विषय नहीं है । जो यद्विषयक नहीं है, उससे उसको पूछना अनुचित है ॥ ५ ॥

'ब्रह्मादि०' इत्यादि ।

शङ्का—वायु सबका विधारक कैसे है ?

समाधान—वायु लिङ्गात्मा है, अतएव सबका विधारक है; यह सर्वानुभव-सिद्ध है; इसको स्पष्ट करनेके लिए लिङ्गस्वरूप कहते हैं । ब्रह्मने सूत्ररूपसे यजमानावस्थामें जो कर्म किये अर्थात् पूर्वजन्ममें यजमानावस्थामें सूत्र जन्म-प्राप्तिनिमित्तक जो उत्कृष्ट कर्म करता है और जो कर्म अन्य प्राणियोंके जन्मान्तर-साधनक्षम हैं, वे सब सूत्रात्मरूपसे परिणत हो जाते हैं ।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—वे सब यजमानके देहका अवसान होनेपर फल देनेके लिए अभि-व्यक्त होते हैं, प्रलयकालमें हिरण्यगर्भ भी नहीं रहते, इसलिए मूलकारणमें ही सबकी स्थिति रहती है । सृष्टिकालमें फल देनेके लिए फिर अभिव्यक्त होते हैं, उक्त सूत्रात्मक ही सब वासनाके आश्रय हैं, अतएव समष्टिव्यष्ट्यात्मक लिङ्ग देह भी

मूर्तामूर्तब्राह्मणोक्तवासना एतमाश्रिताः ।
तदात्मकमिदं लिङ्गं यत्सप्तदशमुच्यते ॥ ७ ॥
विष्टब्धो वायुना देह इत्येतन्मरणे सति ।
अवायोर्वपुषो कर्मायोग्यत्वादवसीयताम् ॥ ८ ॥

माने जाते हैं । पाँच महाभूत, दस इन्द्रियाँ, पाँच प्रकारका प्राण (एक), चतुर्विध अन्तःकरण (एक)—ये सत्रह पदार्थ लिङ्गमें रहते हैं ।

शङ्का—कर्म लिङ्गमें क्यों रहते हैं ?

समाधान—साधनरूप आश्रयके विना कोई कर्म रह नहीं सकता । कर्म साध्य-स्वभाव है और साध्य साधनके अधीन रहता है । कर्मका साधन वायु ही है, क्योंकि प्राणके विना स्पन्द भी नहीं हो सकता । प्राण वायुस्वरूप ही है, अतः वायुस्वरूप सूत्रका आश्रय कर कर्म अपनी स्थिति करता है ॥ ६ ॥

'मूर्तामूर्त०' इत्यादि । मूर्तामूर्तब्राह्मणमें उक्त वासनाएँ इसी वायुका आश्रयण करती हैं । वाय्वात्मक ही वह यह लिङ्ग है; जो सत्रह प्रकारका कहा गया है । सामान्य क्रिया और तत्-तत् प्राणियोंकी विशेष क्रिया—इन सब क्रियाओंका आश्रय वायु ही है । यह तो स्वानुभवसिद्ध है कि वायुके विना क्रिया नहीं हो सकती । क्रियाशक्ति वायुमें ही मानी जाती है । कर्माश्रय वायु और तदाश्रित कर्म—इन दोनोंको सम्बन्धीरूपसे प्राप्त कर जो पुरुषोंके बीचमें स्थित है, वही उन दोनोंमें आत्मीय अभिमान करनेवाला जीव यहाँ फलस्वरूप वायु कहलाता है । आकाशके समान सूक्ष्म-रूपसे अवस्थित यह सूत्र वर्तमानजन्म तथा भावी जन्मको धारण करनेवाला है, यही पृथिवी आदिका भी धारक है ॥ ७ ॥

'विष्टब्धो' इत्यादि । वायु देहको धारण करता है, यह मरणावस्थामें स्पष्ट प्रतीत होता है; कारण कि शरीरसे जब प्राण-वायु निकल जाता है, तब शरीर कर्मके अयोग्य हो जाता है, अतएव मृत पुरुषके प्रति उसके ज्ञातिजन यह कहते हैं कि अब यह जीवित नहीं है, क्योंकि इसके शरीर आदिमें पहले जैसी क्रिया थी, वैसी अब नहीं है, हाथ, पैर सब गिर गये । ये चिह्न मृतकके ही होते हैं । जब जीवित अवस्थामें वायुसे अङ्ग स्तब्ध रहते हैं, तब वे कर्मकुशल रहते हैं । अब इसके कोई अङ्ग स्वकर्मक्षम नहीं हैं, अतः यह गतप्राण (मृत) है । आवह, प्रवह, निवह, संवह और उद्वह आदि भेद समुद्रतरङ्गके समान वायुके ही हैं, यह शास्त्रा-न्तरमें स्फुट है, इसलिए यहाँ इस विषयका विशेष निरूपण नहीं करते हैं ॥ ८ ॥

अपञ्चीकृतभूतानां कार्यं सूत्रमुदीरितम् ।
अण्डारम्भकभूतानि प्रोतान्योतानि चाऽत्र हि ॥ ९ ॥
सूत्रादप्यान्तरं तत्त्वमन्तर्याम्याख्यमुच्यते ।
कार्यकारणभावोऽयं यस्मिन्नुक्ते समाप्यते ॥ १० ॥
भूमिष्ठोऽभ्यन्तरो भूमेर्भूम्यज्ञातश्च भूवपुः ।
नियच्छति भुवं योऽन्तः स आत्माऽन्यस्य तेऽपि मे ॥११॥
लोकं धत्ते स्वयं भूमिः स्वान्तर्यामी स्वयं ततः ।
इति स्वभाववादोऽयं भूमिष्ठत्वेन वार्यते ॥ १२ ॥
अन्तरत्वेन भूमिष्ठपर्वतादिर्निवर्तते ।
भूदेवतानिवृत्तिः स्याद् यं न जानाति भूरिति ॥ १३ ॥

'अपञ्चीकृत०' इत्यादि । अपञ्चीकृत पाँच महाभूतोंका कार्य सूत्र कहा गया है, अण्डारम्भक भूत इसी सूत्रमें ओत-प्रोत हैं ॥ ९ ॥

'सूत्राद०' इत्यादि । सूत्रसे भी आन्तरतम और अतिसूक्ष्म अन्तर्यामी नामक तत्त्व है, जिसका निरूपण करनेपर कार्यकारणभावकी समाप्ति हो जाती है ॥१०॥

'भूमिष्ठो०' इत्यादि । जो भूमिमें स्थित तथा भूमिके भीतर है जिसका भूमि ही शरीर है और जिसको भूमि भी नहीं जानती कि मेरे अन्दर स्थित होकर मेरा कोई नियन्त्रण करता है, वही अन्तर्यामी अन्यका, तुम्हारा और हमारा आत्मा है । वही एक सबका आत्मा है, वही सबका नियन्ता है ॥ ११ ॥

'लोकं धत्ते' इत्यादि । स्वयं पृथिवी लोकको तथा अपनेको भी धारण करती है, ऐसा ही स्वपरधारणस्वभाव भूमिका है, यों स्वभाववादी मानते हैं । उनका कहना है कि पृथिवी लोकको धारण करती है और पृथिवीको दूसरा धारण करता है, ऐसा यदि माना जाय, तो अनवस्था हो जायगी, क्योंकि पृथिवीको धारण करनेवालेको दूसरा धारण करेगा और उसको धारण दूसरा, फिर उसको तीसरा, इस प्रकार कहीं विश्रान्ति न देखकर अन्तमें एकको ही स्वयं धारण करनेवाला मानना पड़ेगा, अतः उपस्थित पृथिवीका ही स्वपरधारणस्वभाव मानना अच्छा है । इस स्वभाववादका श्रुति स्वयं निराकरण करती है—'पृथिव्यां तिष्ठन्' इत्यादिसे । अर्थात् पृथिवीमें स्थित होकर पृथिवीका नियन्त्रण करता है । आत्माश्रय-दोषवश पृथिवीमें पृथिवी नहीं रह सकती, इसलिए तदन्य ही अन्तर्यामी है ॥१२॥

'अन्तरत्वेन' इत्यादि । अभ्यन्तरत्वविशेषणसे भूमिमें स्थित पर्वत आदि अन्तर्यामी

नाऽन्तर्यामी विदेहत्वे साधनानामसम्भवात् ।
देहिता तु न दृष्टेति न दोषो भूवपुष्मतः ॥ १४ ॥

नहीं हैं, यह स्पष्ट सिद्ध होता है। यद्यपि पर्वत भूधर या महीधर शब्दसे भी कहे जाते हैं, उनका पृथिवीको धारण करना यह अर्थ शब्दसे सूचित होता है, तथापि वे स्वयं पृथिवीके आश्रित तथा जड़स्वभाव हैं; अतः वे नियन्त्रण नहीं कर सकते।

शङ्का—अच्छा, तो भूदेवताको ही अन्तर्यामी कहिये, वह तो चेतन है, अतः पृथिवीका नियन्त्रण करनेमें समर्थ है।

समाधान—भूदेवता भी श्रुतिको इष्ट नहीं है, अतएव उसकी व्यावृत्तिके लिए विशेषण दिया गया है—'यं पृथिवी न वेद' अर्थात् जिसको पृथिवीदेवता नहीं जानता, वह अन्तर्यामी है। पृथिवीदेवता तो अपनेको जानता है। यद्यपि मैं महा-भूशरीर हूँ और सब जगत्को धारण करता हूँ, यों उक्त देवताको अभिमान हो सकता है, तथापि वह यह नहीं जानता कि मुझको धारण करनेवाला सूत्र है, सूत्रके प्रभावसे मैं स्थिर हूँ तथा वही मेरे अन्दर स्थित होकर मेरा नियमन करता है ॥१३॥

'नाऽन्तर्यामी' इत्यादि।

शङ्का—अन्तर्यामीके शरीर आदि हैं या नहीं? प्रथम पक्षमें श्रुतिविरोध स्पष्ट है, क्योंकि 'न तस्य कार्यं करणं च विद्यते' (उसका कार्य और करण हैं नहीं) इत्यादि कहा गया है। शरीर होनेसे अनित्यत्व आदि दोषोंकी प्रसक्ति होगी। शरीर कर्मजन्य होता है और कर्मका अनुष्ठान अज्ञानके बिना नहीं हो सकता इत्यादि अनेक दोष प्रथम पक्षमें हैं। दूसरे पक्षमें दृष्टविरोध है, सशरीर ही तक्षादि-वास्यादिके अधिष्ठाता होते हैं, अतः उभयतः पाशारज्जु है।

समाधान—इसका उत्तर स्वयं श्रुति देती है—'यस्य पृथिवी शरीरम्' इत्यादि। पृथिवीके शरीरसे शरीरी होकर ईश्वर पृथिवीका नियन्त्रण करते हैं।

शङ्का—जो शरीर आदि जिस पुरुषके कर्मसे उपार्जित हैं, उन्हींका वह अधि-ष्ठाता होता है और उन्हींसे दूसरेका नियन्त्रण करता है। तक्षाके हाथसे दूसरा हाथ वसुला नहीं चला सकता। कारण स्पष्ट है कि पुरुषान्तरके कर्मसे वैसा हाथ नहीं उत्पन्न हुआ है, किन्तु तक्षाके कर्मसे उत्पन्न हुआ है, इसलिए वही उसको चला सकता है, दूसरा नहीं, अतः पृथिवीके शरीर आदिसे अन्तर्यामी नियामक कैसे हो सकता है?

भूदेवताया यो देहोऽन्तर्यामिणोऽपि सः ।
देवस्य कर्मणेशस्य मायया चाऽर्जितो यतः ॥ १५ ॥
न चैकदेहयोगेऽपि यन्तृयन्तव्यसङ्करः ।
बहिष्ठां देवतां भूमिमन्तःस्थेशो नियच्छति ॥ १६ ॥

समाधान—भूदेवताका अपने शरीर आदिके साथ स्वकर्मोपार्जितत्वरूप जैसा असाधारण संबन्ध है, वैसे ही अन्तर्यामीका भी अपने शरीर आदिके साथ स्वाविद्यार्जितत्वरूप असाधारण संबन्ध है । केवल भेद इतना ही है कि पृथिवीदेवताका उक्त संबन्ध स्वशरीरादिके ही साथ है और अन्तर्यामीका उक्त सम्बन्ध जगन्मात्रके साथ है, अतः पृथिवी आदि शरीरसे नियन्त्रण अनुपपन्न नहीं है । भाव यह है कि अन्तर्यामी भी अपने मोहके द्वारा पृथिवी आदिको उत्पन्न करता है, उत्पन्न करके 'तत्सृष्ट्वा तदेवानुप्राविशत्' इस श्रुतिके अनुसार स्वयं उसमें प्रविष्ट होकर तदीय कार्य-करण आदिसे स्वयं कार्यकरणवान् होकर सम्पूर्ण कार्योंका नियमन करता है; इसीको अग्रिम श्लोकसे स्पष्ट करेंगे ॥ १४ ॥

'भूदेवताया' इत्यादि । भूदेवताकी जो देह है, वही देह अन्तर्यामीकी भी है । देवताकी देह कर्मसे अर्जित है और साक्षीकी वही देह मायासे अर्जित है । जिस देहके साथ जिसका असाधारण सम्बन्ध है, उसी देह आदिसे वह नियन्त्रण कर सकता है । पुरुषान्तरके शरीरसे पुरुषान्तरके नियन्त्रणकी शङ्का नहीं हो सकती, क्योंकि उक्त शरीर आदिके साथ उक्त पुरुषान्तरका असाधारण सम्बन्ध नहीं है ।

शङ्का—अन्तर्यामी अपने शरीर आदिसे नियन्त्रण क्यों नहीं करते, जिस देवतामें जगत्-सर्जनशक्ति है, क्या वह अपने शरीर आदिको नहीं बना सकता ? जिससे कि वह दूसरेके शरीर आदिसे नियन्त्रण करता है, यह माना जाय । जिसके प्रभावसे ऋषियोंमें कामनानुरूप शरीर-धारणकी शक्ति प्राप्त होती है, उसमें वैसी शक्ति नहीं है, ऐसा कहनेकी तो सम्भावना भी नहीं है ।

समाधान—ठीक है, शक्ति क्यों नहीं है ? अवश्य है, पर उससे प्रकृतमें प्रयोजन क्या है ? जो प्रयोजन अभीष्ट है, उसकी सिद्धि यदि उक्त रीतिसे नहीं होती, तो स्वशरीरधारण करनेकी आवश्यकता भी होती । स्वयं अकारण, अदेह, निर्गुण, चिद्घनानन्द और स्वयंप्रकाश है । चिदाभासवश ही कार्यकरणवान् प्रतीत होता है ॥ १५ ॥

'न चैक०' इत्यादि ।

शङ्का—अन्तर्यामी यदि भूदेवताके शरीर, इन्द्रिय आदिसे स्वयं शरीरादिमान्

कार्योपाधिर्बहिष्ठः स्यात् कारणोपाधिरान्तरः ।
उपाधिमात्रतो भेदो वस्तुतस्तु न भिद्यते ॥ १७ ॥

है, तो तादृशदेहवत्त्वेन नियामकत्व और नियम्यत्व कैसे हो सकता है? क्योंकि यह तो आत्माश्रयदोषसे दुष्ट है। सर्वत्र नियम्य और नियामकका भेद ही दृष्ट है। यदि तादृश देह आदिसे युक्तको नियम्य कहिये, तो अन्तर्यामी भी तादृश देहवान् है, अतः वह भी नियम्य कहा जायगा है। एवं नियामक मानें, तो भूदेवता भी नियामक हो सकता है, क्योंकि उक्त देह आदिके साथ उसका भी सम्बन्ध है। यह दूसरा भी दोष है—विनिगमकके न रहनेसे कौन नियम्य और कौन नियामक है, इस विषयका विवेक ही नहीं हो सकेगा।

समाधान—जैसे दाहक अग्नि दाह्य काष्ठ आदिके संसर्गसे उत्पन्न होकर ही दाह्यकी दाहक होती है, स्वतः नहीं, क्योंकि काष्ठ आदिके साथ संयोगके बिना सूक्ष्मरूपसे अन्तःस्थित होनेपर भी स्थूलरूपसे उसका आविर्भाव न होनेके कारण वह दाहक नहीं होती, वैसे ही यह आत्मा भी देवता आदिरूप कार्यगत होकर देवता आदिके शरीर द्वारा ही देवता आदिका नियन्ता होता है, स्वतः नहीं। काष्ठादि चातुर्भौतिक होनेसे जैसे अग्निके कार्य्य हैं, वैसे ही भूमि आदि भूत भी आत्ममोहजन्य होनेसे आत्मकार्य हैं। यद्यपि एकरूपसे नियम्य-नियामक माननेसे आत्माश्रयदोषकी शङ्का हो सकती है, तथापि वह यहाँ नहीं है, क्योंकि कार्य्यकारणतादात्म्यापन्न भूदेवताभिमानित्वेन नियम्यत्व और उक्त तादात्म्याभिमानरहित मायोपहित चिद्धातुत्वरूपसे नियामकत्व माना जाता है। अतएव द्वितीय दोष भी नहीं है, क्योंकि उक्त तादात्म्याभिमान और उसका अभाव—ये दोनों ही नियम्यनियामकमें विनिगमक हैं ॥ १६ ॥

'कार्योपाधि०' इत्यादि।

शङ्का—उक्तरूपसे नियम्य-नियामकभाव माननेपर वास्तविक दोनोंमें भेद सिद्ध होनेसे अद्वैतका भङ्ग होगा, इसलिए यह व्यवस्था अद्वैतियोंको मान्य नहीं हो सकती।

समाधान—कार्य्योपाधिसे ही आत्मा बहिष्ठ यानी नियम्य माना जाता है। 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म नेह नानास्ति किञ्चन' इत्यादि श्रुति तथा 'तदनन्यत्वमारम्भणशब्दादिभ्यः' इत्यादि सूत्रोंमें यह अर्थ स्फुट है। कारणोपाधि द्वारा उक्त आत्मा आन्तर यानी नियामक माना जाता है, अतएव आत्मामें उपाधिके भेदसे दोनों व्यवहार होते हैं, अतः

अतस्ते मेऽखिलस्याऽपि सोऽन्तर्याम्यात्मतां गतः।
अमृतत्वान्न जीवत्वमात्मत्वेऽप्यस्य शङ्क्यते ॥ १८ ॥

भेद औपाधिक है; वास्तविक नहीं है। जैसे एक ही व्यक्तिमें निमित्तभेदसे पिता, पुत्र, भ्राता, जामाता इत्यादि अनेकविध व्यवहार लोकमें होते हैं और व्यक्ति परमार्थतः एक ही रहती है, शास्त्रमें भी प्रमाण, प्रमेय आदि व्यवहार निमित्तभेदसे एक व्यक्तिमें देखे जाते हैं, वैसे नियम्यनियामकादि व्यवहार निमित्तभेदसे एक आत्मामें माननेमें अद्वैतहानिकी शङ्का नहीं हो सकती, यह श्रुतिका भाव है ॥ १७ ॥

'एष ते' इत्यादि श्रौत वाक्यका अर्थ कहते हैं—'अतस्ते' इत्यादिसे।

'ते' यह प्रतिवादीका वाचक शब्द है, वह अपना और अन्यका उपलक्षक है, अर्थात् तुम्हारा, हमारा तथा अन्य वक्ता एवं श्रोतासे व्यतिरिक्त सबका अन्तर्यामी आत्मा ही हुआ है।

शङ्का—आत्मा, तो प्रतिव्यक्ति सुख, दुःख आदि भेदसे भिन्न देखा जाता है। यदि एकको ही सबका अन्तर्यामी मानते हो, तो फिर अन्तर्यामी आत्मा कैसे हो सकता है?

समाधान—आत्मा भी तो सबका एक ही है, भिन्न-भिन्न नहीं, अतएव श्रुति स्पष्ट कहती है, 'नान्योऽतोऽस्ति द्रष्टा श्रोता मन्ता' इत्यादि। इससे दो चेतनोंका स्पष्ट निरास है।

शङ्का—यदि आत्मा अन्तर्यामी ही है, उससे अतिरिक्त नहीं है, तो वह संसारी ही है, संसारधर्मोंसे शून्य नहीं। संसारी नियम्य है नियामक नहीं, फिर अन्तर्यामी नियामक कैसे?

समाधान—एक होनेपर भी अन्तर्यामी अमृत है, उससे अभिन्न आत्मा भी वस्तुतः अमृतस्वरूप ही है। जैसे जलमें सूर्य्यका प्रतिबिम्ब जलगत चाञ्चल्यसे चञ्चल-सा प्रतीत होता है, परन्तु वास्तविक चञ्चलता उक्त प्रतिबिम्बमें नहीं है, किन्तु उसके उपाधिभूत जलमें है, वैसे ही बुद्धिप्रतिबिम्बित आत्मामें भी सुख, दुःख आदि संसारधर्म परमार्थतः नहीं हैं, किन्तु वे सब परमार्थतः बुद्धिमें ही हैं। बिम्बप्रतिबिम्बके अभेदका अन्यत्र स्पष्टरूपसे प्रतिपादन किया गया है। अतएव जैसे प्रतिबिम्ब अवस्तुसत् होता है, वैसे आत्मा भी अवस्तुसत् हो जायगा, यह शङ्का निराधार है। विस्तारभयसे यहाँ उसका प्रतिपादन छोड़ दिया गया है ॥ १८ ॥

सार्वात्म्यं वक्तुमस्यैष बहूपाधिषु वर्णितः ।
सर्वात्मशक्तियुक्तो यः सोऽन्तर्यामीति गम्यताम् ।। १९ ।।

श्रुतिः—योऽप्सु तिष्ठन्नद्भ्योऽन्तरो यमापो न विदुर्यस्यापः शरीरं योऽपोऽन्तरो यमयत्येष त आत्माऽन्तर्याम्यमृतः ।। ४ ।। योऽग्नौ तिष्ठन्नग्नेरन्तरो यमग्निर्न वेद यस्याग्निः शरीरं योऽग्निमन्तरो यमयत्येष त आत्माऽन्तर्याम्यमृतः ।। ५ ।। योऽन्तरिक्षे तिष्ठन्नन्तरिक्षादन्तरो यमन्तरिक्षं न वेद यस्यान्तरिक्षँ शरीरं योऽन्तरिक्षमन्तरो यमत्येष त आत्माऽन्तर्याम्यमृतः ।। ६ ।। यो वायौ तिष्ठन्वायोरन्तरो यं वायुर्न वेद यस्य वायुः शरीरं यो वायुमन्तरो यमयत्येष त आत्माऽन्तर्याम्यमृतः ।। ७ ।। यो दिवि तिष्ठन् दिवोऽन्तरो यं द्यौर्न वेद यस्य द्यौः शरीरं यो दिवमन्तरो यमयत्येष त आत्माऽन्तर्याम्यमृतः ।। ८ ।। य आदित्ये तिष्ठन्नादित्यादन्तरो यमादित्यो न वेद यस्यादित्यः शरीरं य आदित्यमन्तरो यमयत्येष त आत्माऽन्तर्याम्यमृतः ।। ९ ।। यो दिक्षु तिष्ठन्दिग्भ्योऽन्तरो यं दिशो न विदुर्यस्य दिशः शरीरं यो दिशोऽन्तरो यमयत्येष त आत्माऽन्तर्याम्यमृतः ।। १० ।। यश्चन्द्रतारके तिष्ठँश्चन्द्रतारकादन्तरो यं चन्द्रतारकं न वेद यस्य चन्द्रतारकँ शरीरं यश्चन्द्रतारकमन्तरो यमयत्येप त आत्माऽन्तर्याम्यमृतः ।। ११ ।। य आकाशे तिष्ठन्नाकाशादन्तरो यमाकाशो न वेद यस्याकाशः शरीरं य आकाशमन्तरो यमयत्येष त आत्माऽन्तर्याम्यमृतः ।। १२ ।। यस्तमसि तिष्ठँस्तमसोऽन्तरो यं तमो न वेद यस्य तमः शरीरं यस्तमोऽन्तरो यमयत्येष त आत्माऽन्तर्याम्यमृतः ।। १३ ।। यस्तेजसि तिष्ठँस्तेजसोऽन्तरो यं तेजो न वेद यस्य तेजः शरीरं यस्तेजोऽन्तरो यमयत्येप त आत्माऽन्तर्याम्यमृत

'सार्वात्म्यम्' इत्यादि । 'योऽप्सु तिष्ठन्' इत्यादि अनेक उदाहरणोंका प्रकृतमें क्या तात्पर्य्य है ?

समाधान—चराचर जगत्मात्रका आन्तर आत्मा अन्तर्यामी एक ही है, भिन्न नहीं, इसी अर्थको स्फुट करनेके लिए अनेक उपाधियोंमें अन्तर्यामीका वर्णन किया गया है । इससे सर्वात्मत्व सिद्ध होता है । सर्वात्मशक्तिसे युक्त जो है, वही अन्तर्यामी है, यह समझो । स्वतः देहादिरहित होनेसे नियम्य देहादिसे वह नियामक माना गया है ।।१९।।

इत्यधिदैवतमथाधिभूतम् ॥१४॥ यः सर्वेषु भूतेषु तिष्ठन् सर्वेभ्यो भूतेभ्योऽन्तरो यꣳ सर्वाणि भूतानि न विदुर्यस्य सर्वाणि भूतानि शरीरं यः सर्वाणि भूतान्यन्तरो यमयत्येष त आत्माऽन्तर्याम्यमृत इत्यधिभूतमथाध्यात्मम् ॥ १५॥ यः प्राणे तिष्ठन् प्राणादन्तरो यं प्राणो न वेद यस्य प्राणः शरीरं यः प्राणमन्तरो यमयत्येष त आत्माऽन्तर्याम्यमृतः ॥ १६ ॥ यो वाचि तिष्ठन्वाचोऽन्तरो यं वाङ् न वेद यस्य वाक् शरीरं यो वाचमन्तरो यमयत्येष त आत्माऽन्तर्याम्यमृतः ॥ १७ ॥ यश्चक्षुषि तिष्ठꣳश्चक्षुषोऽन्तरो यं चक्षुर्न वेद यस्य चक्षुः शरीरं यश्चक्षुरन्तरो यमयत्येष त आत्माऽन्तर्याम्यमृतः ॥ १८॥ यः श्रोत्रे तिष्ठञ्छ्रोत्रादन्तरो यꣳ श्रोत्रं न वेद यस्य श्रोत्रꣳ शरीरं यः श्रोत्रमन्तरो यमयत्येष त आत्माऽन्तर्याम्यमृतः ॥ १९ ॥ यो मनसि तिष्ठन्मनसोऽन्तरो यं मनो न वेद यस्य मनः शरीरं यो मनोऽन्तरो यमयत्येष त आत्माऽन्तर्याम्यमृतः ॥ २० ॥ यस्त्वचि तिष्ठꣳस्त्वचोऽन्तरो यं त्वङ् न वेद यस्य त्वक् शरीरं यस्त्वचमन्तरो यमयत्येष त आत्माऽन्तर्याम्यमृतः ॥ २१ ॥ यो विज्ञाने तिष्ठन्विज्ञानादन्तरो यं विज्ञानं न वेद यस्य विज्ञानꣳ शरीरं यो विज्ञानमन्तरो यमयत्येष त आत्माऽन्तर्याम्यमृतः ॥ २२ ॥ यो रेतसि तिष्ठन् रेतसोऽन्तरो यꣳ रेतो न वेद यस्य रेतः शरीरं यो रेतोऽन्तरो यमयत्येष त आत्माऽन्तर्याम्यमृतः ॥

प्रत्यग्ध्वान्तं चिदाभासं स्वकार्यनियमात्मकम् ।
तदुपाधिर्नियन्तैष परः प्रोक्तो न तु स्वतः ॥ २० ॥

'योऽप्सु तिष्ठन्' इत्यादि श्रुतियोंका सुगम अर्थ है ।

किसीका मत है कि अन्तर्यामी निरुपाधिक परमात्मा ही है, वही सकल संसारका नियामक है, इस मतका निराकरण करते हैं—'प्रत्यग्ध्वान्तम्' इत्यादिसे ।

प्रत्यक् आत्माका चिदाभास चित्प्रतिबिम्बसे विशिष्ट अज्ञान स्वकीय विवर्त है । 'अतत्त्वतोऽन्यथाभावः' (अतात्त्विकरूपसे अन्यथा प्रतीत होना) विवर्त्त कहा जाता है । जैसे रज्जुसर्प रज्जुका विवर्त है । रज्जु वस्तुतः सर्प नहीं है, किन्तु भ्रान्तको जैसे सर्परूपसे प्रतीत होती है, वैसे ही वस्तुतः आत्मा भूमि आदिके रूपसे परिणत नहीं है, किन्तु तद्रूपसे प्रतीत होता है । वस्तुतः तद्रूपसे जो परिणत होता है, वह परिणाम कहलाता है । जैसे मृत्तिका घटरूपसे और दुग्ध दधिरूपसे परि-

सर्वज्ञः सर्वशक्तिश्च सर्वभुक् सर्वगो ध्रुवः ।
जगज्जनिस्थितिध्वंसहेतुरेष महेश्वरः ॥ २१ ॥
नारायणाभिधो मन्त्र एतस्यैवाऽभिधायकः ।
पञ्चाक्षरेण मन्त्रेण शिव इत्येष गीयते ॥ २२ ॥

णत होता है । जड़ और सावयवका ही सर्वत्र परिणाम देखा जाता है । आत्मा निरवयव और चेतन है, इसलिए उसका परिणाम नहीं हो सकता । अतः सम्पूर्ण जगत् ब्रह्मका विवर्त है, ऐसा अद्वैतवादियोंका सिद्धान्त है । स्वविवर्त स्वनियम्य है, इस प्रकार नियम्यनियामकभाव भी भ्रमकालिक ही है, इसलिए वह भी वास्तविक नहीं है । अतः परमात्मा उक्त उपाधि द्वारा ही नियन्ता कहा जाता है, स्वतः नहीं, क्योंकि व्यापारवान् ही नियन्ता होता है । उदासीन आत्मामें स्वतः व्यापार नहीं है, इसलिए उसमें औपाधिक ही नियन्तृत्व है ॥ २० ॥

'सर्वज्ञः' इत्यादि ।

शङ्का—जैसे निरुपाधिक परमात्माको सर्वज्ञ मानते हैं, वैसे ही उसे नियन्ता क्यों नहीं मानते ?

समाधान—सर्वज्ञत्व आदि भी निरुपाधिक आत्मामें नहीं माना जाता । वास्तवमें सम्पूर्ण विषय हों, तो सर्वविषयकज्ञानवत्त्वरूप सर्वज्ञत्व आत्मामें कह सकते हैं । 'ऐत-दात्म्यमिदं सर्वम्' इत्यादि श्रुतिसे जब आत्मा ही एक वस्तुतत्त्व है, उससे अन्य कुछ है ही नहीं, तब उसमें उक्त धर्म भी तत्त्वतः कहाँसे रहेगा ? उक्त धर्म भी औपाधिक ही है । एवं जगत्जन्मस्थितिभङ्गहेतुत्व आदि धर्म भी औपाधिक ही हैं, अतः दृष्टान्तके अभावसे निरुपाधि आत्मामें नियन्तृत्वकी सम्भावना नहीं है ॥ २१ ॥

'नारायणा०' इत्यादि । नारायणाख्य मन्त्र है—ॐ नमो नारायणाय । यह मन्त्र संन्यासियोंके समुदायमें प्रसिद्ध है । इस मन्त्रका वाच्य उक्त अन्तर्यामी ही उनका उपास्य है और पाशुपत शैवोंका 'ॐ नमः शिवाय' यह मन्त्र है, इस पदका वाच्य भी वही है । केवल घट और कलशके समान वाचकशब्दानुपूर्वी भिन्न है । अर्थ दोनोंका एक ही है । एवं भागवत तथा रामानुजीय लोग भी पञ्चरात्र-मतके अनुसार इसी अन्तर्यामीकी उपासना करते हैं । उक्त मतके अनुसार वासुदेव भगवान् अन्तर्यामी हैं, चार विभाग कर चतुर्व्यूहरूपसे उनका पूजन करते हैं ।

हिरण्यगर्भं हैरण्यगर्भीया एनमूचिरे।
व्यासस्तत्तत्पुराणेषु तत्तद्रूपतयोचिवान् ॥ २३ ॥

चार व्यूह इस प्रकार हैं—वासुदेव, संकर्षण, प्रद्युम्न और अनिरुद्ध। इनमें प्रधान वासुदेव हैं—

'परं ब्रह्म परं धाम चतुरात्मकमव्ययम्।
प्रीणयेद्वासुदेवं च मूर्तित्रयसमन्वितम् ॥'

वासुदेव, संकर्षण, प्रद्युम्न और अनिरुद्धस्वरूप चतुरात्मक तथा संकर्षण, प्रद्युम्न, अनिरुद्ध—इन तीन मूर्तियोंसे समन्वित (युक्त) वासुदेव भगवान्‌को उपासना द्वारा प्रसन्न करना चाहिए। वासुदेव ही परब्रह्म और मुमुक्षुओंके परम धाम (प्राप्य) हैं। माहेश्वर भी कहते हैं—

'निरञ्जने परे व्योम्नि नित्यस्थः कारणोऽव्ययः।
साञ्जनैः शक्तिकरणैरधितिष्ठति शङ्करः ॥
स्थितौ स कारकानेतान् समाक्रम्य स्वतेजसा।
युनक्ति स्वार्थसिद्ध्यर्थं भूतैरनभिलक्षितः ॥'

अञ्जन यानी माया, उससे शून्य, परम व्योममें यानी आकाशके समान सर्वव्यापक स्वस्वरूपमें नित्य स्थित होकर अर्थात् उदासीन होकर कारणस्वरूप अविनाशी भगवान् श्रीशङ्कर अञ्जनयुक्त शक्तिकरणों द्वारा मायाके अधिष्ठान होते हैं। वे अपने तेजसे सम्पूर्ण कारकोंका नियमन कर पृथिवी आदि भूतोंसे अलक्षित होकर जगत्-विकासके लिए उक्त कारकोंका संयोजन करते हैं। स्थितिसमयमें भी निखिल भूतोंका परस्पर सहयोग ईश्वरेच्छावश रहता है, संहारसमयमें सम्पूर्ण पदार्थोंका परस्पर वियोग होता है इत्यादि विस्तृत विचार अन्यत्र देखिये ॥ २२ ॥

'हिरण्यगर्भम्' इत्यादि। हिरण्यगर्भीय योगशास्त्रके वेत्ताओंने हिरण्यगर्भको ही अन्तर्यामी माना है। ईश्वरप्राणिधानसे योग सिद्ध होता है।

शङ्का—ईश्वर कौन है ?

समाधान—'क्लेशकर्मविपाकाशयैरपरामृष्टः पुरुषविशेष ईश्वरः।' क्लेश पाँच हैं—अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष और अभिनिवेश। शुक्ल और कृष्ण आदि भेदसे कर्म तीन हैं। विपाक यानी जाति, आयु और भोग। आशय यानी कर्माशय, उनसे असंस्पृष्ट पुरुषविशेष ईश्वर है। तत्र निरतिशयं सर्वज्ञबीजम् (उसमें निरतिशयता सर्वज्ञताका बीज है), 'स पूर्वेषामपि गुरुः०' (वह पूर्वोंका भी गुरु है) इत्यादि योगसूत्रोंसे

श्रुतिः—अदृष्टो द्रष्टाऽश्रुतः श्रोताऽमतो मन्ताऽविज्ञातो विज्ञाता नान्योऽतोऽस्ति द्रष्टा नान्योऽतोऽस्ति श्रोता नान्योऽतोऽस्ति मन्ता नान्योऽतोऽस्ति विज्ञातैष त आत्माऽन्तर्याम्यमृतोऽतोऽन्यदार्त्तं ततो होद्दालक आरुणिरुपरराम ॥ २३ ॥

इत्युपनिषदि सप्तमं ब्राह्मणं समाप्तम्

भूम्यादिदेवताः कस्मान्न स्वान्तर्यामिणं विदुः ।
अदृष्टोऽश्रुत इत्याह कारणं तदवेदने ॥ २४ ॥

ईश्वरका प्रतिपादन किया गया है। एवं ईश्वरवादियोंके मतमें ईश्वरका जो निरूपण है, वही अन्तर्यामीका है । व्यासजीने तत्-तत् पुराणोंमें सात्त्विक, राजस और तामस रूपसे ईश्वरका विशेषरूपसे निरूपण किया है । जैसे—

'नारायणः परोऽव्यक्तादण्डमव्यक्तसंभवम् ।
अण्डस्याऽन्तस्त्विमे लोकाः सप्तद्वीपा च मेदिनी ॥'
तस्मै नमोऽस्तु देवाय निर्गुणाय गुणात्मने ।
नारायणाय विश्वाय देवानां परमात्मने ॥'

(अव्यक्तसे नारायण पर है, ब्रह्माण्ड अव्यक्तसे उत्पन्न है, ब्रह्माण्डके भीतर ये लोक और सात द्वीपोंसे युक्त पृथिवी है । उस सगुण और निर्गुण स्वरूप, विश्वस्वरूप तथा देवताओंके ईश वासुदेव नारायणको नमस्कार है) इत्यादि ।

केवल पुराण आदिसे ही ईश्वरका अधिगम नहीं होता, किन्तु श्रुतिवाक्योंसे भी ईश्वरका प्रतिपादन स्पष्ट है —'सहस्रशीर्षा पुरुषः', 'एतावानस्य महिमा' इत्यादि ॥२३॥

'अदृष्टो' इत्यादि श्रुतिवाक्य ।

वह साक्षीस्वरूप अन्तर्यामी किसी पुरुषके दर्शनका विषय नहीं है, किन्तु स्वयं द्रष्टा है; वह किसी पुरुषके श्रोत्रेन्द्रियका विषय नहीं है, किन्तु स्वयं श्रोता है; वह किसीके मनका विषय नहीं है, किन्तु स्वयं मन्ता (मननकर्ता) है; वह किसीके निश्चयका विषय नहीं है, किन्तु स्वयं निश्चयकर्ता है । इस अन्तर्यामीको छोड़कर दूसरा द्रष्टा, श्रोता, मन्ता और विज्ञाता नहीं है, यही तुम्हारा आत्मा है, यही अन्तर्यामी और सम्पूर्ण सांसारिक धर्मोंसे रहित है, इससे अन्य विनाशी है, याज्ञवल्क्यके यों कहनेपर आरुणि चुप हो गये ॥ २३ ॥

'भूम्यादि०' इत्यादि ।

दृष्टिश्रुतिमतिज्ञातिविषयत्वं चिदात्मनः ।
उषस्तब्राह्मणे पूर्वं युक्त्या सम्यङ् निवारितम् ॥ २५ ॥
मागोचरातिवर्तित्वाद् मातृमानादिसाक्षिणः ।
द्रष्टुरन्यस्य चाऽभावान्न तं पश्यन्ति देवताः ॥ २६ ॥
अदृष्टत्वाश्रुतत्वादि प्रत्यग्ध्वान्तेऽपि सम्भवेत् ।
तन्निवृत्त्यै श्रुतिर्द्रष्टा श्रोता मन्तेत्यभाषत ॥ २७ ॥

शङ्का—पृथिव्यादिके देवता अपने अन्तर्यामीको (साक्षीको) क्यों नहीं जानते ?

समाधान—साक्षीके अवेदनमें कारण है—अदृष्टत्व, अश्रुतत्व आदि। दृश्यत्वशक्ति जिसमें है, वही दृश्य होता है; उक्त शक्ति अन्तर्यामीमें नहीं है, अतः वह दृश्य (ज्ञेय) नहीं है। यद्यपि पृथिवी महाभाग देवता है, फिर भी वह अन्तर्यामीको जाननेमें असमर्थ है। 'अदृष्टो द्रष्टाऽश्रुतः' इत्यादि श्रुति अन्तर्यामीमें विषयत्वका निराकरण करती है ॥ २४ ॥

'दृष्टिश्रुति०' इत्यादि। चिदात्मामें दृष्टि, श्रुति, मति और विज्ञातिके विषयत्वका निराकरण उषस्तब्राह्मणमें युक्तिसे भली भाँति किया गया है, अतः इस विषयके जिज्ञासुओंको उसी प्रकरणको स्थिर चित्तसे देखना चाहिए। वस्तुतः यहाँ भी यह स्पष्ट कह चुके हैं कि जिसमें दृश्यत्वादि शक्ति है, वही दृष्टि आदिका विषय हो सकता है। श्रुतिने विषयत्वसामान्यका निराकरण किया है, इसलिए फिर उसमें ज्ञेयत्वादिकी शङ्का ही अयुक्त है ॥ २५ ॥

'मागोचराति०' इत्यादि। प्रमाता और प्रमाणका साक्षी ज्ञानविषयतासे रहित है, इसलिए दृश्य नहीं है। दूसरा द्रष्टा है नहीं, क्योंकि 'नान्योऽतोऽस्ति द्रष्टा' इत्यादि श्रुतियोंसे तद्भिन्न द्रष्टाका स्पष्ट निषेध है, अतः देवताओंका न देखना उचित ही है ॥ २६ ॥

'अदृष्टत्वा०' इत्यादि।

शङ्का—'अदृष्टो द्रष्टाऽश्रुतः श्रोताऽमतो मन्ता' इत्यादि श्रुतिवाक्यमें अदृष्ट इत्यादि पदोंसे स्वेतर व्यावृत्त साक्षिस्वरूपका बोध हो जाता है, फिर 'द्रष्टा' इत्यादि विशेषणोंका उपादान किसकी व्यावृत्तिके लिए किया गया है।

समाधान—साक्षिभास्य आत्माके अज्ञानमें अदृष्टत्व और अश्रुतत्व आदि विद्यमान हैं, अतः वही (अज्ञान ही) द्रष्टा है; इस प्रकारका भ्रम हो सकता है, उसकी निवृत्तिके

द्रष्टृत्वश्रोतृताद्यस्य दृष्टिश्रुत्यादिसाक्षिता ।
अलुप्तचित्स्वभावत्वान्न विकारो मनागपि ॥ २८ ॥
लोकसिद्धा नियम्यस्य जीवस्य द्रष्टृता तथा ।
अन्तर्याम्यपि चेद् द्रष्टा देहे भासेत तद्द्वयम् ॥ २९ ॥

लिए 'द्रष्टा श्रोता' इत्यादि पदोंका उपादान आवश्यक है। अज्ञान जड़ है; इसलिए वह द्रष्टा या श्रोता नहीं हो सकता। द्रष्टृत्वादि चेतनके धर्म हैं, अचेतनके नहीं। द्रष्टा, दृश्य और दर्शन—इनमें परस्पर ग्राह्यग्राहकभाव नहीं है, कारण कि उनका विषयत्वरूपसे साम्य है, अन्तर्यामीसे ही उनका भान माना जाता है, अतएव इनसे साक्षीका दर्शन नहीं होता ॥ २७ ॥

'द्रष्टृत्वश्रोतृता०' इत्यादि ।

शङ्का—यदि साक्षीको द्रष्टा मानते हो, तो दृश्यविषयक ज्ञानवान् ही द्रष्टा कहा जाता है, ज्ञानवान् माननेमें अन्तर्यामी भी विकारवान् हो जायगा, जो इष्ट नहीं है।

समाधान—द्रष्टाको अन्तर्यामी इसलिए कहा जाता है कि वह दृष्टि; श्रुति आदिका साक्षी है। द्रष्टाको जो रूप आदिका ज्ञान होता है, उसका अन्तर्यामी साक्षी है और वृत्त्यादि ज्ञानके उत्पाद और विनाशका भी साक्षी है एवं यह ज्ञान उत्पन्न हुआ, यह ज्ञान नष्ट हुआ इत्यादिका जो आत्मामें भान होता है, उसका भी साक्षी अन्तर्यामी ही है।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—वही सबका आन्तर है, चिन्मात्रस्वरूप है, नित्यात्मदृष्टिस्वरूप है, अलुप्तचित्स्वभावत्वका यही अर्थ है। अतः विकारकी शङ्का अन्तर्यामीमें नहीं हो सकती, इन्हीं कारणोंसे पृथिवी आदिके देवता अन्तर्यामीको नहीं देख सकते ॥२८॥

'लोकसिद्धा' इत्यादि ।

शङ्का—लोकसिद्ध नियम्य जीव द्रष्टा, श्रोता और मन्ता है, यह तो सर्वमान्य है; अन्यथा विधि और प्रतिषेधके बोधक शास्त्र निरर्थक हो जायँगे। जीवके ही इष्टकी प्राप्तिके लिए विधिशास्त्र है तथा उसीके अनिष्टके परिहारके लिए निषेधशास्त्र है। अन्तर्यामी तो संसारी है नहीं, अतः उक्त शास्त्र उसके लिए हैं, इस कथनकी तो संभावना ही नहीं है। यदि जीव भी द्रष्टा, श्रोता आदि न हो,

इति शङ्कानिवर्त्त्यर्थं नान्योऽतोऽस्तीति भण्यते ।
लोके जीवतया मूढैरन्तर्याम्येव भाव्यते ॥ ३० ॥
साधारणो यथा सूर्यो मां प्रत्येवैति पामरैः ।
असाधारणरूपेण भाव्यते जीवता तथा ॥ ३१ ॥

तो उक्त शास्त्र अधिकारीके अभावसे व्यर्थ हो जायँगे। उपायोंका उपदेश तो उपेयार्थीके लिए होता है। एवं बन्धमोक्षशास्त्र भी द्रष्टा जीवके लिए ही हैं, यह तो निर्विवाद अर्थ है। यदि आप उसके अतिरिक्त अन्तर्यामीको भी द्रष्टा मानते हैं, तो ऐसी परिस्थितिमें शरीरमें दो द्रष्टा सिद्ध हो जाते हैं, एक अन्तर्यामी और दूसरा सर्व-सम्मत जीव। परन्तु लोकमें एक शरीरमें दो द्रष्टाओंका भान नहीं होता, अतः उक्त सिद्धान्त मान्य नहीं हो सकता।

समाधान—ठीक है, इसी शङ्काकी निवृत्तिके लिए 'नान्योऽतोऽस्ति द्रष्टा श्रोता' इत्यादि श्रुति दो द्रष्टाओंका वारण करती है। प्राप्ति होनेपर ही वारण किया जाता है, अन्यथा नहीं ॥ २९ ॥

उक्त अर्थको ही स्फुट करते हैं—'इति शङ्का०' इत्यादिसे।

उक्त शङ्काकी निवृत्तिके लिए ही उक्त श्रुति अन्य चेतनका वारण करती है। अन्तर्यामीसे अतिरिक्त द्रष्टा जीव नहीं हैं; किन्तु मूढ़ संसारी लोग अन्तर्यामीको ही जीव समझते हैं, वस्तुतः जीव चिदाभास है, जिसको वेदान्ती चिदचिद्ग्रन्थि कहते हैं। वस्तुतः वह द्रष्टा नहीं है, किन्तु विवेकाग्रहसे द्रष्टा अन्तर्यामीमें ही सुख, दुःख आदिको मानकर जीवको भोक्ता, द्रष्टा कहते हैं, परन्तु वस्तुस्थिति ऐसी नहीं है, इसी अर्थको 'नान्योऽतोऽस्ति द्रष्टा' इत्यादि श्रुतिने व्यक्त किया है। अन्तर्यामी ही निखिल व्यवहारका साक्षी होनेसे द्रष्टा है, वह भी उपाधिस्वरूपसे, स्वतः नहीं। स्वतः तो निर्विकार तथा सम्पूर्ण संसारधर्मोंसे अतीत चितिमात्र तथा अद्वितीय परमानन्दस्वरूप है ॥ ३० ॥

अद्वितीय उक्त चिद्धातुको स्वकीय अज्ञानवश मूढ़ जनता बुद्ध्याद्यवच्छिन्न मानकर तद्धर्मवान् और प्रत्येक शरीरमें भिन्न-भिन्न मानती है, अतएव सर्वसाधारण होनेपर भी उसको असाधारण ही मानती है। इस भ्रान्तिमें दृष्टान्त कहते हैं—'साधारणो' इत्यादिसे।

जैसे आकाशमें स्थित सूर्य सर्वसाधारण है, पर प्रत्येक पुरुष यह समझता

बुद्धिस्थः पर एवाऽऽत्मा जीवात्मेति निगद्यते ।
बुद्ध्यागमापायसाक्षी नियन्तेत्युच्यते परः ॥ ३२ ॥
सूत्रान्तर्यामिणौ शास्त्रगम्यत्वेन प्रतिष्ठितौ ।
अप्रतिष्ठिततर्केण गम्यमानमितोऽपरम् ॥ ३३ ॥

इति वार्तिकसारे तृतीयाध्याये सप्तमं ब्राह्मणं समाप्तम् ।

—॰—

है कि सूर्य मेरे ही ठीक सामने है, दूसरेके नहीं, यह ज्ञान वास्तविक नहीं हो सकता, कारण कि काशी और बम्बई एक दूसरेसे यद्यपि दूर अवस्थित हैं, तथापि वहांकी जनताका यह समझना कि मेरे सम्मुख सूर्य है, अनुचित नहीं, कारण कि सूर्यमण्डल महान् होनेसे उन दोनोंके सम्मुख अवश्य है; पर साथ ही यह मानना कि अन्यत्र-स्थित पुरुषके सम्मुख वह नहीं है, भ्रम है, इस भ्रममें मूल कारण सूर्य-मण्डलके अल्प परिमाणका प्रत्यक्ष ही है। यदि यह समझमें आ जाय कि सूर्य-मण्डलका वास्तविक परिमाण, जैसे ज्योतिष शास्त्रमें वर्णित है, पृथिवीपरिमाणसे अधिक है, तो उक्त दुराग्रह निवृत्त हो जाय और यह प्रामाणिकरूपसे निश्चय हो जाय कि सूर्य सबके संमुख है; केवल मेरे ही नहीं, वैसे ही प्रकृतमें परिच्छिन्न स्वस्वबुद्धिमें आरूढ़ अन्तर्यामीके सर्वसाधारण होनेपर भी उसको स्वाविद्योत्थबुद्धि आदि उपाधिके द्वारा अनेक प्रकारका और भिन्न-भिन्न मानते हैं, इसी भ्रान्तिकी निवृत्तिके लिए वेदान्तशास्त्रका उपदेश है, इसमें विश्वास कर जो इस सिद्धान्तको हृदयंगम करते हैं, उनका भ्रम सदाके लिए निवृत्त हो जाता है और जीवनका मुख्य कर्तव्य समाप्त हो जाता है, दूसरोंका नहीं ॥ ३१ ॥

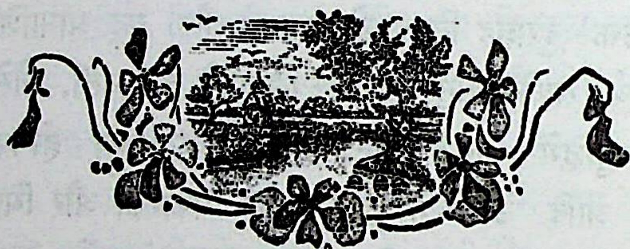
प्रकरणार्थका उपसंहार करते हैं—'**बुद्धिस्थः**' इत्यादिसे ।

बुद्धिस्थ परमात्मा ही जीवात्मा कहा जाता है। उससे अतिरिक्त नहीं, बुद्धि आदिके आगम और अपायका (उत्पत्ति और विनाशका) साक्षी होनेसे वही परमात्मा नियन्ता भी कहा जाता है, एक ही परमात्मामें उपाधिभेदसे दो व्यवहारोंकी उत्पत्ति होती है। सर्वानात्मविलक्षण एक ही दृष्टि अनेक प्रकारसे सर्वत्र भासती है, यह प्रकरणका निष्कृष्ट अर्थ है ॥ ३२ ॥

'अतोऽन्यदार्तम्' इसका अर्थ कहते हैं—'**सूत्रान्तर्यामिणौ**' इत्यादिसे ।

सूत्र और अन्तर्यामी—ये दोनों शास्त्रगम्य होनेसे प्रतिष्ठित हैं, इन दोनोंसे व्यतिरिक्त प्रमाता आदि अनात्मवर्ग स्वयं अप्रतिष्ठिततर्कमूलक होनेसे अप्रतिष्ठित है। अद्वितीयप्रतिपादक आगम तत्परक होनेसे स्वार्थमें वस्तुतः प्रमाण माना जाता है। तर्क स्वयं अप्रतिष्ठित होता है, क्योंकि एक पुरुषके तर्कसे जो पदार्थ सिद्ध होता है, वह अन्य पुरुषके तर्कसे अन्यथासिद्ध हो जाता है; इससे तर्क-सिद्ध पदार्थमें प्रामाणिकोंका विश्वास नहीं होता, तर्ककी परिसमाप्ति है नहीं, इसलिए तर्कान्तरसे अब यह अन्यथा न होगा, इसकी आशा नहीं कर सकते। अतः तर्कसिद्ध पदार्थोंके यथार्थस्वरूपके अवधारणमें विश्वास न होना उचित ही है ॥२३॥

वार्तिकसारके भाषानुवादमें तृतीय अध्यायका सप्तम ब्राह्मण समाप्त



अष्टमं ब्राह्मणम्

अष्टमब्राह्मणे ब्रह्मतत्त्वं सम्यङ्निरूप्यते ।
सूत्रमन्तर्यामिता च यत्रोतप्रोततां व्रजेत् ॥ १ ॥
पूर्वत्र गौतमोऽपृच्छत् सूत्रान्तर्यामिवस्तुनी ।
ओतप्रोतात्मतां गार्गी तयोरेवाऽत्र पृच्छति ॥ २ ॥

श्रुतिः—अथ ह वाचक्नव्युवाच ब्राह्मणा भगवन्तो हन्ताहमिमं द्वौ प्रश्नौ प्रक्ष्यामि तौ चेन्मे वक्ष्यति न वै जातु युष्माकमिमं कश्चिद् ब्रह्मोद्यं जेतेति पृच्छ गार्गीति ॥ १ ॥

अष्टम ब्राह्मण

'अष्टम०' इत्यादि। पूर्व ब्राह्मणमें सूत्र और अन्तर्यामीका निरूपण किया गया है। अब उत्तर ब्राह्मणका तात्पर्य कहा जाता है। सोपाधिक होनेसे अन्तर्यामी हेयपक्षमें ही है, अतः उसके ज्ञानसे पुरुषार्थका लाभ नहीं हो सकता, पुरुषार्थलाभ तो निरुपाधिक अक्षरज्ञानसे ही होगा। साक्षात्त्व आदि विशेषणवाला निष्प्रपञ्च अक्षर ब्रह्म जो वस्तुतः वाक्यार्थ है, उसका निरूपण आवश्यक है, इसलिए उत्तर ब्राह्मणका उत्थान है ॥ १ ॥

'पूर्वत्र' इत्यादि। पूर्वमें गौतमजीने सूत्र और अन्तर्यामीके ही विषयमें प्रश्न किया था। इसलिए श्रीयाज्ञवल्क्यजीने उक्त दो स्वरूपोंका ही निर्णय किया। व्याप्य और व्यापकका निर्णय नहीं किया, क्योंकि वे प्रश्नके विषय ही नहीं थे। सम्प्रति गार्गीने ओतप्रोतत्वविषयक प्रश्न किया है, इसलिए इस विषयका विशेषरूपसे निरूपण आवश्यक है। सूत्रका व्यापक आकाश है और आकाशका व्यापक अक्षर है। अक्षरमें ही समस्त संसार ओत-प्रोत है, इसका निर्णय किया जाता है ॥२॥

'अथ ह वाचक्नव्युवाच' इत्यादि श्रुति। सोपाधिक वस्तुके निर्धारणके अनन्तर वाचक्नवी गार्गीने प्रश्न किया।

शङ्का—पूर्वमें श्रीयाज्ञवल्क्यजीने पुनःप्रश्नके विषयमें मूर्द्धपातका भय दिखलाकर गार्गीको विरत किया था। वह भय अब भी ज्योंका त्यों बना है, फिर गार्गीको अन्य विद्वानोंकी उपेक्षा कर प्रश्न करने का साहस क्यों हुआ ?

समाधान—इसीसे उपस्थित ब्राह्मणोंसे प्रार्थना करती है और प्रश्न करनेकी

सा होवाचाहं वै त्वा याज्ञवल्क्य यथा काश्यो वा वैदेहो वोग्रपुत्र उज्ज्यं धनुरधिज्यं कृत्वा द्वौ बाणवन्तौ सपत्नातिव्याधिनौ हस्ते कृत्वोपोत्तिष्ठेदेवमेवाहं त्वा द्वाभ्यां प्रश्नाभ्यामुपोदस्थां तौ मे ब्रूहीति पृच्छ गार्गीति ॥ २ ॥

अनुमति चाहती है। सिरके पतनके भयसे ब्राह्मणोंकी अनुज्ञा नहीं चाहती है, उक्त भयका परिहार तो तर्कसे न पूछ कर आगमसे पूछनेपर ही हो जाता है; किन्तु केवल पुनःप्रश्नका अवसर ही चाहती है, क्योंकि और भी विद्वान् प्रश्न करना चाहते होंगे, अतः उनको भी अवकाश देना समुचित है। गार्गीको समय मिल चुका था। एक व्यक्तिको ही पुनः पुनः प्रश्न करनेके लिए अवकाशप्रदानमें कुछ कारण अवश्य होना चाहिए। शेष ब्राह्मणोंका तिरस्कार न हो, इसलिए पुनःप्रश्नके विषयमें जिज्ञासु विद्वानोंकी अनुमति प्राप्त करना आवश्यक है। गार्गीने कहा—हे माननीय पूज्य विद्वद्गण, मेरी बात सुनिये—फिर मैं श्रीयाज्ञवल्क्यजीसे दो प्रश्न पूछना चाहती हूँ। (हन्तका अर्थ है—यदि इस विषयमें आप महानुभावोंकी अनुमति हो) तो, मैं उनसे पूछूँ, यदि याज्ञवल्क्य मेरे उन दो प्रश्नोंका उत्तर अच्छी तरहसे देंगे, तो आप लोगोंमें कोई भी विद्वान् ब्रह्मज्ञानके विषयमें उनको जीत नहीं सकेगा। ऐसा कहनेपर ब्राह्मणोंने अनुमति देते हुए कहा—हे गार्गि, तुम पूछो।

ब्राह्मणोंकी अनुज्ञा पाकर श्रीयाज्ञवल्क्यके प्रति वह बोली, मैं आपसे दो प्रश्न करूँगी।

शङ्का—कौन दो प्रश्न ?

समाधान—वे दोनों प्रश्न दुरुत्तर हैं, यह सूचन करनेके लिए दृष्टान्तपूर्वक दोनों प्रश्नोंको कहती है—हे याज्ञवल्क्यजी, जैसे लोकमें काश्य (काशीमें उत्पन्न काशिराज) तथा वैदेह यानी विदेहके राजा (ये दोनों शूरान्वय हैं, इनके वंशमें शूर [वीर] सन्तान होती हैं, अतः ये दोनों प्रसिद्ध वीर हैं) उतरी हुई धन्वाको फिर चढ़ाकर बाण हाथमें लेकर (प्रकृतमें बाणशब्दसे शरके आगे जो बाँसका टुकड़ा रहता है, वह विवक्षित है, उसके बिना भी शर होता है, इसलिए विशेषण है—'बाणवान्' अर्थात् अतिवेधनसमर्थ अथवा बाण यानी तीक्ष्ण लोहखण्ड जो शरके आगे वेधन करनेके लिए लगाया जाता है, तद्वान् होकर) यानी अति दुःसह बाणवान् शरको, जो शत्रुको पीडा देनेमें समर्थ है, हाथमें लेकर जैसे समीपमें

सा होवाच यदूर्ध्वं याज्ञवल्क्य दिवो यदवाक् पृथिव्या यदन्तरा द्यावापृथिवी इमे यद् भूतं च भवच्च भविष्यच्चेत्याचक्षते कस्मिंस्तदोतं च प्रोतं चेति ॥ ३ ॥

स होवाच यदूर्ध्वं गार्गि दिवो यदवाक् पृथिव्या यदन्तरा द्यावापृथिवी इमे यद् भूतं च भवच्च भविष्यच्चेत्याचक्षते आकाशे तदोतं च प्रोतं चेति ॥ ४ ॥

सा होवाच नमस्तेऽस्तु याज्ञवल्क्य यो म एतं व्यवोचोऽपरस्मै धारयस्वेति पृच्छ गार्गीति ॥ ५ ॥

ही उपस्थित हो जायँ, वैसे ही मैं शरस्थानापन्न उन दोनों प्रश्नोंके साथ आपके समीप उपस्थित हुई हूँ। यदि आप ब्रह्मवेत्ता हों, तो उन मेरे प्रश्नोंका उत्तर दीजिये। श्रीयाज्ञवल्क्यजीने कहा—हे गार्गि, पूछो ॥ १,२ ॥

'सा होवाच' इत्यादि श्रुति। गार्गीने कहा—भगवन्, जलमें सुवर्णका अण्डा था जिससे ब्रह्मा उत्पन्न हुए। उस अण्डेका ऊपरका भाग कपाल कहा जाता है। ऊर्ध्वकपालसे द्युलोककी सृष्टि है और अधःकपालसे पृथिवीकी सृष्टि है। प्रकृतमें प्रश्न यह है कि द्युलोकरूप अण्डकपालसे ऊपर जो है और जो पृथिवीरूप अधःस्थित अण्डकपालसे नीचे है, जो उन दोनोंके मध्यमें है, जो स्वर्ग और पृथिवी ये दो हैं, जिसे ये सब लोग आगम द्वारा अतीत, वर्तमान और भावी कहा करते हैं, ये सब द्वैतजात जिसमें एक हो जाते हैं, वह पूर्वोक्त सूत्र किसमें ओत-प्रोत है? जैसे पृथिवी जलमें ओत-प्रोत है, वैसे सूत्र किसमें ओत-प्रोत है? याज्ञवल्क्यजीने उत्तर दिया—हे गार्गि, तुमने 'दिव ऊर्ध्वं' इत्यादिसे जो सूत्र कहा, वह सूत्र आकाशमें ओत-प्रोत है, जो यह नाम, रूप आदि व्याकृत सूत्रात्मक जगत् है, वह अव्याकृत आकाशमें, जलमें पृथिवीके समान, तीनों कालोंमें रहता है एवं उत्पत्ति, स्थिति और लय दशामें सम्पूर्ण जगत् उसीमें रहता हैं। फिर गार्गी बोली [प्रश्न दुर्वच है—इस आशयसे गार्गीने याज्ञवल्क्यजीको प्रणाम किया] आपने मेरे दुर्वच प्रश्नका जो ठीक उत्तर दिया [इस प्रश्नके दुर्वचत्वमें कारण यह है कि जब सूत्र ही प्रथम आगमैकगम्य होनेसे दूसरोंके लिए दुर्वाच्य है तब सूत्र जिसमें ओत और प्रोत है, उसके विषयमें तो कहना ही क्या?] इसके लिए आपको नमस्कार है। अब दूसरे प्रश्नके उत्तरके लिए तैयार हो जाइये। श्रीयाज्ञवल्क्यजीने कहा—हम तैयार हैं, हे गार्गि, तुम पूछो ॥ ३–५ ॥

अण्डोर्ध्वाधोमध्यदेशान्कालं च व्याप्य तिष्ठति ।
सूत्रमित्याहुराचार्या ओतं प्रोतं च कुत्रचित् ॥ ३ ॥
अण्डारम्भकभूतानां न पृष्टा सूत्र ओतता ।
सूत्रेण विधृतं सर्वमिति पूर्वत्र निर्णयात् ॥ ४ ॥
तार्किकत्वनिवृत्त्यर्थमाचार्योक्तिमुदाहरत् ।
निःशेषदेशकालोक्त्या सूत्रसर्वात्मतोदिता ॥ ५ ॥

'अण्डोर्ध्वा०' इत्यादि। जो वस्तु द्युलोकरूप अण्डकपालसे ऊपर है और जो पृथिवीरूप अण्डकपालसे नीचे है और जो दो अण्ड कपालोंके बीचमें है, तथा जो ये द्युलोक और पृथिवी हैं, वे सब और जो अतीत (वर्तमानध्वंसप्रतियोगी), वर्तमान तथा भावी (वर्तमानप्रागभावप्रतियोगी) लिङ्गगम्य सम्पूर्ण द्वैतजात है, वे सब जिसमें एक हो जाते हैं, वही सूत्रसंज्ञक है। वह सूत्र जलमें पृथिवीके समान किसमें ओत-प्रोत है ? 'आहुः' का तात्पर्य अनुमान दोषके निरासमें है अर्थात् किसमें ओतप्रोत है, ऐसा आगमसे जाना जाता है ? मूर्द्धपातके भयसे तर्क द्वारा प्रश्न और उत्तर हो ही नहीं सकता, इसलिए गार्गीने तर्कको छोड़कर आगमसे ही पूछा और आगमसे ही उत्तर भी चाहती है, जो श्रुत्यर्थ जानते हैं, वे कहते हैं कि सब भूत सूत्रमें ही हैं, अतः वह किसमें ओत और प्रोत है, यह कहिये ॥ ३ ॥

'अण्डा०' इत्यादि।

शङ्का—गार्गीब्राह्मणमें ब्रह्मलोकपर्यन्त ही कौन किसमें ओतप्रोत है, यह पूछा गया है । वहाँ ब्रह्मलोकशब्दसे अण्डारम्भक् भूत विवक्षित हैं, अतः वे भूत किसमें ओत और प्रोत हैं, यही पूछना चाहिए, इसे पूछे बिना सूत्र किसमें ओत-प्रोत है यह कैसे पूछा ?

समाधान—सूत्रका लक्षण कहनेसे यह प्रतीत होता है कि सब भूत सूत्रमें ही ओत और प्रोत हैं । अब यहाँपर यह पूछना है कि सूत्र किसमें ओत और प्रोत है ॥ ४ ॥

'तार्किकत्व०' इत्यादि । यह प्रश्न तर्कसे नहीं पूछा जाता है, इसको व्यक्त करनेके लिए 'आचक्षते' का प्रयोग किया गया है। निश्शेष देशकालोक्तिसे सूत्र सर्वात्मा हैं, यह स्पष्ट ही कहा गया है ।

शङ्का—ससूत्र जगत्का आश्रय कौन है ? यही गार्गीका प्रश्न है, यहाँपर

व्यक्तं सर्वं सूत्ररूपमव्यक्तव्योमसंज्ञके।
ओतं प्रोतं च विद्धीति प्राह पृष्टमनूद्य सः ॥ ६ ॥

यह सन्देह होता है कि वर्तमान कालमें आश्रय पूछा जाता है वा अतीत या अनागत-कालमें? वर्तमानकालमें प्राणापरनामक सूत्रमें ही शरीर आदि हैं, क्योंकि प्राणके निकल जानेपर शरीर, इन्द्रिय आदि गिर जाते हैं, प्राणके रहनेपर ही रहते हैं, अतः अन्वयव्यतिरेकसे देह आदि प्राणके आश्रित हैं, यह दृढ़ निश्चय होता है। अतः वर्तमानकालमें प्रश्न नहीं है। अतीत या अनागत समयमें भी प्रश्न नहीं हो सकता, क्योंकि अतीत समयमें जगत्का नाश ही है और अनागत समयमें जगत्की उत्पत्ति ही नहीं है, उक्त दोनों कालोंमें जब जगत् ही नहीं है, तब तदाश्रयविषयक प्रश्न ही नहीं हो सकता। आश्रितके रहनेपर आश्रयका प्रश्न हो सकता है, अन्यथा नहीं।

समाधान—यह ठीक नहीं है, कारण कि असत्की उत्पत्ति नहीं होती, कारणमें सूक्ष्मरूपसे जो कार्य सत् है, उसकी उत्पत्ति सब जगह देखी जाती है, जैसे तिलमें तैल रहता है, और गौमें दूध रहता है तो निष्पेषण, दोहन आदि व्यापारसे तैल, दुग्ध आदिकी अभिव्यक्ति होती है। बालूमें तैल तथा बैलमें दुग्ध नहीं रहता, अतः उनमें उक्त व्यापार करनेपर भी उक्त कार्योंकी उत्पत्ति नहीं होती, इसलिए अतीत अनागत-दशामें जो जगत्का आश्रय होता है, वही वस्तुतः वर्तमानकालमें भी आश्रय कहा जा सकता है, दूसरा नहीं। वर्तमानकालमें जिस सूत्रात्मामें जगत्की सत्ता निहित है, उस सूत्रात्माके साथ जगत्की सत्ता अवर्तमानकालमें किसमें है, जिसमें सत्ता होगी, वही वस्तुतः ससूत्र जगत्का आधार है, दूसरा नहीं, अतः हे श्रीयाज्ञवल्क्य उसे कहिये ॥ ५ ॥

'व्यक्तं सर्वम्' इत्यादि। सम्पूर्ण सूत्ररूप व्यक्त (व्याकृत नामरूपवत् जगत्) आकाशनामक अव्यक्तमें (नामरूपशून्यमें) ओत और प्रोत है, यों याज्ञवल्क्यजीने गार्गीके प्रश्नवाक्योंका अनुवाद कर उत्तर दिया।

शङ्का—अनुवादकी क्या आवश्यकता थी?

समाधान—अप्रतिभानामक निग्रहस्थानके परिहारके लिए अनुवादकी आवश्यकता होती है, दूसरा प्रयोजन अग्रिम श्लोकमें व्यक्त होगा। पृथिवी आदिसे लेकर सूत्रान्त यह सब जगत् उत्पत्तिसे पूर्व और नाशके अनन्तर अविज्ञातसत्तामात्रसे आकाशमें रहता है, प्रविभक्तनामरूपात्मक उत्पत्तिशील जगत्का तत्त्व आकाश

ही है, 'मृत्तिकेत्येव सत्यम्' इस श्रुतिमें उक्त न्यायसे कार्यमात्रका तत्त्व कारण ही माना जाता है ।

शङ्का—कार्यकारणका अभेद ही क्यों नहीं मानते ?

समाधान—अभेद असंभव है । आत्मा चित् स्वयंप्रकाश है, जगत् जड़ और तमःस्वरूप है, दोनोंका वास्तविक अभेद हो नहीं सकता, इसलिए आत्मामें जगत्को कल्पित मानना ही ठीक है, रज्जुसर्पका तत्त्व जैसे रज्जु है, रज्जुके बिना रज्जुसर्पकी प्रतीति नहीं होती, वैसे ही आत्माके बिना जगत्की प्रतीति नहीं हो सकती, अतएव आत्मामें जगत् कल्पित है, कल्पितका तत्त्व अधिष्ठान ही होता है ।

शङ्का—स्थितिकालमें ही जगत्को सत् मानिये, अतीत और अनागतमें वह यदि असत् ही हो, तो क्या आपत्ति है ?

समाधान—आपत्ति है—श्रुतिविरोध । 'सदेव सोम्येदमग्र आसीत्' यह श्रुति उक्त दशामें भी जगत् सत्य ही है, असत् नहीं, ऐसा कहती है । एवकार असत्की व्यावृत्तिके लिए ही आया है, इससे कालत्रयमें जगत् सत् है, यही अर्थ श्रुति-सम्मत है ।

शङ्का—तार्किक सत्ताजातिको मानकर जगत्को सत्य मानते हैं, उनके मतमें वर्तमान समयमें ही जगत् सत् माना जाता है, कालान्तरमें नहीं, इस मतमें क्या दोष है ?

समाधान—सत्ताजाति स्वयं प्रमाणसिद्ध नहीं है और जगत्में वह कारण है, यह भी विचारसिद्ध नहीं है। यदि सत्तासम्बन्धसे जगत् सत्य माना जाय, तो आत्माश्रय दोषसे सत्तामें सत्ता मानेंगे नहीं, अतः जब सत्ता ही स्वयं असत् है, तब उसके सम्बन्धसे जगत् सत्य कैसे कहा जा सकता है ? हाँ, 'सदेव सोम्येदम०' इत्यादिसे जो सच्छब्दवाच्य शक्ति तेजोबन्नादिसृष्टिकर्तृत्वरूपसे कही गई है, वही शक्ति संपूर्ण जगत्की उपादान कारण है, 'सतो भावः सत्ता' यह व्युत्पत्ति है, 'ॐ तत्सदिति ब्रह्मणो निर्देशः' इस वाक्यके अनुसार 'सत्' शब्द ब्रह्मका वाचक है, यह सर्वसिद्धान्त है । 'सा जातिः सा महानात्मा तामाहुस्त्वतलादयः' इत्यादि हरिकारिकामें भी यही अर्थ स्पष्ट है । सत्का भाव सत्से अतिरिक्त है या नहीं ? अतिरिक्त भावस्वरूप हो नहीं सकता, भावमात्र सदात्मक ही है। यदि अभाव कहें, तो अभावात्मक सत्ताके सम्बन्धसे धर्मी भी अभावात्मक हो जायगा और भावसे

देशकालौ च सूत्रेण स्यूतौ देशात्मकं ततः ।
वियन्नाऽऽकाशमत्रेति सूचनायाऽनुवादगीः ॥ ७ ॥
आकाशो वै नाम नामरूपयोर्निर्वहेज्जनिम् ।
इत्याह कारणं ब्रह्म श्रुतिराकाशशब्दतः ॥ ८ ॥

अतिरिक्त अभाव विचारसिद्ध नहीं है—'भावान्तरमभावोऽन्यो न कश्चिदनिरूपणात्' विशेष अन्यत्र देखिये ॥ ६ ॥

'देशकालौ च' इत्यादि । आकाशशब्द यहाँ अव्यक्तवाचक है, प्रसिद्ध आकाशका वाचक नहीं है, इस अभिप्रायकी सूचनाके लिए अनुवाद किया गया है । प्रसिद्ध आकाश जगत्का एकदेश होनेसे जगदात्मक सूत्रके अन्तर्गत ही है । सूत्रसे संपूर्ण जगत् अनुस्यूत (ग्रथित) है और आकाश देशात्मक है, अतः यहां आकाश उक्त अर्थका वाची है, प्रसिद्ध आकाशवाची नहीं है ॥ ७ ॥

'आकाशो' इत्यादि ।

शङ्का—आकाशशब्द भूताकाशमें रूढ़ है, फिर उसे यहाँ कारणवाची कैसे मानते हो ?

समाधान—'आकाश एव नामरूपयोर्निर्वहिता' इस श्रुतिमें आकाशशब्दसे ब्रह्म ही कहा गया है । भूताकाश नाम और रूपका उत्पादक नहीं हो सकता और 'सर्वान्तरत्व' विशेषण भी अनात्मपदार्थमें युक्तियुक्त नहीं होता है, अतः ससूत्र जगत्का आन्तरत्वरूपसे श्रुत आकाश अज्ञात ब्रह्मसे अतिरिक्त नहीं हो सकता । यद्यपि 'आकाशवत् सर्वगतश्च नित्यः', 'एतस्मादात्मन आकाशः संभूतः', 'ज्यायानाकाशात्' इत्यादि श्रुतियोंमें एवं अन्य शास्त्र तथा लोकमें भी आकाशशब्दसे भूताकाशका बोध होता है तथा श्रुतिमें भी ब्रह्मबोधके तात्पर्य्यसे बारबार आकाशशब्दका प्रयोग देखा जाता है । 'को ह्यन्यात् कः प्राण्याद्यदेष आकाश आनन्दो न स्यात्', 'सर्वाणि भूतानि आकाशादेवोत्पद्यन्ते' इत्यादि श्रुतियोंमें ब्रह्मके तात्पर्यसे ही आकाशपदका प्रयोग आया है, अतः यहाँपर आकाशशब्द किस तात्पर्यसे प्रयुक्त हुआ है, ऐसा संशय होता है, तथापि यहाँपर योग्यतावश आकाशशब्द अज्ञात ब्रह्मका ही, जो जगत्का कारण है, वाचक है, भूताकाशका नहीं । 'आकाशस्तल्लिङ्गात्' इस सूत्रमें इस प्रकार निर्णय हो चुका है, वही निर्णय यहाँ भी लागू है ॥ ८ ॥

आ समन्तात्काशतेऽयमित्याकाशत्वमात्मनः ।
जगत्कारणता तस्य सर्ववेदान्तसम्मता ॥ ९ ॥
मायाप्रयुक्तमेवेदं कारणत्वं न वास्तवम् ।
अपूर्वानपराद्युक्तेः कुतो वास्तवहेतुता ॥ १० ॥
मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम् ।
इति मायाप्रयुक्तं - तत्कारणत्वं श्रुतिर्जगौ ॥ ११ ॥

'आ समन्तात्' इत्यादि । योगवृत्तिसे भी आकाशशब्द ब्रह्मका बोधक होता है, इस अभिप्रायसे 'आ समन्तात्काशते' यह व्युत्पत्तिप्रदर्शन है । वस्तुतस्तु व्युत्पत्तिप्रदर्शन अनावश्यक है । पूर्वोक्त प्रबल प्रमाणसे जगत्-कारण ब्रह्ममें आकाश-शब्दका प्रयोग समर्थित हो चुका, अतः योगप्रदर्शनकी अपेक्षा नहीं होती । फिर भी किसीको ऐसा दुराग्रह हो, तो उसके सन्तोषके लिए व्युत्पत्तिका भी प्रदर्शन किया गया है। सब वेदान्तोंका यही निर्णय है कि ब्रह्म ही जगत्का कारण है ॥९॥

'माया०' इत्यादि ।

शङ्का—यदि आकाशशब्दवाच्य ब्रह्मको ही जगत्का कारण मानते हो, तो उसकी सर्वान्तरताका निश्चय हो ही जाता है, फिर 'कस्मिन्नु' इत्यादि संशय क्यों?

समाधान—जगत्-कारणत्व ब्रह्ममें मायिक है, वास्तविक नहीं है । वास्तवमें जब जगत् ही नहीं है, तब तत्कारणत्व ब्रह्ममें वास्तविक कैसे हो सकता है? 'अपूर्वानपर' इत्यादि वक्ष्यमाण विशेषणोंके व्याख्यानके समय यह अर्थ स्फुट होगा ।

शङ्का—अच्छा, आकाशशब्दको अज्ञात ब्रह्मका ही वाचक मानिये, फिर भी वह अन्तर्यामीका वाचक है, यह सिद्ध नहीं हुआ, क्योंकि अन्तर्यामी ब्रह्मभिन्न है ।

समाधान—अन्तर्यामी जगज्जन्मस्थितिभङ्गका हेतु है, ऐसा कहनेपर ब्रह्म-भिन्न कैसे हो सकता है । सब श्रुतियोंने एकस्वरसे ब्रह्मातिरिक्तका निषेध किया है । अन्तर्यामी और ब्रह्म दोनों एक ही हैं, 'एषोऽन्तर्याम्येष योनिः सर्वस्य प्रभवाप्ययौ' इत्यादि माण्डूक्य श्रुतिमें ब्रह्म ही अन्तर्यामी है, यह स्पष्ट कहा है । दोके भेदमें प्रमाण नहीं है, अभेदमें उक्त श्रुति प्रमाण है, अतः अन्तर्यामीसे अतिरिक्त अव्याकृत नहीं है ॥ १० ॥

'मायां तु०' इत्यादि ।

व्यावृत्तिविधिरूपाभ्यां तमोवद्भावरूपिणी ।
मायाऽनुभूयमानेयं प्रत्याख्यातुं न शक्यते ॥ १२ ॥

शङ्का—माया और अविद्या ये एकार्थके वाचकशब्द हैं, कहीं-कहीं शुद्ध-सत्त्व, मलिनसत्त्व आदिवश उनका अवान्तर भेद भी मानते हैं, परन्तु प्रकृतिशब्दसे दोनोंका संग्रह होता है। माया भी तात्त्विक दृष्टिका आच्छादन करके स्वकल्पित पदार्थोंका साक्षात्कार कराती है, यह लोकमें प्रसिद्ध है। यह सम्पूर्ण जगत् मायासे दीख पड़ता है, इसलिए मिथ्या है। मायाका प्रभाव मायिक इन्द्रियोंपर पड़ता है, आत्मा स्वयंप्रकाश तथा सर्वावभासक है, अतः मायासे उसका आवरण कैसे हो सकता है? आत्माके साक्षात्कारसे माया स्वयं विलीन हो जाती है। अतः उसको माया आवृत करती है, यह कथन ऐसा ही है, जैसे कोई यह कहे कि मध्याह्नका सूर्य अन्धकारसे आवृत है। मध्याह्नका सूर्य अन्धकारसे आवृत है, इस कथनमें जैसे किसीका विश्वास नहीं होता, वैसे ही मायावृत ब्रह्ममें जगत्-कारणत्व है; अतएव वह मायाप्रयुक्त (मायिक) कहा जाता है, इसपर किसीका विश्वास नहीं हो सकता।

समाधान—विश्वास श्रवण, मनन आदि द्वारा चित्तके परिशुद्ध होनेपर तथा श्रुति-वाक्यमें श्रद्धा रहनेपर होता है। यह अर्थ तर्कगम्य नहीं है, किन्तु केवल आगमगम्य है। श्रुति स्वयंप्रमाण है। उसके लिए दृष्टान्तकी आवश्यकता नहीं है। अनुभूय-मान पदार्थका प्रत्याख्यान नहीं हो सकता। उसके हृदयङ्गम करनेका प्रकार वेदान्तमें बहुत स्थलोंमें कहा गया है, यहाँ भी संक्षेपसे कहेंगे ॥ ११ ॥

'व्यावृत्ति०' इत्यादि। अग्रिम श्लोकसे वक्ष्यमाण विधि और व्यावृत्ति रूपसे अन्धकारके समान भावस्वरूप अनुभूयमान इस मायाका प्रत्याख्यान कोई नहीं कर सकता। तमको नैयायिक तेजका अभावस्वरूप मानते हैं, कारण कि तेजका तमसे विरोध है, भाव और अभावका साक्षाद् विरोध पाया जाता है, आलोकरूप सहकारी कारणके बिना तमका चाक्षुष प्रत्यक्ष होता है, अतः उसे द्रव्यान्तर माननेमें कई बाधक हैं। यद्यपि नीलरूप तथा चलना आदि क्रिया तममें दीख पड़ती है, तथापि केवल इसीसे उसे द्रव्य नहीं कह सकते, क्योंकि रूपवत् द्रव्यके प्रत्यक्षमें आलोक सर्वत्र सहकारी कारण देखा गया है, परन्तु तमका प्रत्यक्ष आलोकके बिना होता है। दूसरी यह अनुपपत्ति है कि तमके कारणका निरूपण नहीं हो सकता। यदि परमाणुओंसे तमका आरम्भ मानें, तो उनमें स्पर्श नहीं है। स्पर्शवत् द्रव्य ही द्रव्यका आरम्भक होता है, निःस्पर्श द्रव्य आकाशके समान

व्यावृत्तः शुक्लपीतादेरन्धकारोऽनुभूयते ।
तथा विधिमुखेनाऽपि द्विरेफोदरवत्तमः ॥ १३ ॥

या मनके समान द्रव्यका आरम्भक नहीं होता इत्यादि अन्यत्र विस्तृत विचार है । इस मतका वेदान्ती और मीमांसक खण्डन करते हैं—तम भावस्वरूप है । त्वग् इन्द्रियसे जैसे आलोकके बिना भी द्रव्यका ग्रहण होता है, वैसे ही तमके चाक्षुषमें आलोक कारण नहीं है । 'नीलं तमः चलति' इस प्रतीतिमें भ्रमत्व नहीं है । मनसे आरब्ध द्रव्य पुरुषार्थजनक नहीं होते, अतः मन आरम्भक नहीं है । आकाश अन्यथासिद्ध है, इसलिए वह भी आरम्भक नहीं है । परमाणुसे ही द्रव्यका आरम्भ होता है, यह सिद्धान्त नहीं है, क्योंकि मेघमण्डल आदिसे ही संहसा तमका आरम्भ होता है इत्यादि अन्यत्र विशेषरूपसे निरूपण किया गया है । यहाँपर केवल सारांशमात्र कहा है । तमको भावरूप माननेका मुख्य प्रयोजन यह है कि ब्रह्मकी आवारक माया यदि अभावरूप मानी जाय, जैसा कि तार्किक तमको कहते हैं, तो 'अभावसे किसीका आवरण नहीं होता' इस सिद्धान्तसे उससे भी ब्रह्मका आवरण नहीं होगा । इसलिए तमको भावस्वरूप मानते हैं । मायाविषयक अनुभव अग्रिम श्लोकसे दिखलाया जायगा ॥१२॥

व्यावृत्ति और विधिरूपसे मायाविषयक अनुभवको दृष्टान्त द्वारा स्पष्ट करते हैं—'**व्यावृत्तः**' इत्यादिसे ।

व्यावृत्ति यानी स्वेतरभेद । घट आदि सम्पूर्ण पदार्थ प्रतीतिके समय स्वेतरव्यावृत्तरूपसे ही प्रतीत होता है, जैसे—यह घट ही है, पट आदि नहीं । अन्यथा घटमें ही घटज्ञानसे नियमतः प्रवृत्ति न होगी । 'अयं शुक्लो न नीलः' जैसे यह प्रतीति होती है, वैसे ही 'अन्धकारोऽयम्, इदं तमः, न शुक्लादि' इस प्रकार इतरव्यावृत्त स्वस्वरूपकी प्रतीति दोनोंमें समान है । अतएव शुक्ल आदिके समान तम भी भावरूप पदार्थ है एवं विधिरूपसे भी तमकी प्रतीति होती है । यदि तम तेजोऽभावस्वरूप होता, जैसा कि वैशेषिक कहते हैं, तो निषेधमुखसे ही उसकी प्रतीति होती; जैसे कि 'घटो नास्ति' इस रीतिसे घटाभावकी प्रतीति होती है । अभावप्रत्यक्षमें प्रतियोगी आदिका ज्ञान कारण है । 'तेजो नास्ति' इस प्रकार यदि अन्धकार प्रतीत होता, तो अन्धकार तेजोऽभावरूप कहा जाता । 'शुक्लोऽस्ति' के समान 'तमोऽस्ति' यह प्रतीति जब सर्वानुभवसिद्ध है, तब तम भावस्वरूप ही है, अभावस्वरूप नहीं । द्विरेफ यानी भ्रमर, उदर यानी पेट । भ्रमरके पेटके समान भावरूप काला तम सबके अनुभवसे सिद्ध है, अतएव वह भावस्वरूप ही है अभावस्वरूप नहीं ॥ १३ ॥

स्वप्नाज्जागरणाच्चैवं व्यावृत्ता सुप्तिरीक्ष्यते ।
मूढोऽस्मीति विभात्येष मोहो विधिमुखादपि ॥ १४ ॥
अहङ्कारजनेः पूर्वं मोहश्चिन्मात्रवर्त्त्यभूत् ।
तदुत्पत्तावहङ्कारविशेषणमिवेक्ष्यते ॥ १५ ॥

'स्वप्ना०' इत्यादि । सुषुप्तिरूपा अविद्या वेदान्तीके मतमें मानी जाती है । 'तमःप्रधानालम्बना वृत्तिर्निद्रा' इस योगसूत्रके अनुसार तमका (अविद्याका) ही प्राधान्य उक्त वृत्तिदशामें रहता है । नैयायिकमतमें ज्ञानाभाव रहता है, कारण कि ज्ञानजनक सामग्रीसामान्यका अभाव है, 'न किञ्चिदवेदिषम्' (कुछ नहीं जाना) यह सुप्तोत्थितको परामर्श भी होता है; इसलिए यह निर्विवाद है कि जागरणदशामें या स्वप्न-दशामें जैसे ज्ञान होते हैं, वैसे सुषुप्तिदशामें ज्ञान नहीं होते । विवाद केवल इसमें है कि 'कुछ नहीं जाना' यह परामर्श ज्ञानाभावविषयक है ? या अज्ञानरूप तमोविषयक है ? वेदान्तियोंका दावा है कि वह अविद्याविषयक है, ज्ञानाभावविष-यक नहीं, क्योंकि प्रतियोगी और अधिकरणज्ञानके बिना अभावज्ञान नहीं होता; उस समय उन दोनोंका ज्ञान माननेपर ज्ञानसामान्याभाव ही नहीं हो सकता, उक्त ज्ञानके न होनेपर ज्ञानाभावग्राहक सामग्री ही नहीं है, इसलिए ज्ञानाभावका समर्थन करना असंभव है । यदि उक्त परामर्श स्मरण नहीं है, किन्तु अनुमान है, यह माना जाय, तो भी सुषुप्तिदशामें पक्ष, हेतु आदिके ज्ञानके अभावसे अनुमान नहीं हो सकता । इस विषयका विचार पूर्वमें हो चुका है और यह भी निश्चय हो चुका है कि यह परामर्श अविद्याविषयक स्मरण ही है, दूसरा नहीं हो सकता । स्वप्नदशामें जागरावस्थासे व्यावृत्तरूपसे मोहकी प्रतीति होती है और सुषुप्तिदशामें विधिमुखसे 'मूढोऽस्मि' यह प्रतीति होती है । यद्यपि उस दशामें स्वयं यह भी नहीं जानता कि मैं मूढ़ हूँ, किन्तु बोध होनेपर यह स्मरण अवश्य करता है कि 'उस समय मैं मूढ़ था कुछ भी नहीं जानता था' । स्मरण समानविषयक अनुभवके बिना नहीं हो सकता, स्मरणसे तात्कालिक तादृश अनुभव सिद्ध होता है अथवा सुषुप्त अन्य पुरुषके प्रति यह कहा जाता है कि इस समय यह मूढ़ है, पर यह ठीक नहीं है, क्योंकि दूसरेके मोहका दूसरेको प्रत्यक्ष नहीं होता, अतः पूर्वोक्त ही प्रत्यक्ष अविद्यापर-पर्याय मोहका साधक है ॥ १४ ॥

शङ्का—'अहङ्कार०' इत्यादि । मोहका आश्रय कौन है ? आत्मा या अहङ्कार ?

प्रत्यक्त्त्वं मोहयुक्तं पूर्वं व्यक्तं जगज्जनेः ।
अव्याकृताख्यमभवत् सूत्रं तत्र समाश्रितम् ॥ १६ ॥

प्रथम पक्ष ठीक नहीं है, कारण कि 'अहं मूढः' यह प्रतीति अहङ्कारगत मोहको विषय करती है, आत्मगत मोहको नहीं। अन्यथा 'आत्मा मूढः' यह प्रतीति होनी चाहिए, 'अहं मूढः' ऐसी नहीं होनी चाहिए। यदि अहङ्कारगत मानें, तो अहङ्कार अज्ञानका कार्य है, अतः अज्ञानके बाद हुआ है, इस परिस्थितिमें पूर्वसिद्ध मोहका उत्तरसिद्ध अहङ्कार आश्रय कैसे हो सकता है? अज्ञानके सिद्ध होनेपर अहङ्कारकी सिद्धि, अहङ्कारकी सिद्धि होनेपर तदाश्रयतया मोहकी सिद्धि, यों अन्योन्याश्रय भी है। संक्षेपशारीरककारने स्पष्ट कहा है—'पूर्वसिद्धतमसो हि पश्चिमो नाऽऽश्रयो भवति नाऽपि गोचरः ।' इत्यादि ॥ १५ ॥

समाधान—**'प्रत्यक्त्वम्'** इत्यादि। मोहयुक्त आत्मा जगत्की उत्पत्तिसे पूर्व अभिव्यक्त होता है, तदाश्रित अव्याकृतसंज्ञक सूत्र होता है अर्थात् पूर्व प्रश्नका उत्तर है। मोह आत्मामें ही उत्पन्न होता है और आत्मा ही तद्विषयक है जैसे ज्ञान सविषयक और साश्रय होता है, वैसे ही अज्ञान भी नियमसे सविषयक और साश्रय होता है। मोह और अज्ञान एक ही हैं। इस विषयका संक्षेपशारीरककारने भी प्रतिपादन किया है—

'आश्रयत्वविषयत्वभागिनी निर्विभागचितिरेव केवला।
पूर्वसिद्धतमसो हि पश्चिमो नाऽऽश्रयो भवति नाऽपि गोचरः॥' इति।

शङ्का—चिदात्मा ही नियन्ता तथा कारण है, यह वेदान्तसिद्धान्त है। अज्ञानको भी यदि जगत्-कारण तथा नियामक मानो, तो सिद्धान्तविरोध होगा। यदि अज्ञानविशिष्ट चिदात्माको कारण कहोगे, तो विशेषण अज्ञान भी कारण कहा ही जायगा, ऐसी परिस्थितिमें केवल चिदात्मा ही कारण नहीं रहा।

समाधान—ठीक है, ऐसा समझिये कि केवल चिदात्मा ही कारण तथा नियन्ता है; इसका यह अभिप्राय है—उदासीन अतएव अविक्रिय आत्मामें स्वतः कारणत्व या नियामकत्व नहीं हो सकता, किन्तु अज्ञानप्रयुक्त ही उक्त दोनों धर्म हैं, ऐसा कहा गया है। ज्ञानसे अज्ञानका ध्वंस होनेपर वही अकार्य, अकारण अक्षर-स्वरूप कहा जाता है, इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि आत्मामें कारणत्व और नियामकत्व आदि अज्ञानकल्पित ही हैं, वास्तविक नहीं। 'यक्षानुरूपो बलिः' इस

एषोऽन्तर्याम्येष योनिरिति श्रुतिसमीक्षणे ।
नोक्तान्तर्यामिणः कल्प्यमन्यत्तत्त्वान्तरं बुधैः ॥ १७ ॥

श्रुतिः—सा होवाच यदूर्ध्वं याज्ञवल्क्य दिवो यदवाक् पृथिव्या यदन्तरा द्यावापृथिवी इमे यद् भूतं च भवच्च भविष्यच्चेत्याचक्षते कस्मिꣳस्तदोतं च प्रोतं चेति ॥ ६ ॥

न्यायके अनुसार नियम्य (कार्य) ही जब कल्पित है, तब कारणत्व और नियामकत्व भी कल्पित ही हो सकते हैं; वास्तविक नहीं ॥ १६ ॥

'एषोऽन्तर्याम्येष' इत्यादि । कोई अव्याकृत और अन्तर्यामीको भिन्न भिन्न मानते हैं । उनका खण्डन करते हैं कि दोनों एक ही हैं, भिन्न नहीं । 'यही अन्तर्यामी है, यही कारण है' इस अर्थकी प्रतिपादक श्रुतिको देखनेसे यह स्पष्ट ज्ञात होता है । श्रुति उक्त दोनों पदार्थोंको भिन्न नहीं मानती, किन्तु उपाधिभेदसे उक्त व्यवहार एक ही में होता है, अतः विद्वानोंको भी तत्त्वान्तरकी कल्पना नहीं करनी चाहिए ।

शङ्का—'नेति नेति' इत्यादि वाक्यसे चिदात्मामें स्थित कल्पित द्वैतका यदि निषेध मानते हैं, तो कर्मराशिका भी निषेध मानिये, क्योंकि वह भी द्वैतमें ही आ जाती है; फिर उत्तर सर्ग (सृष्टि) कैसे होगा ?

समाधान—उक्त वाक्यसे कर्मराशिका निषेध नहीं होता, कारण कि वह उत्तर सर्गकी कारण है, अतः प्रलय आदिके समयमें उसकी स्थिति कारणरूपसे रहती है, कार्यरूपसे नहीं । उक्त वाक्यसे कार्यरूपसे स्थित द्वैतका ही निषेध विवक्षित है, जो विशेषरूपसे विद्यमान होता है, वही प्रतिषेध्य होता है ।

शङ्का—यदि प्रलयमें भी सूक्ष्मरूपसे कर्मराशि रहती है, तो उसका भान क्यों नहीं होता । यदि कहें कि ग्राहक नहीं है, तो सो भी नहीं कह सकते, क्योंकि ग्राहक साक्षी है ही ।

समाधान—स्वापदशामें अहङ्कारके न रहनेसे जैसे अज्ञानका सविकल्पक ज्ञान नहीं होता, वैसे ही प्रलयदशामें तदभावप्रयुक्त तद्विषयक सविकल्पक ज्ञान नहीं होता । निर्विकल्पक ज्ञान तो माना ही जाता है, पर यह कर्मराशि है, यों व्यपदेश नहीं होता । कर्मराशिका ग्रहण सविकल्पक है नहीं और निर्विकल्पक ग्रहण व्यपदेशका कारण ही नहीं होता ॥ १७ ॥

'सा होवाच' इत्यादि श्रुतियाँ । इनका अर्थ पूर्व श्रुतियोंके ही अनुसार है ।

स होवाच यदूर्ध्वं गार्गि दिवो यदवाक् पृथिव्या यदन्तरा द्यावापृथिवी इमे यद् भूतं भवच्च भविष्यच्चेत्याचक्षत आकाश एव तदोतं च प्रोतं चेति कस्मिन्नु खल्वाकाश ओतश्च प्रोतश्चेति ॥ ७ ॥

बोद्धुं बोधयितुं चैतदत्यन्तं दुःशकं त्विति ।
विस्मिता प्रणनामाऽसौ तमव्याकृतवादिनम् ॥ १८ ॥
भूयोऽपि पृष्टमप्राक्षीत् प्रधानादिषु शङ्कया ।
प्रधानादीन् जगद्धेतून् वादिनः स्थापयन्ति हि ॥ १९ ॥

क्योंकि प्रश्न और उत्तरका अनुवाद ही किया गया है। गार्गीने फिर अन्तिम वाक्यसे प्रश्न किया कि हे श्रीयाज्ञवल्क्य, वह आकाश किसमें ओत और प्रोत है ॥६,७॥

'बोद्धुं बोधयितुम्' इत्यादि । अव्याकृतका बोध ही दुर्घट है, प्रमाणान्तरा-गम्य वस्तु केवल आगमैकवेद्य है, अतः उसका जब ज्ञान ही कठिन है, तब दूसरेको समझाना तो उससे भी दुःशक है, फिर भी श्रीयाज्ञवल्क्यजीने उसको समझाया, इसलिए गार्गीने विस्मित होकर अव्याकृतवादी श्रीयाज्ञवल्क्यजीको प्रणाम किया। प्रतिवादी होनेपर भी श्रीयाज्ञवल्क्यमें ज्ञानका अतिशय देखकर गार्गीको श्रद्धा हुई ॥ १८ ॥

'भूयोऽपि' इत्यादि । फिर वही प्रश्न गार्गीने पूछा, जिसका कि उत्तर हो चुका था ।

शङ्का—फिर पूछनेका तात्पर्य क्या है ? श्रीयाज्ञवल्क्यजीने यही क्यों न कहा कि इसका उत्तर तो दे चुके हैं ?

समाधान—गार्गीका अभिप्राय यह था कि जो उत्तर श्रीयाज्ञवल्क्यजीने दिया है, उसमें उनका दृढ़ निश्चय है या नहीं ? यदि दृढ़ निश्चय न होगा, तो दूसरी बार दूसरा ही उत्तर देंगे अथवा कोई यक्ष आदि देवता उनका सिद्ध किया हुआ होगा तो वही उत्तर देंगे। यह देखा भी जाता है कि भाषाको न पढ़नेपर भी बालक, स्त्री, शूद्र आदि भूतावेशवश अपूर्व भाषा बोलते हैं, जो उसका आवेश न होनेपर बोल नहीं सकते, इस तरह श्रीयाज्ञवल्क्यका भी हो सकता है, इस शङ्काकी निवृत्तिके लिए फिर भी पृष्टका ही प्रश्न गार्गीने किया । श्रीयाज्ञवल्क्यजी प्रतिभाशील थे, गार्गीका आशय समझ गये और इसका उत्तर हो चुका है, इत्यादि नहीं कहा, क्योंकि ऐसा कहनेसे गार्गीका अभिप्राय व्यक्त नहीं हुआ, यह सम्भावना हो जाती,

सावधारणमाकाश एवेत्यन्यनिवृत्तये ।
आहोत्तरं मूर्द्धपातं सूचयंस्तर्कनिर्णये ॥ २० ॥
यद्वा तन्तुष्विव पटः सूत्रं बहुषु संश्रितम् ।
इत्याशङ्क्य पुनः प्रश्न एवकारो बहुत्वनुत् ॥ २१ ॥

अतः दृढ़ और अनाविष्ट उत्तर है, यह स्फुट करनेके लिए उक्त प्रश्नका उक्त ही उत्तर दिया। यह तृतीय प्रश्न है, ऐसा किसीको भ्रम भी होता है, परन्तु यह ठीक नहीं है, क्योंकि दृष्टान्तप्रदर्शनपूर्वक गार्गीने दो ही प्रश्न करनेकी प्रतिज्ञा की है। इसलिए तीसरे प्रश्नका अवकाश ही नहीं है और उक्त शब्दविषयके अतिरिक्त दूसरा शब्दविषय ही नहीं है, अतः पुनः प्रश्नोत्तरका उक्त ही तात्पर्य है। सारकारके 'प्रधानादीन्' इत्यादि वाक्यका अभिप्राय उत्तर श्लोककी व्याख्यामें अभिव्यक्त करेंगे ॥ १९ ॥

'सावधारण०' इत्यादि। पुनःप्रश्नका तात्पर्य यह है कि पृथिवी आदिका जैसे अनेकमें लय होता है, वैसे ही सूत्रका भी अनेकमें लय होना चाहिए अथवा केवल आकाशमें ही। यद्यपि प्रश्नवाक्यमें ऐसा कोई शब्द नहीं है, जिससे यह शङ्का सूचित हो, तथापि उत्तरवाक्यमें 'आकाशे एव' यहां एवकार देखनेसे उक्त शङ्काका अवसर आता है। आकाशमें ही सूत्रका लय होता है, दूसरेमें नहीं। यदि दूसरेमें लयकी शङ्का पूर्व प्रश्नसे सूचित न होती, तो इतरव्यावृत्तिके लिए उत्तरवाक्यमें एवकारका प्रयोग ही व्यर्थ हो जाता।

शङ्का—अच्छा, आकाशेतर कौन पदार्थ है, जिसमें सूत्रके लयकी सम्भावना हो सकती है ?

समाधान—प्रधान। तार्किक सांख्यवादी जगत्का लय प्रधानमें ही मानते हैं, इसलिए उसमें लयकी शङ्का हो सकती है, किन्तु तर्कगम्य प्रधानका प्रश्नोत्तरवाक्यमें उपादान न करनेका कारण मूर्द्धपात दोष है, इसलिए याज्ञवल्क्यजीने भी उत्तर-वाक्यमें प्रधानका नाम न लेकर एवकारसे ही व्यावृत्ति कर दी, अन्यथा आकाशमें ही सूत्रका लय होता है, प्रधानमें नहीं, ऐसा उत्तर देते; परन्तु ऐसे उत्तरमें उक्त दोष स्फुट है, प्रधान अशब्द है, यह 'ईक्षतेर्नाऽशब्दम्' इस सूत्रमें स्फुट है। अतः यह प्रश्नोत्तरवाक्य पूर्ववाक्यका शेष है, स्वतन्त्र नहीं है ॥ २० ॥

पुनःप्रश्न करनेका अन्य तात्पर्य कहते हैं—'यद्वा तन्तु०' इत्यादिसे।

कस्मिन् खल्वयमाकाश ओतश्च प्रोत ईर्यताम् ।
अनोतत्वे स्वतन्त्रत्वात्प्रधानत्वं प्रसज्ज्यते ॥ २२ ॥
सूक्ष्मत्वाद् दुर्वचं सूत्रं व्योम सूक्ष्मतरं ततः ।
व्योमाश्रयः सूक्ष्मतमो न वाग्गोचरमेत्यतः ॥ २३ ॥

जैसे पटका अनेक तन्तुओंमें लय होता है, एक ही में नहीं, यह लोकमें प्रसिद्ध है, वैसे ही उपादानमें ही कार्यका लय होता है अन्यत्र नहीं, यह तार्किकको भी अभिमत है। सम्पूर्ण कार्य अनेकमें आश्रित दृष्ट हैं, अतः एकमात्र किसीका कारण नहीं होता, 'न एकं स्वकार्ये पर्याप्तम्' ऐसा उनका सिद्धान्त है। प्रकृति त्रिगुणात्मक होनेसे एक नहीं है। आकाशपदसे विवक्षित आत्मा एक है, अतएव वह उपादान नहीं हो सकता, फिर सूत्रका वह लयस्थान कैसे हो सकेगा? यह शङ्काका बीज है। श्रीयाज्ञवल्क्यजीके उत्तरका यह तात्पर्य है कि तार्किक लोग जैसे सर्गके आदि कालमें परमाणुमें जो अन्य परमाणुका संयोगजनक कर्म मानते हैं, उसका उपादान एक ही परमाणु माना जाता है तथा सुषुप्तिके बाद आत्मामें जो ज्ञान होता है, उसका उपादान एक ही आत्मा माना जाता है, वैसे ही सूत्रका भी कारण और लयस्थान एक ही आत्मा है। एक कारण नहीं होता, यह कथन निर्मूल है; अतः आकाश आदि समस्त प्रपञ्च अव्याकृतमात्रजन्य है; इसलिए प्रपञ्च केवल उसीमें ही आश्रित है और उसीमें लीन होता है, एवकार अनेकत्वका वारक है ॥ २१ ॥

'कस्मिन्' इत्यादि। गार्गीने याज्ञवल्क्यजीसे पूछा कि आकाश किसमें ओत-प्रोत है? यह कहिए। यदि आकाशको भी किसीमें ओत-प्रोत कहेंगे, तो आकाशपद ब्रह्मार्थक न होकर भूताकाशपरक हो जायगा। यदि अनवस्थाके परिहारके लिए कोई आश्रयान्तर न कहेंगे; तो अनोत (ओत नहीं) ही सिद्ध होगा, ऐसी अवस्थामें उसमें प्रधानत्वकी प्रसक्ति हो जायगी। क्योंकि सांख्य प्रधानको ही जगत्का मूल कारण मानते हैं। 'मूलप्रकृतिरविकृतिः' इस श्लोकके तथा 'मूले मूलाभावादमूलं मूलम्' इस सूत्रके अनुसार प्रधान किसीका कार्य नहीं है। अतएव किसीमें ओत-प्रोत नहीं, कार्य्य ही स्वकारणमें ओत और प्रोत माना जाता है; इस अभिप्रायसे यह प्रश्न है ॥ २२ ॥

'सूक्ष्मत्वात्' इत्यादि। सूक्ष्म होनेसे प्रथम सूत्र ही दुर्वच है। आकाश सूत्रसे भी सूक्ष्मतर है, अतः उसका उत्तर अति कठिन है, आकाशका आश्रय इससे

वेत्ति चेन्निग्रहस्थानमवाच्यस्योक्तितो भवेत् ।
अनुक्तौ वादिताहानिरिति गार्ग्या विवक्षितम् ॥ २४ ॥
उक्तदोषद्वयास्पृष्टं प्रत्युत्तरमभाषत ।
एतद्वा अक्षरं गार्गि प्राहुस्तद्ब्राह्मणा इति ॥ २५ ॥

भी सूक्ष्मतम है । जब बृहस्पति भी इसको नहीं कह सकते, तब साधारण विद्वान्‌की तो बात ही क्या ? वस्तुतः सूत्रान्त ही निर्देश्य है । सूत्र अनिर्देश्य नियन्तामें आश्रित है और नियन्ता शुद्ध आत्मामें, इसलिए यह सर्वथा दुर्वच है; कारण कि वह किसी भी प्रमाण आदिका विषय नहीं है, अतएव अव्यावृत्ताननुगत अद्वितीय प्रत्यक्-तत्त्व है ।

शङ्का---यदि वह किसी प्रमाणज्ञानका विषय नहीं है, तो उसकी सत्तामें ही क्या प्रमाण है ? प्रमाणसे ही प्रमेयकी सिद्धि मानी जाती है ।

समाधान---स्वयंप्रकाशानुभवस्वरूप होनेसे उसका अस्वीकार नहीं हो सकता । वस्तुतः प्रमाण आदि निखिल वस्तुओंका तो वही साधक है, अतएव वह स्वयंसिद्ध है, इसलिए उसका अपलाप नहीं हो सकता ॥ २३ ॥

'वेत्ति चेन्निग्रह०' इत्यादि । यदि उक्त रीतिसे आकाशाश्रय दुर्वच है, तो गार्गीने किस अभिप्रायसे पूछा ?

समाधान---गोलाभकी तृष्णासे मोहवश यदि आकाशके आश्रयको श्रीयाज्ञवल्क्यजी कहेंगे, तो विप्रतिपत्तिनामक निग्रहस्थानसे निगृहीत होकर पराजित हो जायँगे । जो सर्वथा अवाच्य है, उसका कथन विप्रतिपत्तिरूप (विरुद्धप्रतिपत्तिरूप) निग्रहस्थान होता है अर्थात् वक्ता यह भी नहीं जान सका कि वह अवाच्य है, उसका निर्देश नहीं हो सकता, इसलिए उसका कथाधिकार छिन जाता है । याज्ञवल्क्यके निगृहीत होनेपर मेरी विजय होगी । यदि न कहेंगे, तो मेरे प्रश्नका उत्तर न दे सकनेसे, उनकी पराजय और मेरी विजय निश्चित हो जायगी, यह भाव चित्तमें रखकर गार्गीने श्रीयाज्ञवल्क्यजीसे पूछा ॥ २४ ॥

'उक्तदोष०' इत्यादि । उक्त द्विविध निग्रहस्थानको बचाकर श्रीयाज्ञवल्क्यजीने उत्तर दिया कि हे गार्गि, इस आकाशाश्रयको ब्राह्मण अक्षर कहते हैं ।

शङ्का---अच्छा, तो अनिर्देश्यका निर्देश करनेपर श्रीयाज्ञवल्क्यजी विप्रतिपत्तिनामक निग्रहस्थानसे बचे कैसे ?

श्रुतिः—स होवाचैतद्वै तदक्षरं गार्गि ब्राह्मणा अभिवदन्त्यस्थूलमनण्वह्रस्वमदीर्घमलोहितमस्नेहमच्छायमतमोऽवाय्वनाकाशमसङ्गमरसमगन्धमचक्षुष्कमश्रोत्रमवागमनोऽतेजस्कमप्राणममुखममात्रमनन्तरमबाह्यं न तदश्नाति किञ्चन न तदश्नाति कश्चन ॥ ८ ॥

एतच्छब्देन तस्याऽऽह प्रत्यक्साक्षिकतामसौ ।
प्रत्यक्तया तदैकात्म्यं स्वयमेव प्रतीयताम् ॥ २६ ॥
न व्यावृत्तं विशेषेभ्यो नाऽनुवृत्तं च गोत्ववत् ।
अव्यावृत्ताननुगतं चैतन्यं केन वीक्ष्यताम् ॥ २७ ॥

समाधान—इसका उत्तर कुछ आगे चलकर दिया जायगा ॥ २५ ॥

'स होवाचैतद्वै तदक्षरम्' इत्यादि श्रुति । यहाँका भाष्य तथा इस श्रुतिका अर्थ वार्तिकके व्याख्यानसे ही व्याख्यात हो जायगा, इसलिए इसका स्वतन्त्ररूपसे व्याख्यान नहीं किया गया है ॥ ८ ॥

'एतच्छब्देन' इत्यादि । 'एतद्वै तदक्षरम्' इत्यादिश्रुतिवाक्यघटक 'एतत्' शब्द उषस्तप्रश्नमें उक्त त्वम्पदलक्ष्य साक्षीका वाचक है, 'कस्मिन्नु खलु' इत्यादि प्रश्नवाक्यसे आकाश किसमें ओत-प्रोत है, यह जो तुमने पूछा है, वही अन्तर्यामिस्वरूप अक्षर है । अक्षरका अर्थ 'न क्षीयते न क्षरति वा, तद् अक्षरम्' अर्थात् जो न क्षीण हो या न परिणामी हो, किन्तु सदा एकरस ही रहे, वही अक्षर है, ऐसा ब्राह्मण आत्मवेत्ता कहते हैं । यह आत्मसाक्षिक है—स्वस्वात्मानुभवस्वरूप है । प्रत्यगात्मस्वरूप होनेसे उस आकाशाश्रयको तुम स्वयं समझो, तुम्हारा आत्मा तुमको अनुभवसिद्ध है, क्योंकि किसी प्राणीको अपने आत्मामें संशय, विपर्यय या अज्ञान नहीं रहता, प्राणीमात्रको 'हम हैं या नहीं ? या हम नहीं हैं' इत्यादि संशय आदि नहीं होते, प्रत्युत 'हैं' इत्यादि स्वसत्ताका दृढ़ निश्चय ही होता है, इसलिए उसमें अन्य प्रमाण देनेकी आवश्यकता नहीं है । स्वानुभवस्वरूप स्वात्मा ही वह है, जिसको हे गार्गि, तुमने पूछा है ॥ २६ ॥

'न व्यावृत्तम्' इत्यादि । खण्ड, मुण्ड आदि व्यक्तिविशेषके समान वह व्यावृत्त नहीं है, सकल गोव्यक्तियोंमें अनुवृत्त गोत्वके समान अनुवृत्त नहीं है, किन्तु अनुवृत्त और व्यावृत्तसे भिन्न स्वयं उसको चैतन्यस्वरूप समझो । उसको प्रमाणसे कोई भी नहीं देख सकता, क्योंकि स्वयंप्रकाश होनेसे वह सकल प्रमाणोंका अविषय है ॥ २७ ॥

यस्मात्प्रसिद्धं नाऽस्त्यन्यत्प्रसिद्धं यन्न कस्यचित्।
स्वप्रभत्वादसङ्गत्वात् वैशब्दस्तत्प्रसिद्धये ॥ २८ ॥
साक्षादित्यादिना पूर्वं योऽशनायादिना तथा।
यत्नादभिहितः प्रत्यक् तच्छब्देन स गृह्यते ॥ २९ ॥

'यस्मात्' इत्यादि।

शङ्का—ऐकात्म्य भी यदि वस्तु है, तो घट आदिके समान वह अस्वप्रकाश ही होगा, अतएव उसके समान मेय भी हो सकता है।

समाधान—दोनोंमें वैषम्य है।

शङ्का—वैषम्य क्या है?

समाधान—आत्मासे अतिरिक्त कोई प्रसिद्ध नहीं है।

शङ्का—क्यों?

समाधान—'नेह नानास्ति किञ्चन' इत्यादि श्रुतिसे अतिरिक्तका अभाव स्फुट है।

शङ्का—स्वेतर प्रसिद्ध न हो, पर स्वयं तो प्रसिद्ध है, अतः लौकिक क्यों नहीं?

समाधान—वह भी किसीको प्रसिद्ध नहीं है।

शङ्का—तो क्या शून्य है?

समाधान—नहीं, शून्य नहीं है।

शङ्का—तो क्यों प्रसिद्ध नहीं है?

समाधान—स्वप्रकाश तथा असङ्ग है, अतः ज्ञानविषय नहीं है। प्रसिद्ध वही कहा जाता है, जो प्रायः अनायास ज्ञानगोचर होता है। ऐसा तो प्रकाशसे अतिरिक्त हो ही नहीं सकता, जो विषयी है, वह ज्ञानविषय नहीं होता, इसलिए घट आदिके समान प्रकृतमें लौकिकत्वकी आशङ्का अयुक्त है। इसीको स्फुट करनेके लिए प्रकृत वाक्यमें 'वै' शब्दका प्रयोग आया है ॥ २८ ॥

कहोलप्रश्नोक्त जो 'तत्' शब्दका अर्थ है, वही यहाँ भी 'तत्' शब्दका अर्थ है, इसी बातको कहते हैं—'साक्षात्' इत्यादिसे।

'जो अशनाया आदिसे अतिक्रान्त है' और जो 'साक्षाद् अपरोक्षस्वरूप है' इत्यादि उसके ज्ञानके उपायके अभिधानयत्नसे जो प्रत्यक् आत्मा कहा गया है, वही यहाँ 'तत्' शब्दका अर्थ है।

शङ्का—उषस्तप्रश्नमें जो कहा गया है, वह 'एतत्' शब्दका अर्थ है और

क्षराद्विरुद्धधर्मत्वादक्षरं ब्रह्म भण्यते।
कार्यकारणरूपं तु नश्वरं क्षरमुच्यते ॥ ३० ॥

कहोल प्रश्नमें जो कहा गया है, वह 'तत्' शब्दका अर्थ है, ऐसा आप कहते हैं, इसमें उषस्तप्रश्नमें उक्त 'तत्' शब्दका अर्थ है और कहोलप्रश्नमें उक्त 'एतत्' शब्दका अर्थ है, ऐसा कहा जाय, तो कोई दोष है क्या ?

समाधान—हाँ, है क्यों नहीं, 'इदमः सन्निकृष्टे' इत्यादि कोशके अनुसार इदंपद सन्निकृष्ट अर्थका वाची है और 'तत्' शब्द परोक्ष अर्थका वाचक माना जाता है। कोश शब्दार्थनिर्णयका उपाय है। उषस्तप्रश्नमें 'यत्साक्षात्' इत्यादिसे त्वंपदलक्ष्य कहा गया है। इसलिए वही 'एतत्' शब्दका अर्थ हो सकता है, 'तत्' शब्दका नहीं। जैसे कि 'एष घटः' इत्यादि प्रयोग सन्निकृष्ट घटस्थलमें ही होता है। सन्निकृष्ट घटके तात्पर्यसे 'स घटः' यह प्रयोग नहीं होता । एवं असन्निकृष्ट वस्तुके तात्पर्यसे एतच्छब्दका प्रयोग नहीं होता, किन्तु तत् शब्दका ही प्रयोग होता है। प्रकृतमें कहोलप्रश्नोक्त, परोक्ष होनेसे, तच्छब्दार्थ है, यही निर्णय साधु है, दूसरा नहीं।

शङ्का—यदि अक्षर सन्निहित है, तो घटादिवद् 'इदं' पदसे उसका निर्देश कर सकते हैं, फिर उसे अनिर्देश्य क्यों मानते हो ?

समाधान—यद्यपि कूटस्थानुभवगम्य प्रमाता लौकिक है, तो भी आन्तर होनेके कारण घट आदिके समान निर्देशयोग्य नहीं है, अतः 'इदम्' इत्यादिसे उसका निर्देश नहीं हो सकता। जब लौकिक प्रमाताके विषयमें वैसी बात है तब सर्वान्तर, असङ्ग अतएव सब प्रमाणोंके अविषय आकाशाश्रयके बारेमें तो कहना ही क्या ? उसका तो किसी पदसे वास्तविक निर्देश नहीं हो सकता ॥ २९ ॥

'अक्षरं ब्राह्मणा वदन्ति' इन तीनों पदोंका क्रमसे व्याख्यान किया जाता है— 'क्षराद्वि०' इत्यादिसे।

अक्षरज्ञानमें प्रतियोगिविधया क्षरज्ञान कारण है। इसलिए प्रथम क्षरपदार्थका निरूपण करते हैं, क्योंकि क्षरभिन्न अक्षरको समझाना है, जो क्षरशब्दका ही अर्थ नहीं जानता, वह तद्भिन्न अक्षरको कैसे समझेगा ? कार्यकारणभावापन्न जितने पदार्थ संसारमें हैं, वे इसी रूपमें हैं अर्थात् किसीके कारण हैं और किसीके कार्य हैं, अतः उभयात्मक ये सब क्षर यानी विनश्वर हैं; तद्भिन्न अर्थात् जो

ध्वस्तात्माज्ञानतत्कार्याः प्रत्यग्याथात्म्यबोधतः ।
त्यक्तसर्वैषणा अत्र ब्राह्मणा इति कीर्तिताः ॥ ३१ ॥
शास्त्रैकगम्यतासिध्यै वदन्तीत्यभिधीयते ।
ब्राह्मणास्तद्वदन्तीति स्वापराधनिषेधगीः ॥ ३२ ॥

न किसीका कारण है और न किसीका कार्य है, अतएव अविनाशी है, वही अक्षर ब्रह्म कहा जाता है ।

शङ्का—कार्यको क्षर कहना तो ठीक है, क्योंकि जो कार्य है, वह विनाशी है, ऐसा नियम तार्किक आदि मानते हैं, पर कारण तो अक्षर भी हो सकता है, जैसे परमाणु द्व्यणुकका कारण है और अविनाशी होनेसे अक्षर भी है ।

समाधान—परमाणुकारणवाद वेदान्तियोंको मान्य नहीं है । तार्किक परमाणुसे तदारब्ध द्व्यणुक आदिको वे भिन्न मानते हैं, इसलिए उनके मतसे कारण परमाणु आदि अक्षर हो सकते हैं । परन्तु वेदान्तीके मतमें विशेषावस्थान्तरापन्न कारण ही कार्य है, तद्व्यतिरिक्त नहीं, इसलिए कार्यका नाश होनेपर कार्यरूपसे कारणका नाश आवश्यक है, अतः आत्मा कारण भी नहीं है । आत्मा सदा एकरस माना जाता है, आत्मामें न हानि है और न वृद्धि है, अतएव अविक्रिय भी कहा जाता है, कूटस्थ होनेसे अन्य प्रमाणका विषय भी नहीं है ॥ ३० ॥

'ध्वस्तात्मा०' इत्यादि । आत्माका अज्ञान और उस अज्ञानके कार्य जिनके ध्वस्त (विनष्ट) हो गये हैं, वे ध्वस्तात्माज्ञानतत्कार्य हैं । सारा प्रपञ्च ही अज्ञानका कार्य है ।

शङ्का—किससे उनके अज्ञान आदि नष्ट हो गये हैं ?

समाधान—आत्मायाथार्थ्यसे । संसार आत्मयाथार्थ्याननुभवरूप निमित्तसे है, अतः आत्मयथार्थज्ञानसे उक्त निमित्तकी निवृत्ति होनेपर संसारकी निवृत्ति समुचित ही है । जिनके अज्ञान और अज्ञानकार्य निवृत्त हो गये हैं, वे ही यहाँ ब्राह्मणपदसे विवक्षित हैं । त्यक्तसर्वैषणाः । एषणा भी अज्ञानकार्य ही है, इसलिए उसकी भी निवृत्ति तत्त्वज्ञानियोंमें होती है, यह भी तो विद्वानोंका लक्षण है, ऐसा पूर्वमें कह चुके हैं । वैसे विद्वान् त्वंपदार्थको सामान्यतः जानकर ही एषणात्रयसे उपरत होकर संन्यासका ग्रहण करते हैं । संन्यासी होकर श्रवण, मनन आदि द्वारा तत्पदार्थ अक्षरस्वरूप स्वात्माका अनुभव करते हैं ॥ ३१ ॥

'शास्त्रैकगम्यता०' इत्यादि । यदि इस प्रश्नका उत्तर देंगे, तो अवाच्यके

नाऽवाच्यं वच्म्यहं किन्तु वदन्ति गुरवोऽखिलाः ।
इति वच्मि यतस्तेन वादिताऽपि न हीयते ॥ ३३ ॥

वचनसे विप्रतिपत्तिनामक निग्रहस्थानसे श्रीयाज्ञवल्क्यजी निगृहीत हो जायँगे। यदि उत्तर न देंगे, तो वादित्वकी हानि हो जायगी अथवा अप्रतिपत्तिनामक निग्रह-स्थान हो जायगा, इस अभिप्रायसे गार्गीने प्रश्न किया था, पर श्रीयाज्ञवल्क्यजी कथानिपुण थे, इसलिए प्रश्नका उत्तर भी दिया और निग्रहके पाशमें भी न फसे।

शङ्का—कैसे ?

समाधान—उक्त प्रश्नका विषय अक्षर शास्त्रैकसमधिगम्य है। इस अभिप्रायसे 'वदन्ति' पदका प्रयोग किया गया है, अर्थात् तत्त्वज्ञानी कहते हैं—मैं नहीं कहता हूँ, इसलिए अवाच्य वचनका अपराध मुझको नहीं लग सकता।

शङ्का—तत्त्वज्ञानी कहते हैं, इसका अभिप्राय तो यह भी हो सकता है कि मैं नहीं जानता, किन्तु वे ही लोग जानते हैं। यदि ऐसा हो, तो अप्रतिपत्ति-नामक निग्रहस्थान क्यों नहीं होगा ?

समाधान—नहीं, यह अभिप्राय नहीं हो सकता, कारण कि अक्षरका निरूपण आगे श्रीयाज्ञवल्क्यजीने विशदरूपसे किया है। यदि तद्विषयक अज्ञान होता, तो अग्रिम उपदेश ही असङ्गत हो जायँगे। अतः आगेके उनके वाक्यके साथ विरोध होनेसे स्वाज्ञानप्रकाशनार्थ उक्त वाक्य नहीं है, किन्तु उक्त निग्रहापराधके निरासके लिए ही 'वदन्ति' यह कहा गया है॥ ३२ ॥

'नाऽवाच्यम्' इत्यादि। स्वापराधकी निवृत्तिके लिए अवाच्यको मैं नहीं कहता हूँ, जिससे विप्रतिपत्तिनामक निग्रहस्थानकी सम्भावना की जाय, किन्तु तत्त्वज्ञानी गुरु-जन ऐसा कहते हैं। मेरा यह कथन उनके कथनका अनुवादमात्र है, इसलिए प्रकृत विषयमें अप्रतिपत्तिनामक द्वितीय निग्रहकी भी सम्भावना नहीं है। दो बार वादीके कहनेपर तथा सभापति और सभ्यके समझानेपर भी यदि प्रतिवादी न समझे और उत्तर न दे, तो वह अप्रतिपत्तिनामक निग्रहस्थान कहा जाता है। इससे भी प्रतिवादीका पराजय माना जाता है। प्रकृतमें गुरुकथन द्वारा प्रश्नका उत्तर भी हो जाता है और निग्रहस्थानका भी परिहार हो जाता है, इस अभिप्रायसे 'वदन्ति' का प्रयोग किया गया है॥ ३३ ॥

गुरवोऽपि कथं प्राहुरवाच्यमिति चेच्छृणु ।
स्थूलादीनां निषेधेन लक्षयन्त्यक्षरं बुधाः ॥ ३४ ॥

'गुरवोऽपि' इत्यादि ।

शङ्का—अक्षर वस्तुतः अवाच्यस्वभाव है, अतएव श्रीयाज्ञवल्क्यजी उसे नहीं कह सके, बुद्धिमें शिथिल होनेके कारण नहीं कह सके, यह बात नहीं है । जब वह अवाच्य ही है, तब गुरु लोगोंने उसे कैसे कहा ? यदि कहा, तो वह अवाच्यस्वभाव नहीं रहा ।

समाधान—ठीक है, प्रश्नविषय वस्तुतः अवाच्यस्वभाव ही है । अतएव साक्षात् पदोंसे उक्त अर्थका अभिधान उन लोगोंने भी नहीं किया, किन्तु स्थूलादिके निषेध द्वारा गुरुजनों अक्षरको लक्षणा द्वारा प्रकाशित किया है । आत्मयथार्थ-ज्ञानियोंको अक्षर सर्वात्मा है, यह प्रत्यक्ष है, यही परमपुरुषार्थ है, यही मैं हूँ, इत्यादि उनका अनुभव ही है । अस्थूलका अर्थ है स्थूलभिन्न ।

शङ्का—तो अणु होगा ?

समाधान—नहीं, वह अनणु है यानी अणुसे भी भिन्न है ।

शङ्का—अच्छा, तो दीर्घ होगा ?

समाधान—नहीं, अदीर्घ है यानी दीर्घसे भी भिन्न है ।

शङ्का—ह्रस्व होगा ?

समाधान—नहीं, अह्रस्व है यानी ह्रस्वसे भी भिन्न है, इस प्रकार चारों प्रकारके परिमाणोंका प्रतिषेध करनेसे द्रव्यधर्मोंका प्रतिषेध सिद्ध हो जाता है, इससे वह द्रव्य नहीं है । यदि द्रव्य होता, तो उसमें कोई न कोई द्रव्यधर्म अवश्य रहता ।

शङ्का—अच्छा, तो उसमें लाल गुण होगा ?

समाधान—नहीं, वह लोहित भी नहीं है, लोहित गुण आग्नेय है, इससे वह अग्नि भी नहीं है, अन्यथा वह लोहित होता । जलगुण स्नेह है, सो भी नहीं है, किन्तु तद्भिन्न है ।

शङ्का—अच्छा, तो छायास्वरूप है ?

समाधान—नहीं, अच्छाय है यानी छायासे भिन्न है, अतम है, तमसे भी भिन्न है । वायुस्वरूप भी नहीं है, किन्तु अवायु है ।

शङ्का—आकाश है क्या ?

समाधान—नहीं, अनाकाश है, आकाशसे भिन्न है, असङ्ग यानी सङ्गात्मक नहीं

अभावशेषो नाऽऽशङ्क्यो निषेधावधिशेषताम् ।
नाऽभावनिष्ठो लोकेऽपि निषेधः किमुताऽक्षरे ॥ ३५ ॥
नञर्थः पर्युदासो वा स्थूलादेरन्यताऽक्षरे ।
विवक्षिता न च द्वैतं स्थूलादेः कल्पितत्वतः ॥ ३६ ॥

है। रससे भिन्न अरस है, गन्धसे भिन्न अगन्ध है, चक्षुष्मान्से भिन्न तथा श्रोत्रवान्से भिन्न है। 'पश्यत्यचक्षुः' इस श्रतिसे तदुभयरहित है। वाग् भी नहीं है—अवाग् है एवं अमना है, अतेजस्क है यानी न तेजो यस्मिन् तदतेजस्कम्' जैसे अग्नि आदिमें तेज है, उसके द्वारा अग्निका प्रकाश होता है, वैसे तेज अक्षरमें नहीं है, वह स्वयंप्रकाश है, आध्यात्मिक वायुके प्रतिषेधके लिए 'अप्राणम्' कहा गया है, मुखके प्रतिषेधके लिए 'अमुखम्' यह निर्देश है। 'मीयते येन तन्मानं यानी मात्रा' इसका भी प्रतिषेध है। मानमेयके सम्बन्धका निरास है। अक्षरसे किसी वस्तुका परिच्छेद नहीं हो सकता, कोई इसके भीतर नहीं है, अतएव अनन्तर है, सबके भीतर यही है, इसके भीतर दूसरा नहीं है। अबाह्य है, कुछ खाता नहीं। अच्छा, तो स्वयं किसीका भक्ष्य होगा? नहीं, उसका भक्षक भी कोई नहीं है। सब विशेषणोंसे रहित अतएव एक अद्वितीय अक्षर है ॥ ३४ ॥

'अभावशेषो' इत्यादि।

शङ्का—अस्थूल आदि पदोंको स्थूलाभावमात्रके बोधक क्यों नहीं मानते?

समाधान—'अस्थूलो घटः' इत्यादि प्रयोग लोकमें होता है, यहांपर अस्थूलसे स्थूलभिन्नकी प्रतीति होती है, स्थूलाभावमात्रकी नहीं, अन्यथा 'स्थूलाभावो घटश्च' यों परस्पर विशेषणविशेष्यभावानापन्न दो पदार्थोंका बोध होना चाहिए, पर ऐसा बोध अनुभवसिद्ध नहीं है, कारण यह है कि स्थूलपदार्थका सामान्यतः प्रतिषेध नहीं है, अन्यथा शशशृङ्गादिके समान स्थूल पदार्थ असत् हो जायगा। किन्तु किसी वस्तुविशेषमें ही उक्त निषेध विवक्षित है, जिसमें निषेध प्रतिपिपादयिषित होता है, उसमें विशेषणविधया वह भासित होता है, इस भावसे कहते हैं कि जब लोकमें भी अस्थूल आदि पदोंसे अभावविशेष्यक बोध नहीं होता, तब अक्षरमें अभावविशेष्यककी सम्भावना ही कहां? विशेष अभिप्राय अग्रिम श्लोकमें स्फुट करेंगे ॥ ३५ ॥

'नञर्थः' इत्यादि।

ननूत्सर्गविशेषौ स्तो यत्र तत्र निषेधधीः ।
दातव्यं दधि विप्रेभ्यो न चैत्रायेत्युदाहृते ॥ ३७ ॥

यहाँ यह आक्षेप होता है—नञर्थ यहां प्रसज्य है या पर्युदास ? प्रथम पक्षमें स्थूलादिका अभाव प्रतीत होगा । द्वितीय पक्षमें स्थूलादिभेदवान्की प्रतीति होगी । यद्यपि समस्त नञ्पदसे पर्युदासका ही बोध होता है और असमस्तसे प्रसज्यका, तथापि वह उत्सर्ग ही है, कहीं प्रजापतिव्रत आदि स्थलमें अन्यथा भी प्रसिद्ध है । प्रथम पक्ष अद्वैतके अनुकूल है, द्वितीय पक्षमें अद्वैतकी हानि होगी, क्योंकि अक्षरभिन्न स्थूलादि भी मानना पड़ेगा; अन्यथा प्रतियोगीके अभावसे भेद भी सिद्ध नहीं होगा । भेदज्ञानमें प्रतियोगी आदि कारण हैं, इस आक्षेपका निराकरण करते हैं कि यहां नञर्थ पर्युदास ही है, प्रसज्य नहीं है, कारण कि समस्त नञ्से पर्युदासकी प्रतीति होती है और ब्रह्ममें वस्तुतः स्थूलादिका भेद विवक्षित है ।

शङ्का—पर्युदासमें उक्त प्रकारसे अद्वैतकी हानि हो जायगी ।

समाधान—स्थूलादि द्वैत कल्पित है, कल्पित पदार्थसे अद्वैतक्षति नहीं हो सकती । कल्पित पदार्थसे अधिष्ठानमें गुण या दोष नहीं आता । जैसे मरुमरीचिकामें जलकी कल्पनासे मरुभूमि वस्तुतः आर्द्र नहीं होती वैसे ही कल्पित स्थूल आदिसे अद्वैतक्षतिकी सम्भावना नहीं है । तात्पर्य यह है कि कल्पित पदार्थ अधिष्ठानसे अतिरिक्त नहीं माने जाते, अतः प्रसज्य हो अथवा पर्युदास, दोनों पक्षोंमें दोष नहीं है ॥ ३६ ॥

'ननूत्सर्ग०' इत्यादि ।

शङ्का—सर्वत्र प्रसक्तका ही निषेध किया जाता है । लोकमें यदि कहा जाय कि सब ब्राह्मणोंको दधि दो, मगर चैत्रको नहीं, तो उक्त वाक्यमें दो अंश माने जाते हैं—एक सब ब्राह्मणोंको दधि दो और दूसरा चैत्रको नहीं, यहाँपर सब ब्राह्मणोंके अन्तर्गत ही चैत्र है, चैत्र भी ब्राह्मण ही है, अन्यजाति नहीं है, अतः पूर्ववाक्यसे चैत्रको भी दधिदान प्राप्त होता है, अतः उसको दधि न दिया जाय, इसलिए 'चैत्रको नहीं' यह वाक्य चैत्रके लिए दधिदानका अपवाद माना जाता है । सारांश यह कि सामान्यसे प्राप्तका तद्विशेषमें निषेध माना जाता है; उक्त वाक्यमें 'ब्राह्मण' सामान्य है और चैत्र ब्राह्मणविशेष है । अद्वैत अक्षरमें सामान्य-विशेषभाव है ही नहीं, इसलिए उसमें स्थूल आदिका निषेध कैसे होगा ? ॥३७॥

बाढमज्ञानमात्मा च द्वयं सामान्यमुच्यते ।
विशेषः शुद्ध आत्माऽतो निषेधोऽत्र प्रवर्त्तताम् ॥ ३८ ॥
निषेधः कल्पितस्याऽपि स्थूलादेरिह युज्यते ।
अध्यस्तव्योमनैल्यादिनिषेधस्योपलम्भनात् ॥ ३९ ॥
यदि वाऽक्षरयाथात्म्यं स्थूलादेरिह भण्यते ।
स्रग्याथात्म्यमहेर्यद्वन्न तु किञ्चिन्निषिध्यते ॥ ४० ॥

समाधान—'**बाढम्०**' इत्यादि । वास्तविक अद्वयमें भी सामान्य-विशेषकी व्यवस्था हो सकती है । अज्ञान और आत्मा—ये दोनों सामान्य हैं और शुद्ध आत्मा विशेष हैं; अतः सामान्यविशेषनिबन्धन उक्त निषेध यहाँ भी प्रवृत्त हो सकता है, अज्ञात आत्मामें स्थौल्यादि प्रसक्त हैं, उसी आत्मामें, ज्ञान होनेपर, प्रतिषेध होता है ॥ ३८ ॥

वस्तुतः अप्रसक्तका भी शुद्ध ब्रह्ममें प्रतिषेध हो सकता है, यह दृष्टान्तके साथ कहते हैं—'**निषेधः**' इत्यादिसे ।

जिसको यह ज्ञान नहीं है कि आकाश रूपसामान्यशून्य द्रव्य है, जैसा तार्किक आदि मानते हैं, उसको आकाश नीला है, यह ज्ञान होता ही है; किन्तु न्यायके अनुसार जब यह निर्णय होता है कि आकाशमें वस्तुतः कोई रूप नहीं है, तब वह स्वयं कहता है कि आकाशमें नीलरूप नहीं है, इस निषेधसे अध्यस्त नीलरूपका ही निषेध करता है, वैसे ही प्रकृतमें भी समझना चाहिए । एवं दिङ्मोहके विषयमें भी ऐसा ही प्रतिषेध है । पूर्व दिशामें किसीको पश्चिम दिशाका भ्रम होता है; अनन्तर पश्चिमत्वका निश्चय होनेपर वह पूर्वनामसे कल्पित दिक्का निषेध करता है । एवं अज्ञानदशासे कल्पित स्थूल आदिका ज्ञान-दशामें निषेध अनुपपन्न नहीं है ॥ ३९ ॥

प्रसज्यप्रतिषधके अनुरोधसे अस्थूल आदि वाक्यका अर्थ कहकर पर्युदासके अनुरूप अर्थान्तरको कहते हैं—'**यदि वाऽ०**' इत्यादिसे ।

स्थूल आदिका वास्तविक तत्त्व अक्षर ही है, इसमें दृष्टान्त यह है—जैसे रस्सीमें जो सर्पका भ्रम होता है, उसमें तत्त्व रस्सी है, सर्प तो कल्पित है । रस्सी व्यावहारिक है, परन्तु सर्परूपसे प्रतीत होती है एवं स्थूल आदि जगत् अद्वयात्मस्वरूप ही है, अतिरिक्त नहीं है, अतः किसीमें किसीका निषेध नहीं किया जाता है ॥ ४० ॥

स्थूलादिहेतोर्दाहो वा ध्वान्तस्य प्रत्यगात्मनि ।
अस्थूलादिसमुत्थात्मयाथात्म्यज्ञानवह्निना ॥ ४१ ॥
नन्वोतप्रोतवाक्येन व्यक्तमव्याकृते जगत् ।
विलापितं पुनः कस्मात् स्थूलादिः प्रतिषिध्यते ॥ ४२ ॥
समस्तव्यस्ततां कश्चिद्वक्त्योतप्रोतवाक्यतः ।
ब्रह्मणस्तद्व्युदासाय स्थूलादि प्रतिषिध्यते ॥ ४३ ॥

'स्थूलादि०' इत्यादि । स्थौल्यादिके हेतु अज्ञानका अस्थूल आदि वाक्यजन्य आत्मयथार्थज्ञानरूप अग्निसे प्रत्यगात्मामें दाह होता है, एतत्परक उक्त वाक्य है ॥४१॥

स्थूलादि वाक्य पूर्वसे गतार्थ है, ऐसा सन्देह करते हैं—'नन्वोतप्रोत०' इत्यादिसे ।

सम्पूर्ण व्यक्त (सम्पूर्ण जगत्) अव्याकृतमें लीन होता है, यह ओतप्रोत-वाक्यसे सिद्ध कर चुके हैं, फिर स्थूलादिका निराकरण क्यों ? क्योंकि उक्तार्थका बोधक होनेसे प्रकृत वाक्य ही व्यर्थ है । यदि कहिये कि सूत्रमें स्थौल्य आदि प्रसक्त है, अतः उसमें निषेध करनेके लिए यह वाक्य है, तो वह भी ठीक नहीं है, क्योंकि सूत्र अव्याकृत है, अतः उसमें स्थौल्यकी प्रसक्ति ही नहीं हो सकती । व्याकृत आकाशमें ही जब स्थौल्य नहीं है, तब सूत्रमें उसकी कैसे सम्भावना होगी एवं शुद्ध चैतन्यमें प्रतिषेध भी असङ्गत ही है, उसमें स्थौल्यादि सर्वथा अप्रसक्त ही हैं, अन्यथा शुद्धत्व ही व्याहत हो जायगा ॥ ४२ ॥

'समस्त०' इत्यादि । किसी वेदान्तीका यह मत है कि ब्रह्म समस्तात्मक और व्यस्तात्मक है । जैसे वृक्ष वृक्षत्वेन एक ही प्रतीत होता है, अतः तदात्मना एक कहा जाता है—अमुक स्थलमें एक ही वृक्ष है, यह व्यवहार लोकमें देखा जाता है। अद्वितीयका भी अर्थ सजातीयद्वितीय रहित ही कहा जाता है, जैसे इस ग्राममें यह अद्वितीय पुरुष है । वैसे ही शाखा, काण्ड, पुष्प, फल आदि द्वारा अनेकत्वका भी व्यवहार होता है एवं आत्मामें भी प्रपञ्च आदि द्वारा अनेकत्वका व्यवहार और आत्मत्वरूपसे एकत्व, अद्वितीयत्व आदि व्यवहारकी उपपत्ति अनायास उपपन्न होती है । अतएव द्वैतबोधक आगम तथा अद्वैतबोधक आगममें प्रामाण्यकी उपपत्ति होती है । अन्यथा सुन्दोपसुन्दन्यायसे परस्पर प्रामाण्यप्रतिक्षेपसे वेदमात्रमें प्रामाण्यका निरास हो जायगा । इस मतका निराकरण करते हैं—'ब्राह्मण' इत्यादिसे । आरम्भमें एकविज्ञानसे सम्पूर्णके विज्ञानकी प्रतिज्ञा की गई

व्यक्तावस्थाऽथवैतेषां निषिद्धा कारणात्मनि ।
शक्त्यवस्थानिषेधस्तु क्रियतेऽत्राऽक्षरात्मनि ॥ ४४ ॥
एवं च सति तत्पूर्णं ब्रह्म कृत्स्नं भविष्यति ।
नो चेदकृत्स्नमेव स्याच्छक्त्यवस्थाऽनपह्नवात् ॥ ४५ ॥

है। यदि अनेकत्व भी पारमार्थिक हो, तो उक्त प्रतिज्ञाका समर्थन नहीं हो सकेगा। उसका समर्थन श्रुति और सूत्रोंसे विकारमिथ्यात्वबोधन द्वारा ही किया गया है। 'वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्' 'तदनन्यत्वमारम्भणशब्दादिभ्यः' इत्यादिसे स्पष्ट है। एक, एव और अद्वितीय—ये तीन पद त्रिविध भेदके निराकरणके लिए ही श्रुतिमें आये हैं। निरास्य तीन भेद—सजातीय, विजातीय और स्वगत भेद—अन्यत्र स्पष्ट कहे गये हैं। प्रकृतमें पुनः निषेध भी उक्त मतके निराकरणार्थ ही है अर्थात् व्यक्तका सर्वथा निषेध ही श्रुतिके तात्पर्यका विषय है। यदि वस्तुतः प्रपञ्च है नहीं, तो तदात्मना ब्रह्मके अस्तित्वका समर्थन ही असम्भव है ॥ ४३ ॥

'व्यक्तावस्था०' इत्यादि। अन्य प्रकारसे पूर्व निषेधसे यह निषेध इस श्लोकसे गतार्थ नहीं है, इसका उपपादन करते हैं। ''पृथिवी जलमें ओत-प्रोत है' इत्यादि वाक्यसे पहले कारणमें व्यक्त जगत्का निषेध किया गया है, जैसे बीजावस्थामें अभिव्यक्तावस्थ कार्य नहीं रहता, परन्तु सूक्ष्मरूपसे तो रहता ही है, यह मानना ही पड़ता है, अन्यथा व्रीहिबीजसे व्रीहिका ही अङ्कुर होता है, अन्यका नहीं, इसमें क्या कारण ? अतः यह सर्वसम्मत मार्ग है कि कारणमें सूक्ष्मरूपसे कार्य रहता है, अतः सूत्रमें सूक्ष्मरूपसे व्यक्तका अस्तित्व सिद्ध होता है इस सूक्ष्मसत्तावादके निराकरणके लिए सूत्रमें उक्तरूपसे भी व्यक्त प्रपञ्च नहीं है, ऐसा श्रुति समर्थन करती है। जिनके मतमें प्रपञ्च सत्य है, उनके मतमें बीजमें अङ्कुर सूक्ष्मरूपसे है, यह कहा जा सकता है। परन्तु जिनके मतमें अङ्कुर ही रज्जुसर्पके समान है, उनके मतमें सूक्ष्मरूपसे भी कार्य माननेकी क्या आवश्यकता ? इस अभिप्रायसे कहते हैं—अक्षरात्मामें शक्त्यवस्थारूपसे यानी सूक्ष्मावस्थारूपसे भी श्रुति कार्यका निषेध करती है ॥ ४४ ॥

'एवं च' इत्यादि।

शङ्का—अक्षरमें सूक्ष्मरूपसे कार्यनिषेधका क्या फल है ?

समाधान—कार्यका निषेध करनेसे कार्यकारणभावका निषेध होता है। कार्य

न वा निषेधः स्थूलादेस्तस्य प्रागेव सिद्धितः ।
तन्निषेधानुवादेन प्रतीचि ब्रह्म बोध्यते ॥ ४६ ॥
स्थूलादिमेयमामातृनिषेधे स्वप्रभं फलम् ।
विद्धि सर्वान्तरं ब्रह्म साक्षादित्यादिलक्षणम् ॥ ४७ ॥

ही जब नहीं है, तब कारण ही कहाँ, अतः अक्षर कारण नहीं है, अतएव उसमें श्रुत ब्रह्म आदि पद मुख्यार्थक होता है। मुख्यार्थ होनेसे ब्रह्म परिपूर्ण होता है, अन्यथा वह अकृत्स्न यानी अपरिपूर्ण हो जायगा। ब्रह्म अपरिपूर्ण नहीं हो सकता, इसलिए अगत्या माणवकमें अग्निशब्दके प्रयोगके समान अब्रह्ममें ब्रह्मबोधक अक्षर आदि पद गौण ही मानने पड़ेंगे।

शङ्का—उक्त रीतिसे कारण होनेपर अक्षर आदि पद गौण क्यों होगा ?

समाधान—ब्रह्मका स्वरूपलक्षण है—'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' इत्यादि। सत्य वह है जो कालत्रयमें धर्म आदि लक्षणसे परिणत न हो तथा अनन्तका अर्थ है, देशकालवस्तुपरिच्छेदसे शून्य। वही अनन्त अतएव पूर्ण ब्रह्म है। यदि संस्कार-रूपसे प्रपञ्च उसमें स्थित होगा, तो परिच्छेदशून्य नहीं होगा। एवं कार्यकारणका तादात्म्य ही वेदान्तसिद्धान्त है, इसलिए कार्यप्रादुर्भावादि द्वारा विक्रियादिमान् भी कहा जा सकेगा। और अखण्डात्मना अवस्थान मोक्ष माना जाता है, सो भी सिद्ध नहीं होगा। इस परिस्थितिमें वेदान्तशास्त्र ही व्यर्थ हो जायगा। इसलिए सूक्ष्मरूपसे भी कार्यकी सत्ता अक्षरमें नहीं है, ऐसा निश्चय करनेके लिए पुनः निषेध आवश्यक है ॥ ४५ ॥

निषेधवाक्यका अर्थान्तर कहते हैं—'**न वा**' इत्यादिसे।

तत्त्वमसि इत्यादि वाक्य विधिमुखसे जैसे आत्मैकत्वप्रतिपादनपरक हैं, वैसे ही अस्थूलादि वाक्य भी आत्मैकत्वबोधपरक हैं, स्थूलादिनिषेधपरक नहीं हैं, कारण कि स्थूलादि-निषेध अन्य वाक्यसे सिद्ध ही है, अतः स्थूलादि-निषेधका अनुवाद कर प्रत्यगात्मामें ब्रह्मत्वबोधक प्रकृत वाक्य है ॥ ४६ ॥

स्थूलादि-निषेधका अनुवाद कर प्रत्यगात्मामें ब्रह्मत्वबोधन-प्रकारका अभिनय करते हैं—'**स्थूला०**' इत्यादिसे।

स्थूलादि पदार्थ तीन श्रेणियोंमें विभक्त हैं—कोई माता—प्रमाता—यानी प्रमासमवायी जिसको स्थूलादिविषयक प्रमा होती है। कोई प्रमाण है यानी प्रमितका

नेति नेतीतिवद् व्याख्या सर्वाऽपीह समीक्ष्यताम् ।
सर्वेषामपि चोद्यानामेवं सति न सम्भवः ॥ ४८ ॥
यत्किञ्चिद्वस्तु लोकेऽस्मिन्वाचो गोचरतां गतम् ।
प्रमाणस्य च तत्सर्वमक्षरे प्रतिषिध्यते ॥ ४९ ॥

कारण है यथा चक्षुरादि या तज्जन्य ज्ञान । मतभेदसे दोनों प्रमाण कहे जाते हैं । तीसरा प्रकार प्रमेय है यानी प्रमाविषय घट आदि । इन तीनोंके निषेधसे निषेधका अवधिभूत अर्थात् उसका साक्षी जो स्वयंप्रकाश है, उसीको 'साक्षाद्' इत्यादि पूर्वोक्त लक्षणलक्षित ब्रह्म जानो, इस प्रकार वाक्यकी योजना है ॥ ४७ ॥

'नेति नेति' इत्यादि ।

शङ्का—नञ्घटित अस्थूलादि वाक्य विधिमुखसे ब्रह्मबोधक कैसे हो सकता है?

समाधान—'नेति नेति' इत्यादि वाक्यका पूर्व ग्रन्थमें विवेचन करते समय स्पष्ट दिखलाया है कि यह वाक्य स्थूल एवं सूक्ष्म वस्तुके निषेधका अनुवाद कर सम्पूर्ण निषेधके साक्षी स्वप्रकाश ब्रह्मका बोधक है तथा अस्थूलादि वाक्य भी उक्त रीतिसे ब्रह्मका ही बोधक है, इस प्रकार वहाँकी सम्पूर्ण व्याख्या यहाँ भी देखिये, इस अनुसन्धानसे यह नञ्घटित वाक्य है, अतएव अभाव-निष्ठ है, अतएव अक्षरतद्वान् अभाववान् सिद्ध होगा, ऐसी स्थितिमें अद्वैत अक्षर कैसे सिद्ध हो सकता है? इत्यादि सब आक्षेपोंका सम्भव ही नहीं होगा, यह परम लाभ है ॥ ४८ ॥

'यत्किञ्चिद्' इत्यादि । इस लोकमें जो कुछ वस्तु वाग्-विषय है अर्थात् जो कुछ शब्दसे कहा जा सकता है और जो प्रमाण हैं उन सबका प्रतिषेध अक्षरमें समझना चाहिए जितने विशेषण कहे गये हैं, वे सब उपलक्षण हैं, जितने सम्भव हो सकें सबका प्रतिषेध प्रकृतमें विवक्षित है, इससे यह न समझना कि जिनका प्रतिषेध किया गया है, उनसे अतिरिक्त धर्म अक्षरमें हो सकते हैं, इस भ्रमकी निवृत्तिके लिए विशेषरूपसे यह कहा गया है कि जो वाग्-विषय हो । सबके निषेधमें उक्त निषेध उपलक्षण है ।

शङ्का—यदि सबका निषेध उपलक्षणतया विवक्षित है, तो एक ही बार सबके निषेधसे उक्त अर्थका लाभ हो जाता, फिर तत्-तत् विशेषणों का प्रतिषेध व्यर्थ है ।

समाधान—'सकृदुक्तः शब्दः सकृदेवार्थं बोधयति' इस न्यायके अनुसार एकबार

मागोचरे निषिद्धे च मानहीनं तदक्षरम् ।
कथमस्तीति चेत् कोऽर्थः कथंशब्दस्य कथ्यताम् ॥ ५० ॥
आक्षिप्यतेऽक्षरे सत्ता मानं वा तत्र पृच्छ्यते ।
प्रमाणाभावमात्रेण सत्ताऽऽक्षेप्तुं न शक्यते ॥ ५१ ॥

उच्चरित निषेधसे प्रातिस्त्रिकरूपसे सबका निषेध नहीं हो सकता, इसलिए क्रमसे अनेक विशेषणोंका निषेध किया । इतने ही से विवक्षित अर्थ सिद्ध नहीं होता, क्योंकि अनेक धर्मोंकी सम्भवना फिर भी ब्रह्ममें हो सकती है, इसलिए उपलक्षण-परतया व्याख्यान कर यह स्पष्ट बोधन कर दिया कि जो जो शब्दगोचर धर्म हों, उन सबका प्रतिषेध विवक्षित है ।

शङ्का—जो वाग्के विषय नहीं हैं, उनका निषेध है या नहीं ?

समाधान—हाँ है, परन्तु उनका निषेध शब्दसे नहीं हो सकता, इसलिए अभिधान-प्रकरणमें उनका निषेध नहीं है,केवल अनुभूतिसे उनका निषेध समझना चाहिए ॥४९॥

'मागोचरे' इत्यादि । प्रमाणगोचर धर्मोंका तथा मानका भी निषेध कहनेसे यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि अक्षर मानहीन है अर्थात् प्रमाणशून्य है । यदि अक्षरमें प्रमाण नहीं है, तो वह माना कैसे जायगा, क्योंकि लक्षण और प्रमाणसे ही वस्तुसिद्धि होती है, अन्यथा नहीं, यह विद्वानोंका सिद्धान्त है ?

समाधान—कैसे माना जायगा ? इस वाक्यमें किंशब्दका (कैसे शब्दका) क्या अर्थ है ? इस विकल्पसे यदि प्रश्नका अभिप्राय स्फुट होगा, तो उत्तर देना भी ठीक होगा, इस अभिप्रायसे प्राश्निकके प्रति प्रश्न करनेकी शैली भी शास्त्रमें मानी जाती है—जो प्रश्न वाक्य स्फुट होता है, उसमें इसकी आवश्यकता नहीं रहती, किन्तु जिसमें अनेकविषयक प्रश्न हो सकते हैं, उनका क्रमसे उत्तर देनेके लिए ऐसे विकल्पोंकी नितान्त आवश्यकता पड़ती है, अतः यह प्रश्न होता है—किंशब्दका अर्थ क्या है, सो कहिए ॥ ५० ॥

'आक्षिप्यते' इत्यादि । क्या आपका यह अभिप्राय है कि यदि अक्षरमें कोई प्रमाण नहीं है, तो वह सप्तम रसादिके समान अप्रामाणिक हो जायगा, अप्रामाणिककी सत्ता सिद्ध नहीं होती, इसलिए यदि वह मानविषय हो, तो प्रमाण अवश्य कहना होगा, अन्यथा अक्षरकी सिद्धि नहीं हो सकेगी; यह आपके प्रश्नका अभिप्राय है अथवा अक्षर श्रुतिसिद्ध है, इसलिए इसमें प्रमाणप्रदर्शन आवश्यक है, इस अभिप्रायसे आप

मानस्याऽभिव्यञ्जकत्वादव्यक्तं स्यादमानकम् ।
नैतावता वस्तुसत्ता नाऽस्तीति ग्राहकं विना ॥ ५२ ॥
नाऽस्याऽस्तित्वे यथा मानमेकत्वादक्षरात्मनः ।
तथा तन्नास्तितायां च नाऽतोऽसत्ताऽक्षरात्मनः ॥ ५३ ॥

अक्षरविषयक प्रमाण पूछते हैं ? प्रथम पक्षमें उत्तर यह है कि प्रमाणाभावमात्रसे सर्वत्र प्रमेयाभाव सिद्ध नहीं हो सकता, जैसे घटमें जो प्रमाण है, उसमें क्या प्रमाण है ? इस प्रश्नका उत्तर यदि प्रमाणान्तर कहा जायगा, तो फिर उसमें भी प्रश्न होगा कि उसमें क्या प्रमाण है ? पुनः उसमें, उसमें इत्यादि रीतिसे अनवस्था होगी, इसलिए घटादिसत्ताकी साधक संविद् स्वयं प्रमाण है, प्रमाणाभावमात्रसे उसकी सत्ताका अभाव सिद्ध नहीं होता, एवं अक्षर सबका साधक व स्वयंप्रकाश है, यह अनेक बार कह चुके हैं, फिर प्रमाणाभावमात्रसे उसकी सत्तामें आक्षेप नहीं हो सकता, वह अमेय ही है ॥ ५१ ॥

'मानस्या०' इत्यादि । मान मेयका अभिव्यञ्जक होता है, जैसे घटादिका अभिव्यञ्जक प्रदीपादि है। मान लो कि प्रदीप नहीं है, तो क्या एतावता घट भी नहीं है, यह निश्चय समुचित है ? संभव है कि अन्धकारमें घट हो पर जबतक घटादि-सत्ताभावका ग्राहक प्रमाण न हो, तब तक अभिव्यञ्जकाभावमात्रसे अभिव्यङ्ग्याभावकी सिद्धि नहीं होती, तदभावग्राहक मानकी अपेक्षा अभावके निश्चयके लिए भी आवश्यक है । और जो आप यह कहते हैं कि प्रमाणाभावसे अक्षराभाव सिद्ध होगा उसमें यह प्रश्न हो सकता है कि प्रमाणाभाव और अक्षराभावको आपने कहीं देखा है या नहीं, यदि नहीं, तो साध्यसाधनके सहचारको जिसने नहीं देखा है, उस पुरुषको साधनाभिमतसे साध्याभिमतका ज्ञान नहीं हो सकता । अदृष्टव्याप्तिक धूमसे वह्निका ज्ञान कोई नहीं मान सकता । द्वितीय पक्षमें तो अक्षराभाव असंभव ही है, क्योंकि आत्मा ही तो वेदान्तिमतमें अक्षर माना जाता है, वह स्वाभावको कैसे देखेगा ? द्रष्टाके समयमें तो उसका अभाव नहीं और अभावकालमें वह द्रष्टा ही नहीं, तो देखने-वाला कौन होगा ? इसलिए द्रष्टाका तो अभाव किसी भी कालमें सिद्ध नहीं हो सकता । हां, प्रमाणाभावमात्रका दर्शन कर सकते हो, पर केवल उतनेसे ही तो अक्षराभाव सिद्ध नहीं हो सकता, व्यञ्जकाभावमें भी व्यङ्ग्य रहता है, यह भी कह चुके हैं, वस्तुतः यहां व्यञ्जककी आवश्यकता ही नहीं है, क्योंकि अक्षर स्वयंप्रकाश है ॥ ५२ ॥

'नाऽस्याऽस्तित्वे' इत्यादि । अक्षरके अस्तित्वमें प्रमाणकी अपेक्षा नहीं होती ।

नाऽसत्त्ववत्तस्य सत्त्वं मानहीनं न भासते ।
स्वतोऽवभासरूपत्वादन्याभासानपेक्षणात् ॥ ५४ ॥

शङ्का—क्यों ?

समाधान—अक्षर और प्रमाण दोनों एक ही हैं। अक्षर ही प्रमाण है, तदतिरिक्त नहीं है, अतः अक्षरका ज्ञान होनेपर प्रमाणका भी ज्ञान हो ही जाता है। अज्ञानदशामें तद्विषयक प्रमाणकी जिज्ञासाके अभावसे ही प्रश्न नहीं हो सकता। एवं अक्षरकी नाऽस्तितामें भी प्रमाण-प्रश्न नहीं हो सकता, क्योंकि अक्षर ही तो प्रमाण है, वह स्वाभावमें स्वयं प्रमाण तो हो नहीं सकता, अतः उसके सत्त्व और असत्त्वमें प्रमाणापेक्षा नहीं हो सकती।

शङ्का—यदि अन्तर्यामीको प्रमाण मानते हो, तो प्रमाण प्रमेयसंगत ही होता है, इसलिए उसमें भी प्रमेयसङ्ग कहना पड़ेगा, ऐसी अवस्थामें उसको असङ्ग कैसे कहोगे ? 'असङ्गो ह्ययं पुरुषः' इस श्रुतिके अनुसार वह अभीतक असङ्ग ही माना जाता था। यदि उक्त श्रुतिके अनुसार उसे प्रमाण न मानेंगे, तो प्रमाणान्तर कहना पड़ेगा, इस प्रकार उभयतःपाशा रज्जु है। अतिरिक्त माननेपर अद्वैतहानि होगी, यह महान् दोष है।

समाधान—वस्तुतः अक्षरकी सत्ता और असत्तामें कुछ मान नहीं है। सबकी सत्ता अक्षरसत्तासे ही सिद्ध होती है, एतावता उसमें ससङ्गता नहीं आ सकती। असङ्ग होनेपर भी सूर्य घट आदिका प्रकाशक देखा ही जाता है। मरुमरीचिका स्वासम्बद्ध ही जलकी भासिका होती है एवं रज्जुसर्पादि भी प्रसिद्ध ही हैं॥ ५३ ॥

'नाऽसत्त्ववत्' इत्यादि।

शङ्का—यदि अक्षरकी सत्ता और असत्तामें प्रमाण नहीं है, तो असत्ताके समान सत्ताका भी भान नहीं होना चाहिए, क्योंकि मानाभाव दोनोंमें समान है।

समाधान—अक्षर स्वप्रकाश है, इसलिए उसकी महिमासे उसकी सत्ताका भी भान हो जाता है।

शङ्का—तो सत्त्वके समान असत्त्वका भी भान उसकी महिमासे क्यों नहीं होता ?

समाधान—सत्त्व तो साक्षिस्वरूप है, इसलिए स्वयंभासता है। अभाव तो जड़ अतएव परार्थ है। अतः उसका भान उक्त महिमासे कैसे हो सकता है ? इस अभिप्रायसे कहते हैं—'मानहीनम्'। तात्पर्य यह है कि असत्त्वके समान सत्त्व भी मानहीन है, इसलिए असत्त्ववत् सत्त्वका भी भान न होना चाहिए, इसका

यथा कुम्भः प्रकाशाय मानयोगमपेक्षते ।
तथा भानं प्रकाशाय नाऽन्यत्किञ्चिदपेक्षते ॥ ५५ ॥

समाधान यह है कि सत्त्व साक्षिस्वरूप है, अतः स्वयंप्रकाश है और असत्त्व तद्भिन्न जड़ और परार्थ है, इसलिए स्वतः उसका मान नहीं हो सकता।

शङ्का—'अक्षराभावो न मानाधीनप्रकाशः, अक्षरतदभावयोरन्यतरत्वात्, अक्षरवत्' इस अनुमानसे अक्षराभाव भी स्वयंप्रकाश क्यों नहीं है ? ॥ ५४ ॥

समाधान—**'यथा कुम्भः'** इत्यादि । जैसे कुम्भ (घट) आदि स्वभान—स्वप्रकाश—के लिए प्रमाणकी अपेक्षा नियमसे करता है, प्रमाणके बिना उसका प्रकाश नहीं होता, वैसे तद्विषयक प्रमाण स्वप्रकाशके लिए प्रमाणान्तरकी अपेक्षा नहीं करता, यह लोकमें प्रसिद्ध है, कारण यही है कि घट अप्रकाशस्वरूप है, इसलिए उसके प्रकाशक सूर्य्यादिकी अपेक्षा होती है और घटप्रकाशक सूर्यादिके प्रकाशके लिए प्रकाशान्तरकी अपेक्षा नहीं होती एवं असत्त्वप्रकाशके लिए प्रमाणकी अपेक्षा होती है। अक्षर सूर्यके समान प्रकाशस्वरूप है, इसलिए उसकी सत्ताको प्रकाशके लिए अन्य प्रकाशकी अपेक्षा नहीं होती। इससे निष्कर्ष यह निकला कि अक्षरास्तित्व स्वतःसिद्ध है, तदभाव नहीं। दृष्टान्तमें घटभाव और तदभाव—ये दोनों घटके ज्ञानसे ही प्रकाशित होते हैं, अन्यथा नहीं। परन्तु उन दोनोंका ज्ञान स्वयंप्रकाश माना जाता है। ज्ञानप्रकाशके लिए अन्य प्रकाशकी अपेक्षा नहीं होती, पर ज्ञानके समान ज्ञानाभाव स्वयंप्रकाश नहीं है। उसके प्रकाशके लिए ज्ञानकी अपेक्षा होती ही है। एवं अक्षर स्वयंप्रकाश है, अतः उसके प्रकाशके लिए प्रकाशकान्तरकी अपेक्षा नहीं है, किन्तु उसके अभावके लिए प्रकाशान्तर आवश्यक है। प्रकृतमें अक्षराभावका साधक प्रमाण नहीं है, अतः उसकी सिद्धि नहीं हो सकती।

शङ्का—अच्छा, तो स्थूलादिनिवृत्ति आत्मस्वरूप है ? अथवा तदतिरिक्त ? प्रथम पक्षमें अभाव शून्य एवं तुच्छ है, अतः तत्स्वरूप अक्षर भी शून्य ही सिद्ध होगा, जैसा कि बौद्ध मानते हैं। द्वितीय पक्षमें अद्वैतहानि स्पष्ट ही है, क्योंकि एक तो स्थूलादिकी निवृत्ति और उससे अतिरिक्त दूसरा अक्षर अतः पुनः उभयतः-पाशा रज्जु अद्वैतवेदान्तियोंके सामने है।

समाधान—स्थूलादि अज्ञानसे अतिरिक्त नहीं है। आत्मयथार्थज्ञानसे अज्ञानकी निवृत्ति होनेपर अद्वैतात्मसिद्धि सुदृढ़ होती है ॥५५॥

प्रमाणप्रश्नपक्षेऽपि मानं तद्भानसिद्धये ।
अज्ञानहानये वोत विवादविनिवृत्तये ॥ ५६ ॥
दत्तमुत्तरमाद्यस्य स्वप्रकाशत्ववर्णनात् ।
अज्ञानहानिर्बोधात्स्यादस्मादक्षरवाक्यजात् ॥ ५७ ॥
नाऽक्षरास्तित्वबोधश्चेत् वाक्यात् स्यात् किं फलं भवेत् ।
स्थूलाद्यनेकधर्माणां निषेधस्य प्रयासतः ॥ ५८ ॥

उक्त प्रकारसे अक्षरकी सत्ताके प्रतिषेधपक्षका निराकरण कर अक्षरकी सत्तामें प्रमाण क्या है ? इस द्वितीय पक्षका अनुवाद करके विकल्प करते हैं— **'प्रमाण०'** इत्यादिसे ।

प्रमाणप्रश्नपक्षमें क्या अक्षरके भानके लिए प्रमाणप्रश्न है अथवा अक्षरके अज्ञानकी हानिके लिए किंवा विवादकी निवृत्तिके लिए ? ॥ ५६ ॥

'दत्तमुत्तर०' इत्यादि । अक्षर स्वप्रकाश है, इस निरूपणसे प्रथम पक्षका उत्तर हो चुका है । द्वितीय पक्षका उत्तर यह है कि अज्ञाननिवृत्ति इस अक्षरवाक्य-जन्य ज्ञानसे ही होती है । तम और प्रकाशके समान ही ज्ञान और अज्ञान परस्पर प्रतिद्वन्द्वी पदार्थ हैं, जैसे तमकी अपेक्षा प्रकाश बलवान् है वैसे ही इनमें अज्ञानकी अपेक्षा ज्ञान बलवान् है, अतएव चिरनिबिड़ निरूढ़वासन भी अज्ञान अचिरोत्पन्न उक्त वाक्यजन्य ज्ञानसे समूल नष्ट हो जाता है । अज्ञानसे ज्ञान बलवान् होता है, यह सिद्धान्त केवल वेदान्तियोंका ही नहीं, किन्तु बौद्ध आदि भी ऐसा ही मानते हैं ॥ ५७ ॥

'नाऽक्षरा०' इत्यादि ।

शङ्का—यह वाक्य स्थूलाद्यभावका बोधक है, इसे अक्षरबोधक कैसे मानते हो ?

समाधान—यदि यह वाक्य अक्षराकार बोधजनक नहीं हो तो, इस वाक्यका फल क्या है ? स्थूलाद्यभावमात्रके बोधसे तो कोई पुरुषार्थ सिद्ध नहीं हो सकता और निषेध अनुयोगिस्वरूपके निर्णयके लिए ही है । यदि इस वाक्यसे अक्षर-बोध नहीं माना जाय, तो स्थूल आदिके निषेधका किसमें बोधन कराना है ? यह आकाङ्क्षा बनी ही रहेगी ।

शङ्का—अक्षर तो अनिर्देश्य है, ऐसा सिद्धान्त आप कर चुके हैं; फिर शब्दसे उसका निर्देश कैसे कर सकते हो ?

समाधान—साक्षात् निर्देश्य नहीं है, किन्तु लक्षणा द्वारा उसका निर्देश हो सकता है । अक्षर मानाविषय है, इसका तात्पर्य यह है कि मानविषय घट

विवादोऽप्यक्षरे किं स्यान्निरुपाधौ चिदात्मनि ।
अन्तर्यामिणि सोपाधावोतप्रोतेऽथवा वद ॥ ५९ ॥
चित्स्वरूपे विवादश्चेज्जगदान्ध्यं प्रसज्ज्यते ।
अन्तर्यामिण्यतो वादिविवादः परिशिष्यते ॥ ६० ॥
प्रशासनेन लिङ्गेन स विवादोऽपनुद्यते ।
अन्तर्यामिण्यभ्युपेते सुशकं बोद्धुमक्षरम् ॥ ६१ ॥

आदिसे विलक्षण है, घट आदि परप्रकाश्य हैं और अक्षर स्वप्रकाश है। वह लक्षणा-वृत्तिका भी विषय नहीं है, इसमें तात्पर्य नहीं है; अन्यथा 'तं त्वौपनिषदं पुरुषं पृच्छामि' इत्यादि प्रश्न ही असङ्गत हो जायगा। अतः स्थूलादि अनेक धर्मोंके निषेधप्रयाससे उक्तवृत्तिविषय अक्षर है, यह अवश्य मान्य है ॥ ५८ ॥

तृतीय कल्पमें दो विकल्प करते हैं—'**विवादो०**' इत्यादिसे।

विवाद भी आप किसमें करते हैं? क्या सकलोपाधिशून्य अतएव अक्षर-स्वरूप चिदात्मामें अथवा सोपाधिक अन्तर्यामीमें? क्योंकि उसीमें समस्त संसार ओत-प्रोत है ॥ ५९ ॥

उक्त विकल्पके प्रथम पक्षमें दोष कहते हैं—'**चित्स्वरूपे**' इत्यादिसे।

यदि निरुपाधि चिदात्मामें विवाद मानिये, तो जगत् ही अन्धा हो जायगा। चिदात्मासे अतिरिक्त संसार जड़ है। चिदात्मासे ही सबका प्रकाश होता है, क्योंकि 'तमेव भान्तमनु भाति सर्वं तस्य भासा सर्वमिदं विभाति' इस श्रुतिसे स्पष्ट जाना जाता है कि चिदात्मा ही प्रकाशक है। यदि इसीमें विवाद करें, तो जो चिदात्मा नहीं मानेंगे, उनके मतमें विश्वका प्रकाश कैसे होगा; अतः परिशेषसे अन्तर्यामीमें ही विवाद हो सकता है; इस विवादका निराकरण आवश्यक है ॥ ६० ॥

'**प्रशासनेन**' इत्यादि।

शङ्का—अच्छा, तो विवादका निराकरण कैसे होगा?

समाधान—विवादका निराकरण अनुमान द्वारा किया जायगा, क्योंकि अन्त-र्यामीका ज्ञान होनेपर अनायास अक्षरका ज्ञान हो जायगा, अन्यथा नहीं, अतः अन्तर्यामीका ज्ञान पुरुषार्थोपयोगी नहीं है, तो भी पुरुषार्थोपयोगी अक्षरज्ञानका साधन है, इसलिए अन्तर्यामीका निर्णय आवश्यक है।

शङ्का—पहले तो अक्षरको ही अन्तर्यामी कहा है। अब दोनोंमें भेद मानते हो, ऐसी अवस्थामें यह कथन ही व्याहत है और अक्षर अनुमानादिका अविषय है, यह भी

ईशितव्यार्थसम्बन्धादन्तर्याम्येतदक्षरम् ।
चैतन्याभासमोहाख्यवर्त्मनैव न तु स्वतः ॥ ६२ ॥

श्रुतिः—एतस्य वा अक्षरस्य प्रशासने गार्गि सूर्याचन्द्रमसौ विधृतौ तिष्ठतः ।

सिद्ध कर चुके हो, अतः अन्तर्यामीका निर्णय अनुमान द्वारा जो करना चाहते हो, वह भी ठीक नहीं है, क्योंकि यदि अन्तर्यामी अनुमानका विषय है, तो उससे अभिन्न अक्षर भी उक्त ज्ञानका विषय हो सकता है। अक्षर यदि अनुमानादिका विषय नहीं है, तो तदभिन्न अन्तर्यामी ही कैसे उक्त ज्ञानका विषय होगा ?

समाधान—इसका उत्तर अग्रिम श्लोकसे किया जाता है ॥ ६१ ॥

'ईशितव्यार्थ०' इत्यादि। ईशितव्यार्थ (विश्वार्थ) के सम्बन्धसे ही अन्तर्यामी अक्षर है। चैतन्याभास (चैतन्यप्रतिबिम्ब) आदि जो मोह है, उसके सम्बन्धसे ही इन दोनोंका भेद कहा गया है, वास्तविक अभेद ही है। भाव यह है कि उनका भेद कल्पित है। और अभेद वास्तविक है। ऐसी स्थितिमें कल्पित भेदवान् अन्तर्यामीमें अनुमानकी प्रवृत्ति होती है।

शङ्का—तो अन्तर्यामीकी अनुमानसे सिद्धि होनेपर अक्षरकी सिद्धि कैसे होती है ?

समाधान—जगज्जन्मादिकारणत्व उपलक्षण माना गया है, अतः उसकी सिद्धिके बाद पूर्ण अनौपाधिक अक्षरकी सिद्धि होती है अर्थात् जगज्जन्मादि तटस्थलक्षण माना जाता है और 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' इत्यादि स्वरूपलक्षण है, अतः स्वरूप-लक्षणका ज्ञापक तटस्थलक्षण है, इसलिए अन्तर्यामीमें अनुमानकी प्रवृत्ति मानी जाती है, यह आगे स्पष्ट होगा ॥६२॥

'एतस्य वा अक्षरम्' इत्यादि श्रुति। अनेक विशेषणोंके प्रतिषेधके प्रयाससे अक्षरका अस्तित्व श्रुति द्वारा ज्ञात हुआ, फिर भी लोकबुद्धिकी अपेक्षासे शङ्का होती है, अतः उसके अस्तित्वकी सिद्धिके लिए अनुमानप्रमाणका उपन्यास है—'एतस्य वा' इत्यादिसे। लौकिक बुद्धि इस प्रकार है कि जो है, वह सविशेषण है; क्योंकि उसमें इतरव्यावर्तक विशेषण स्वरूपके साङ्कर्यकी निवृत्तिके लिए अवश्य रहता है। विशेष-परिचयके लिए उसका निरूपण भी आवश्यक है। यह अधिगत अक्षर सर्वान्तर है, जिसके विषयमें श्रुतिने कहा है—'यत्साक्षादपरोक्षाद् ब्रह्म' और आत्मा अशनायादिसे अतीत है। इसी अक्षरके शासनमें सूर्य और चन्द्रमा स्थित हैं जैसे राजाके शासनमें

एतस्य वा अक्षरस्य प्रशासने गार्गि द्यावापृथिव्यौ विधृते तिष्ठतः । एतस्य वा अक्षरस्य प्रशासने गार्गि निमेषा मुहूर्ता अहोरात्राण्यर्द्धमासा मासा ऋतवः संवत्सरा इति विधृतास्तिष्ठन्ति ।

अनुगत राज्य स्थित रहता है एवं हे गार्गि, इस अक्षरके शासनमें दिन और रात्रिके लिए लोकके प्रदीपस्वरूप सूर्य और चन्द्रमा स्थित हैं । विधाताने यह समझ कर कि इनके द्वारा लोकका उपकार होगा, इनका निर्माण किया है । जैसे साधारण सब प्राणियोंको प्रकाश हो, इस उद्देश्यसे राजमार्गमें राजाकी तरफसे प्रदीप स्थिर किये जाते हैं, वैसे ही परमात्माने उक्तोद्देश्यसे आकाशमें इन दोनों प्रदीपोंको प्रज्वलित किया है। अनुमान इस प्रकार है—'सूर्याचन्द्रमसौ विशिष्टज्ञानवता निर्मितौ, प्रकाशकत्वात्, प्रदीपवत्; सूर्याचन्द्रमसौ नियन्तृपूर्वकौ, विशिष्टचेष्टात्वात्, भृत्यादिवत्' । इस अभिप्रायसे श्रुतिमें 'विधृतौ' कहा गया है । सूर्यका इतने समय तक प्रकाश रहे, चन्द्रमाका प्रकाश इतने समय तक रहे तथा तदुभयप्रकाशदेशमें भी नियत उदयास्तकालका भी नियम है ही । चन्द्रमाकी कलावृद्धि और कलाक्षय भी नियत ही हैं । इससे यह स्पष्ट ज्ञात होता है कि प्रदीपकर्ता एवं धारयिताके समान इनका भी कर्ता एवं धारयिता अक्षराभिध अवश्य है । यही एक लिङ्ग नहीं है, किन्तु अन्य लिङ्ग भी है, उसको भी कहते हैं—हे गार्गि, यद्यपि द्यौ और पृथिवी सावयव हैं; अतः फूटनेके लायक है, तो भी फूटते नहीं, भारी होनेसे गिरने लायक हैं, फिर भी गिरते नहीं, संयुक्त होनेसे वियुक्तस्वभाव हैं, फिर भी सदा संयुक्त ही रहते हैं; चेतनावत्तदभिमानी देवतासे अधिष्ठित अतएव स्वतन्त्र हैं, तो भी इस अक्षरके शासनके परतन्त्र हैं सर्वथा स्वतन्त्र नहीं हैं । यह अक्षर सब व्यवस्थाओंका सेतु है, सब मर्यादाओंका धारयिता है, इस अक्षरके शासनका उल्लङ्घन द्यौ या पृथिवी नहीं कर सकती है, अतः इस अक्षरका अस्तित्व सिद्ध हुआ । यह अव्यभिचारिलिङ्गसे जो द्यावापृथिवी नियत रहती हैं, चेतन असंसारी प्रशासिताके बिना यह नहीं हो सकता । मन्त्रवर्ण भी ऐसा ही कहता है—'येन द्यौरुग्रा पृथिवी च दृढ़ा' चेतनावदभिमानिदेवतावत्त्वेन स्वातन्त्र्य ही उग्रत्व है । हे गार्गि ! इसी अक्षरके प्रशासनमें कालके अवयव निमेष, मुहूर्त्तादि सम्पूर्ण अतीत, अनागत तथा वर्त्तमान जन्मधारियोंके कलयिता हैं, सबके गणक हैं; जैसे राजनियुक्त आय-व्ययलेखक अवधानसे आयव्ययका हिसाब करता है, वैसे राजस्थाना-

एतस्य वा अक्षरस्य प्रशासने गार्गि प्राच्योऽन्या नद्यः स्यन्दन्ते श्वेतेभ्यः पर्वतेभ्यः प्रतीच्योऽन्या यां यां च दिशमनु ।

एतस्य वा अक्षरस्य प्रशासने गार्गि ददतो मनुष्याः प्रशꣳसन्ति यजमानं देवा दर्वीं पितरोऽन्वायत्ताः ॥ ९ ॥

पन्न यह अक्षर इन कालावयवोंका नियन्ता है । अनुमान इस प्रकार है—'निमेषादयो नियन्तृपूर्वकाः, कलयितृत्वात् , सम्प्रतिपन्नवत् इति' । तथा पूर्वदिशामें बहनेवाली नदियाँ गङ्गाजी आदि—जैसे श्वेत पर्वत हिमवान्से पूर्व दिशामें चलकर पूर्व सागरमें मिलती है, जो गङ्गासागर कहलाता है—सदासे वैसी ही बहती हैं, जैसा अक्षरका अनुशासन है । अनुशासनके भङ्गके भयसे दिगन्तरमें बहनेकी इच्छा होनेपर भी नहीं बह सकतीं । इसका तात्पर्य यह है कि भगवती भागीरथी चेतन देवता है, अतएव स्वक्रियामें स्वतन्त्र और समर्थ है, फिर भी—इच्छा रहनेपर भी अन्यत्र न जानेका कारण उक्तानुशासनभङ्गभयके और कुछ नहीं है । तथा पश्चिम दिशामें बहनेवाली नदियाँ सिन्धु, नर्मदा प्रभृति एवं दक्षिण उत्तरमें बहनेवाली जहाँ जो नदियाँ हैं, वे सब अपने-अपने पूर्वनियत देशमें ही बहा करती हैं, स्वेच्छा होनेपर भी उक्त कारणसे दिगन्तरमें नहीं जा सकतीं, यह अक्षरकी सत्तामें अव्यभिचारी लिङ्ग है । इसमें अनुमान इस प्रकार है—विमता गङ्गादिनियतदेशप्रवृत्तिः नियन्तृपूर्विका, नियतप्रवृत्तित्वात् , भृत्यादिवत्' । किञ्च, जो दाता स्वयं क्लेश सहकर स्वोपार्जित हिरण्य, सोना आदिका दान देता है, विद्वान् भी उसकी प्रशंसा करते हैं, यहाँपर विचारना यह है कि जो दिया जाता है, जो देता है और जो ग्रहण करता है, उनका यहाँ ही समागम और विश्लेप प्रत्यक्ष सिद्ध है; देशान्तर और कालान्तर और अवस्थान्तरमें समागम अदृष्ट है, तो भी विद्वान् दाताका दानफलके साथ संबन्ध जानकर दाताकी प्रशंसा करते हैं कि बहुत अच्छा कर्म किया, इनको बहुत सुख होगा, यह प्रशंसा कर्मफलसंयोजयिता और किस कर्मका क्या फल होना चाहिए, इस प्रकारके विवेकी प्रशासिताके विना नहीं हो सकती, कारण कि दानक्रिया तो प्रत्यक्षसे ही विनाशी है, अतः दाताका फलके साथ संयोग करानेवाला कोई है, यह अवश्य माना जाता है । इसमें अनुमान इस प्रकार है—विमतं विशिष्टज्ञानवद्दातृकम् , कर्मफलत्वात्, सेवाफलवत्' ।

शङ्का—यद्यपि दानक्रिया विनश्वर है और फल कालान्तरभावी है, तथापि

दानक्रियाजन्य अपूर्वसे फलकी उपपत्ति हो सकती है, एतदर्थ ईश्वरकी आवश्यकता नहीं है। मीमांसाका ऐसा ही सिद्धान्त है।

समाधान—अपूर्व स्वयम् अचेतन है। यदि चेतनासे अधिष्ठित भी न होगा तो वह विवेकसाध्य फलको कैसे दे सकता है? उक्त अपूर्व ही फल देता है, इसमें कुछ प्रमाण नहीं है।

शङ्का—प्रशासिता में ही क्या प्रमाण है?

समाधान—वह तो आगमके तात्पर्यसे सिद्ध है?

शङ्का—'आम्नायस्य क्रियार्थत्वात्' इत्यादि सूत्रसे आगम कार्यपरक है, यह मीमांसकसिद्धान्तसे निश्चित है, अतः उसका तात्पर्य शासितामें कहां है?

शङ्का—इस विषयमें यह सिद्धान्त हो चुका है कि आगम क्रियापरक ही सर्वत्र नहीं है, किन्तु वस्तुपरक भी है। किञ्च, अपूर्वमें कोई प्रमाण नहीं है। जो आपने यह कहा कि कर्म क्षणिक है, फल कालान्तरभावी है, अतः अपूर्वके बिना कर्मफल ही नहीं हो सकता, अतः फलसिद्धिकी अन्यथा अनुपपत्तिरूप प्रमाणसे सिद्ध अपूर्व अप्रमाण नहीं, सो ठीक नहीं है, कारण कि फलसिद्धि अन्यथा भी हो सकती है। अर्थापत्तिमें ये दोष हैं—अन्यथा उपपत्ति और अन्यथैवोपपत्ति। इस प्रकारके दोषोंसे शून्य अर्थापत्ति प्रमाण मानी जाती है। प्रकृतमें अन्यथैवोपपत्तिरूप दोष विद्यमान है, इसलिए प्रमाण नहीं है। लोकमें जैसे सेवाका फल सेव्य स्वामीसे ही मिलता है, अपूर्वसे नहीं, वैसे ही याग, दान आदि भी क्रिया ही हैं, अतः इनका भी फल सेव्य ईश्वरसे ही मिल सकता है। एतदर्थ अपूर्वकी क्या आवश्यकता है, जो क्रियामें सामर्थ्य दृष्ट है, उसका त्याग कर ही यदि फलप्राप्ति हो सकती है, तो दृष्ट क्रियाधर्मसामर्थ्यका परित्याग न्याययुक्त नहीं है, क्योंकि अधिक कल्पना ही दोष है। अतएव भट्टपादने कहा है—'लभ्यमाने फले दृष्टे नाऽदृष्टपरिकल्पना।' यद्यपि यह वाक्य फलविषयक है, उपायविषयक नहीं है, तथापि दृष्टसे उपपत्ति हो सके तो अदृष्टकल्पना, कल्पनाधिक्यदोषदूषित होनेसे, अयुक्त है, इसमें ही उक्त वचनका तात्पर्य है, न्याय दोनोंमें सम है। दृष्टानुसार ही कल्पना होती है, अतएव दृष्टविरुद्ध कल्पना अयुक्त मानी जाती है।

शङ्का—अपूर्वकी कल्पना नहीं करती है, वह तो क्लृप्त ही है?

समाधान—क्रियाका फल सेव्यसे मिलता है, यह क्रियाका स्वभाव लोकमें

एतस्य वा अक्षरस्य शासने इत्यदो जगत् ।
स्याद् व्यवस्थितमर्यादं सूर्यचन्द्रादिलक्षणम् ॥ ६३ ॥

दृष्ट है । अपूर्वसे उसका फल कहीं भी उपलब्ध नहीं है, कारण कि अपूर्व प्रत्यक्ष नहीं है। अतः सर्वत्र कल्प्य ही है । एवं अपूर्वकल्पना, उसमें फलदानसामर्थ्यकी कल्पना तथा कर्ममें अपूर्वजननसामर्थ्यकी कल्पना इस प्रकार अपूर्वसे फलोत्पत्ति माननेमें तीन तीन कल्पनाएँ करनी पड़ेंगी। सेव्यसे फल माननेमें केवल सेव्य ईश्वरकी ही कल्पनाकी आवश्यकता है । सेव्यमें फलदानकी सामर्थ्य तो लोकमें प्रसिद्ध ही है एवं फलदातृत्व भी प्रसिद्ध ही है । दूसरी बात यह भी है कि केवल उतनेके ही लिए ईश्वरकी कल्पना नहीं करनी है, किन्तु अन्यान्य प्रयोजन भी हैं । 'द्यावापृथिव्यौ विधृते तिष्ठतः' इत्यादि वचनकी व्याख्या करते समय ईश्वरास्तित्वविषयक अनुमान प्रमाण दिखला चुके हैं । उक्त कार्य अपूर्वसे नहीं हो सकते, अतः ईश्वर आवश्यक है । ईश्वरके द्वारा ही दानक्रियाओंके फलोंकी उपपत्ति हो जाती है, फिर अपूर्व माननेकी क्या आवश्यकता है ? ईश्वरपक्षमें धर्मिमात्रकी कल्पना है । धर्म तो सिद्ध ही है । परमतमें धर्मी और धर्म—इन दोनोंकी कल्पना करनी पड़ती है ।

वस्तुतः अर्थ (धर्मी) अनुमानसिद्ध ही है, इस बुद्धिसे हमारे मतमें किसीकी कल्पना नहीं है । परमत उक्त कल्पनासे दुष्ट है । यद्यपि इन्द्र आदि देवता स्वयं जीवननिर्वाहके लिए समर्थ हैं, तथापि पशु, चरु, पुरोडाश आदि द्वारा स्वजीवनार्थ यजमानके अधीन होते हैं, अपनी इच्छासे नहीं । कौन पुरुष ऐसा होगा, जो स्वतन्त्रतासे निर्वाहयोग्य होनेपर भी स्वापेक्ष या अधमकी अपेक्षा करेगा । उनकी कृपणवृत्ति ईश्वरके अनुशासनसे ही होती है एवं पितृगण भी उक्त अनुशासनवश ही दर्वीहोमके आश्रित होते हैं । जो किसीकी प्रकृति तथा विकृति नहीं है, वह दर्वीहोम है ॥

'एतस्य' इत्यादि । इस अक्षरके शासनमें सूर्य, चन्द्र आदि समस्त संसार स्थित होकर नियतमर्याद रहता है । यद्यपि सूर्य और चन्द्रमा देवता हैं, अतएव ईश्वर हैं, अन्यथा कार्य करनेमें भी समर्थ हैं; तथापि अक्षरके अनुशासनसे विपरीत करनेमें भयभीत होकर तदनुकूल ही सदा आचरण करते हैं । यदि अक्षरकी सत्ता न होती, तो इनका विपरीत आचरण भी हो सकता, किन्तु ऐसा होता नहीं, इसलिए अक्षरकी सत्ता अवश्य है ॥ ६३ ॥

विवादगोचरापन्ना यन्तृपूर्वा जगत्स्थितिः ।
व्यवस्थितत्वाल्लोकस्य राजपूर्वा स्थितिर्यथा ॥ ६४ ॥
सूर्यचन्द्रौ द्युभूलोकौ कालो नद्यो यथायथम् ।
नियमेन प्रवर्त्तन्ते सा प्रवृत्तिर्व्यवस्थितिः ॥ ६५ ॥
धने दानेन नष्टेऽपि तत्फलप्रद ईश्वरः ।
यतोऽस्ति तेन दातारं तं प्रशंसन्ति वैदिकाः ॥ ६६ ॥

'विवाद०' इत्यादि । विवादविषय जगत्स्थिति नियन्तृपूर्वक है । नियन्ताके बिना जगत्की स्थिति व्यवस्थित (एकरूपसे) नहीं रह सकती, इसमें दृष्टान्त यह है—राज्यस्थिति जैसे राजासे नियन्त्रित रहती है । राजा जो कानून बनाता है, उसके अनुसार प्रजावर्ग चलता है । विपरीत चलनेवालोंको दण्ड मिलता है, इसलिए यद्यपि प्रजाकी इच्छा विपरीत भी हो, तो भी राजाके अनुसार ही चलना पड़ता है, अन्यथा नहीं । एवं जगत्की व्यवस्था अक्षरके अधीन है, उसके विपरीत नहीं जा सकती । इस अनुमानका आकार भाष्यव्याख्यानमें लिख चुके हैं, पुनरुक्त भयसे यहां फिर उसके आकारका निर्देश नहीं किया गया है ॥ ६४ ॥

'सूर्यचन्द्रौ' इत्यादि । सूर्य, चन्द्रमा, द्युलोक, भूलोक, काल (निमेष मुहूर्तादि) तथा गङ्गादि नदियोंकी आरम्भसे लेकर जैसी यथायथ प्रवृत्ति चली आई है, आजतक वैसी ही बनी है, विपरीत नहीं हुई और आगे भी ऐसी ही व्यवस्थित रहेगी । उनकी यह व्यवस्था नियन्ताके बिना स्थिर नहीं रह सकती, इसलिए अनुमान द्वारा भी उनके नियन्ता अन्तर्यामीका ज्ञान होता है । यद्यपि श्रुतिने स्पष्ट ही कहा है कि ये सब अन्तर्यामीसे नियन्त्रित हैं, तथापि उसका वह निर्देश लौकिक बुद्धिके अनुसार है, तदनुसार ही अनुमान द्वारा यह अर्थ समझाया गया है ॥ ६५ ॥

'धने दानेन' इत्यादि । दुःखार्जित धनको सुपात्रमें विधिपूर्वक देनेवाले दाताओंकी प्रशंसा श्रोत्रियगण करते हैं । यह प्रशंसा सर्वज्ञ ईश्वरके बिना संगत नहीं हो सकती । प्रशंसामें मूल तो पुरुषार्थलाभ ही है, अन्यथा समुद्रमें धन त्याग करनेवालोंकी प्रशंसा होनी चाहिए, पर उससे निन्दा ही होती है । यहां विचारना यह है कि कालान्तरभावी पुरुषार्थप्राप्तिका कारण क्या है ? धन तो उपभोगसे यहीं नष्ट हो जाता है, यह प्रत्यक्षसे ही देखते हैं । एवं विनश्वर होनेसे दाता, प्रतिग्रहीता, दानक्रिया आदि कालान्तरमें भी फललाभकी संभावना

नाऽपूर्वं फलदं तस्मिन्मानाभावात् फलं पुनः ।
ईशादप्युपपन्नत्वान्नैवाऽपूर्वस्य कल्पकम् ॥ ६७ ॥

नहीं है, तो सुपात्र एवं कुपात्रमें धनत्याग करनेसे क्या विशेष है ? विशेषके बिना स्तुति या निन्दा क्यों ? निष्कारण तो विद्वान् प्रशंसा और निन्दा नहीं करेंगे । सदसत्कर्म करनेवालोंको ईश्वर फल अवश्य देते हैं, चाहे जिस देश या योनिमें हों, इसलिए उक्त कार्य वे लोग करते हैं ।

शङ्का—फलदाता नहीं है, इसलिए दान देना ही मूर्खता है । भावी सुखके लिए प्रत्यक्ष सुखोपायका त्याग अनुचित ही है ।

समाधान—अतर्कित सुखदुःख-प्राप्तिसे जन्मान्तरके कर्म जन्मान्तरमें अवश्य-फल देते हैं, यह मानना ही पड़ता है, अन्यथा गर्भस्थ तथा उत्पन्न प्राणीको जो सुख-दुःख होते हैं एवं कोई सकलाङ्ग होता है, कोई विकलाङ्ग होता है, इसमें क्या कारण ? अच्छे लोग जब दुःखी देखे जाते हैं, तो जन्मान्तर कर्मोंका यह फल है, ऐसा सब कहा करते हैं, अतः सबका नियन्ता और शुभाशुभ कर्मके फलोंका दाता ईश्वर है, यह मानना अनिवार्य्य है । और अच्छे लोगोंको यह ज्ञान भी होता है कि 'ममैव जन्मान्तरपातकानाम्' इत्यादि । अतएव शुभाशुभ फलकी प्राप्ति-परिहारके लिए विधिनिषेध शास्त्र है । इसमें 'विमतं दानं विशिष्टविज्ञानवद्दातृकम्, कर्मफलत्वात्, सेवाफलवत्' यह अनुमान भी प्रमाण है । अतएव शास्त्रमें 'दद्यात्', 'यजेत', 'जुहुयात्', 'नानृतं वदेत्', 'मा हिंस्यात् सर्वाभूतानि' इत्यादि प्रसिद्ध है ॥६६॥

'नाऽपूर्वम्' इत्यादि ।

शङ्का—अपूर्वसे ही कर्मोंका फल मिलता है, उसके लिए ईश्वरकी क्या आवश्यकता है ?

समाधान—चेतनसे अनधिष्ठित स्वयं अचेतन अपूर्व फलदानमें समर्थ नहीं है । उसको यह ज्ञान कहाँ कि किसने क्या किया है और क्या फल उचित है ?

शङ्का—जीवरूप चेतनसे अधिष्ठित अपूर्व चेतनानधिष्ठित कैसे है ?

समाधान—अपूर्व ही में प्रमाण नहीं है, इसलिए अधिष्ठान-विचार विफल है ।

शङ्का—अर्थापत्ति अपूर्वमें प्रमाण है, अपूर्वके बिना क्षणविनश्वरदानादि क्रियासे कालान्तरभावी फल नहीं हो सकता, अतः उक्त फलकी अन्यथानुपपत्तिरूप अर्थापत्ति प्रमाण कह चुके हैं ।

सेव्याद्राज्ञः फलप्राप्तिर्दृश्यते न त्वपूर्वतः ।
दानादिक्रियया सेव्यादीशात्तद्वत्फलं भवेत् ॥ ६८ ॥

समाधान—हां, अवश्य कहा है, पर अन्यथापि उपपत्तिरूप दोषसे वह दुष्ट अतएव आभास है, यह भी कह चुके हैं ।

शङ्का—अन्यथापि उपपत्ति कैसे ?

समाधान—लोकमें सेव्यसे सेवाका फल मिलता है, यह प्रसिद्ध है, इसी प्रकार सेव्य ईश्वरसे दानादि क्रियाके फलकी प्राप्तिकी उपपत्ति हो जाती है, उसके लिए दृष्टविरुद्ध अपूर्वकी कल्पना अन्याय्य है । 'विमता दानादिक्रिया विशिष्टज्ञानवता दीयमानफलवती, विशिष्टक्रियात्वात्, सेवाफलवत्' यह अनुमान भी हमारे अर्थमें प्रमाण है ।

शङ्का—आपके अर्थमें यदि आपका अनुमान प्रमाण है, तो ईश्वरसे फल नहीं मिल सकता, इस अर्थमें मेरा 'ईश्वरो न वैदिकक्रियाफलदाता, ईश्वरत्वात्, लौकिकेश्वरवत्, यह अनुमान प्रमाण है ।

समाधान—आपका अनुमान 'नरशिरःकपालं शुचि, प्राण्यङ्गत्वात्, शुक्तिशङ्खवत्' इस अनुमानके समान स्मृतिविरुद्ध है ।

शङ्का—मेरे अनुमानमें स्मृतिविरोध कैसे ?

समाधान—सुनिए—

'यो यो यां यां तनुं भक्तः श्राद्धयाऽर्चितुमिच्छति ।
तस्य तस्याऽचलां भक्तिं तामेव विदधाम्यहम् ॥
स तया श्रद्धया युक्तः तस्याऽऽराधनमीहते ।
लभते च ततः कामान् मयैव विहितान् हि तान् ॥'

तथा—

'यतः प्रवृत्तिर्भूतानां येन सर्वमिदं ततम् ।
स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विन्दति मानवः ॥' इत्यादि ।

शङ्का—सेवाफल स्वामीसे होता है, यह तो दृष्ट है, पर ईश्वर तो दृष्ट नहीं है, उसकी तो अपूर्वके समान कल्पना ही करनी है, ऐसी अवस्थामें क्या विशेष है ?

समाधान—विशेष यह है कि मेरी कल्पना दृष्टानुसार है और आपकी कल्पना उससे विरुद्ध है ।

जैसे सेवाक्रियामें सेव्य द्वारा फलप्रापकत्व दृष्ट है, वैसे ही दान आदि

देवता यागकर्तारं पितरः श्राद्धकारिणम् ।
नाऽऽप्नुयुर्हव्यकव्यार्थं यदि नाऽभूत्प्रशासिता ॥ ६९ ॥

श्रुतिः—यो वा एतदक्षरं गार्ग्यविदित्वाऽस्मिँल्लोके जुहोति यजते तपस्तप्यते बहूनि वर्षसहस्राण्यन्तवदेवास्य तद्भवति । यो वा एतदक्षरं गार्ग्यविदित्वाऽस्माल्लोकात्प्रैति स कृपणोऽथ य एतदक्षरं गार्गि विदित्वाऽस्माल्लोकात्प्रैति स ब्राह्मणः ॥ १० ॥

क्रियामें सेव्य ईश्वर द्वारा फलप्रापकत्व दृष्टानुरूप है। लोकमें अपूर्व द्वारा फलप्रापकत्व कहीं भी दृष्ट नहीं है, फिर भी दानादिक्रियामें उसके द्वारा तत्कल्पना स्पष्ट ही दृष्ट-विरुद्ध है, क्योंकि जब अपूर्व ही अलौकिक है, तब उसके द्वारा फलप्रापकत्व किस क्रियामें दृष्ट हो सकता है ? वस्तुतः जब अपूर्वमें प्रमाण ही नहीं है, तब उसके द्वारा फलकल्पना निराधार है। ईश्वरापेक्षया अपूर्वकल्पनामें कल्पनाधिक्य दोष पूर्वमें कह चुके हैं॥ ६७,६८ ॥

'देवता' इत्यादि। देवगण यज्ञकर्ताओंके और पितृगण श्राद्धकर्ताओंके अधीन न होते, यदि प्रशासिता ईश्वर न होता, क्योंकि वे लोग मनुष्यकी अपेक्षा बहुत उच्च कोटिके हैं, तथा ईश्वर हैं, शक्तिसंपन्न हैं। जो स्वयं अपने निर्वाहमें क्षम है, वह निष्कारण कृपणवृत्ति धारण नहीं कर सकता। देवताओंके देय द्रव्यको हव्य कहते हैं और पितरोंके देय द्रव्यको कव्य कहते हैं।

'देवान् भावयताऽनेन ते देवा भावयन्तु वः। परस्परं भावयन्तः श्रेयः परमवाप्स्यथ॥'

यह गीतामें भगवान्‌का अनुशासन है, इसके अनुसार देवताओंको मनुष्याधीन होना पड़ता है ॥ ६९ ॥

'यो वा एतदक्षरं गार्ग्यविदित्वा' इत्यादि श्रुति।

और यह भी अक्षरकी सत्तामें प्रमाण है कि अक्षरके अज्ञानसे संसार होता है और उसके ज्ञानसे संसारकी निवृत्ति होती है।

शङ्का—क्रियासे ही मुक्ति हो सकती है, फिर उसके लिए अक्षरज्ञानकी क्या आवश्यकता है ?

समाधान—श्रुति स्वयं उत्तर देती है—'यो वा' इत्यादिसे। जो पुरुष इस अक्षरको न जानकर चाहे हजारों वर्षों तक इस लोकमें हवन करे, याग करे, जप करे, पर उसका फल विनाशी ही होता है अर्थात् स्वर्गादि ही हो सकता है, मोक्ष नहीं। 'यथेह कर्मचितो लोकः क्षीयते एवमेवामुत्र पुण्यचितो लोकः

होमदानतपांस्यज्ञैर्बहुकृत्वः कृतान्यपि ।
विनाशिफलदानीति शासनं तत्प्रशासितुः ॥ ७० ॥
अज्ञानमात्रतो बन्धो ज्ञानमात्रेण मुक्तता ।
इत्याश्चर्याणि सर्वाणि कल्पयन्तीश्वरास्तिताम् ॥ ७१ ॥

क्षीयते' इत्यादि श्रुतिसे तथा कार्यलिङ्गक अनुमानसे कर्मसाध्य फल विनाशी ही माना जाता है। उक्त फल नित्यसिद्ध है, अतः कर्मसाध्य नहीं। और जिसके ज्ञानसे कार्पण्यका (दीनताका) नाश होता है और संसारका विच्छेद होता है तथा जिसके विज्ञानके बिना कर्मकृत् पुरुष कृपण होता है, जो कर्म किया उसीका फल भोगता है और जनन-मरण-चक्रारूढ होकर संसारी होता है, वह अक्षर प्रशासिता अवश्य है, यही कहते हैं—'यो वा' इत्यादिसे। हे गार्गि, जो पुरुष इस अक्षरको न जानकर इस लोकसे परलोकको जाता है, वह कृपण—क्रीत दास—के समान है और हे गार्गि, जो इस अक्षरको जानकर मरता है, वह ब्राह्मण है ॥ १० ॥

'होमदान०' इत्यादि ।

क्रियारूप साधनसे मुक्तिलाभ असंभव है, यही इस श्लोकका तात्पर्य है। अज्ञ (वेदान्तानभिज्ञ) अनेक बार अनेकविध तप आदि करते हैं, पर वे सब विनश्वरफलप्रद होते हैं, अमृतफलक नहीं होते ।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—प्रशासिता अक्षरका यही अनुशासन है। उसका अनुशासन अन्यथा नहीं हो सकता ।

शङ्का—जिसके अज्ञानसे अत्युत्तम भी कर्म संसाररूप ही फल दे सकते हैं, अमृत नहीं; उसको हम नहीं मानते ।

समाधान—यदि नहीं मानोगे, तो संसार ही लुप्त हो जायगा। संसारका मूल कारण तो आत्माका अज्ञान ही है, यह अनेक बार कह चुके हैं। हे गार्गि, जिसके ज्ञानसे संपूर्ण कार्पण्यकी निवृत्ति होती है, वह नहीं है, ऐसा कैसे कहा जा सकता है ? ॥ ७० ॥

'अज्ञानमात्रतो' इत्यादि ।

जिसके अज्ञानसे बन्ध और जिसके ज्ञानमात्रसे मुक्ति—ये सब आश्चर्य ईश्वरकी सत्ताकी कल्पना करते हैं ॥ ७१ ॥

विवादशङ्काऽपीशेऽस्मिन्न सम्भाव्येति दर्शयन् ।
प्रशासनं लिङ्गरूपं प्रपञ्चितमनेकशः ॥ ७२ ॥
यदप्रबोधात्कार्पण्यं ब्राह्मण्यं यत्प्रबोधतः ।
तदक्षरं प्रबोद्धव्यं यथोक्तेश्वरवर्त्मना ॥ ७३ ॥

श्रुतिः—तद्वा एतदक्षरं गार्ग्यदृष्टं द्रष्ट्रश्रुतꣳश्रोत्रमतं मन्त्रविज्ञातं विज्ञातृ नान्यदतोऽस्ति द्रष्टृ नान्यदतोऽस्ति श्रोतृ नान्यदतोऽस्ति मन्तृ नान्यदतोऽस्ति विज्ञात्रेतस्मिन्नु खल्वक्षरे गार्ग्याकाश ओतश्च प्रोतश्चेति ॥ ११ ॥

अक्षरस्य प्रशास्तृत्वं स्वमोहाभासकल्पितम् ।
न स्वाभाविकमित्येतद्वक्त्यदृष्टादिवाक्यतः ॥ ७४ ॥

अनेक लिङ्गवाक्योंके उदाहरणका अभिप्राय कहते हैं—'विवाद०' इत्यादिसे ।

इस ईश्वरमें जो अस्तित्व और अनस्तित्वके विवादकी शङ्का है, वह भी असंभाव्य ही है, इसको स्फुट करनेके लिए अनेक लिङ्गोंका प्रपञ्च किया गया है । तात्पर्य यह है—यदि किसी पदार्थकी सत्ताकी सिद्धिके लिए अनेक हेतु दिये जाते हैं, तो उनमें पूर्व पूर्वमें अरुचि (असाधकत्वज्ञान) भी हो जाती है, इसलिए अन्य हेतुओंका उपादान किया जाता है । इसी भावसे अनेक लिङ्गस्थलमें पूर्व पूर्व हेतुओंमें अरुचिप्रदर्शनकी शैली शास्त्रोंमें पायी जाती है । यहांपर भी ऐसा भ्रम हो सकता है, अतः उसकी निवृत्तिके लिए कहते हैं कि यहां अनेक लिङ्गोंका प्रदर्शन विवादशङ्काके असंभवके सूचनके लिए है, अतः पूर्व-पूर्व हेतुओंमें असाधकत्वसंभावना नहीं है ॥ ७२ ॥

'यदप्रबोधा०' इत्यादि । जिसके अज्ञानसे कार्पण्य और प्रबोधसे ब्राह्मण्य (ब्रह्मज्ञता) प्राप्त होता है, वह अक्षर है । उसका शासितृत्व आदि तटस्थ लक्षण द्वारा ज्ञान करना चाहिए । इसे कार्यलिङ्गक कारणानुमान समझना चाहिए । संसार और उसकी निवृत्तिका निदान अक्षरका अज्ञान और ज्ञान ही है ॥ ७३ ॥

'तद्वा एतदक्षरं गार्ग्यदृष्टम्' इत्यादि श्रुति । इसका व्याख्यान वार्तिकसारके व्याख्यानसे ही व्यक्त हो जायगा, अतः पृथक् व्याख्यान नहीं किया है ॥११॥

'अक्षरस्य' इत्यादि ।

शङ्का—जैसे अग्निमें प्रकाशकत्व धर्म स्वाभाविक है वैसे ही ईश्वरमें ईश्वरत्व भी स्वाभाविक है, अतः ईश्वरत्वके निरास द्वारा निरुपाधि ब्रह्म कैसे सिद्ध हो सकता है ?

समाधान—इस सर्वज्ञमें प्रशास्तृत्वादि धर्म स्वमोहसे यानी अक्षरके अज्ञानसे कल्पित हैं, अग्निके प्रकाशकत्वके समान स्वाभाविक नहीं है ।

मागोचरातिवर्त्तित्वाददृष्टं स्यात्तदक्षरम् ।
अभावत्वनिषेधार्थं द्रष्टृक्षरमितीर्यते ॥ ७५ ॥
कूटस्थदृक्त्वं द्रष्टृत्वं न दृश्ये दृष्टिकर्तृता ।
ओतप्रोतगिराऽशेषदृश्यवस्तुनिराकृतेः ॥ ७६ ॥

शङ्का—क्यों ?

समाधान—अदृष्ट द्रष्टा है इत्यादि अर्थ विषयी होनेसे स्वयं किसीकी दृष्टिका विषय नहीं है ।

शङ्का—तो क्या उसकी सत्तामें ही कुछ प्रमाण नहीं है ?

समाधान—स्वयं दृष्टिस्वरूप है तथा अश्रुत श्रोत्रका विषय नहीं है । स्वयं श्रोत्रस्वरूप है । मनोविषय न होनेसे अमत है । स्वयं मतिस्वरूप होनेसे मन्ता है, विज्ञानका विषय नहीं अतएव अविज्ञात है । परन्तु विज्ञानस्वरूप होनेसे स्वयं विज्ञाता है और इस अक्षरसे अन्य कोई द्रष्टा (दर्शनक्रियाकर्ता) नहीं है । यही अक्षर सर्वत्र दर्शनक्रियाकर्ता है तथा श्रोता भी कोई दूसरा नहीं सर्वत्र स्वयं श्रोता है एवं मन्ता तथा विज्ञाता भी दूसरा नहीं है, किन्तु स्वयं सर्वत्र मन्ता तथा विज्ञाता है । अचेतन प्रधान अथवा और कोई द्रष्टा आदि नहीं है । इसी अक्षरमें हे गार्गि, आकाश ओत-प्रोत है । यही साक्षात् अपरोक्ष ब्रह्म है । जो आत्मा सर्वोत्तर है, अशनायादि संसारधर्मोंसे अतीत है, जिसमें आकाश ओत-प्रोत है, वही परा काष्ठा परा गति है, वही परब्रह्म है । पृथिव्यादिसे लेकर आकाशान्त सत्यका सत्य है ॥ ७४ ॥

'मागोचरा०' इत्यादि । मानविषयातिवर्ती है, अतएव अदृष्ट (दर्शनाविषय) कहा जाता है ।

शङ्का—यदि सर्वथा अप्रमेय है, तो उसका असत्त्व ही सिद्ध होगा ?

समाधान—नहीं, असत्त्व नहीं होगा, वह स्वयं द्रष्टृस्वरूप है, अतः अप्रमेयत्व उसमें भूषण है, दूषण नहीं है । जो द्रष्टृस्वरूप न होकर अमेय होता है, उसका असत्त्व माना जाता है—यथा कूर्मरोमादि ।

शङ्का—यदि दृष्टिक्रियाकर्ताको द्रष्टा मानते हो, तो उसमें क्रियाकारकत्वकी प्रसक्ति हो जायगी और दर्शन भी स्वविषयक है या अन्यविषयक ? यदि स्वविषयक है, तो कूटस्थमें दृष्टिमात्रत्व असंगत हो जायगा इत्यादि दूषण कहते हैं ॥ ७५ ॥

'कूटस्थदृक्०' इत्यादि । द्वितीय पक्षमें ओत-प्रोत-कथन तदतिरिक्त समस्त-

उक्तद्रष्ट्रतिरेकेण दृश्यं नाऽस्ति यथा तथा ।
जीवदृक्प्रतिषेधार्थं नाऽन्यदित्याद्युदीरणम् ॥ ७७ ॥
विजातीयसजातीयवस्त्वन्तरनिषेधतः ।
कूटस्थमेकं चैतन्यं सिद्धं वस्त्वक्षरं परम् ॥ ७८ ॥
एतस्मिन्नक्षरे गार्गि स्रजि क्लृप्तफणीन्द्रवत् ।
ओतः प्रोतश्च निःशेष आकाशोऽकारणात्मनि ॥ ७९ ॥
अक्षरं स्वात्मसम्मोहात् कारणत्वं निगच्छति ।
तथा कार्यत्वमप्येतन्निरवद्यं तदेकलम् ॥ ८० ॥
सर्वस्याऽक्षरमात्रत्वात् कृत्स्नज्ञेयसमाप्तितः ।
न ज्ञेयं शिष्यते किञ्चिन्नाऽप्यध्वस्तं तथा तमः ॥ ८१ ॥
इति वार्तिकसारे तृतीयाध्यायेऽष्टमं ब्राह्मणं समाप्तम् ।

वस्तुका निराकरण करता है। यदि अन्य विषय वास्तवमें है ही नहीं, तो अन्यविषयक ज्ञानकी संभावना कैसे ? अतः वह अकारक है। अद्वितीय होनेसे द्रष्टा नहीं हो सकता । क्रियाविरहसे कारकत्व नहीं है और परके अभावसे तद्विषयक दृष्टि नहीं है। 'ण्वुल्तृचौ' इस पाणिनीय सूत्रसे तृच्प्रत्यय कर्तामें ही होता है ॥ ७६ ॥

समाधान—'उक्तद्रष्ट्र०' इत्यादि । उक्त स्वयंप्रकाशरूप अक्षरसे अतिरिक्त दृश्यके न होनेसे जैसे 'नेति नेति' इत्यादि श्रुति संगतार्थक होती है, वैसे ही ओत-प्रोतश्रुति भी अशेष दृश्योंका निराकरण करती है और 'नान्यत्' इत्यादि वाक्य तदतिरिक्त जीव द्रष्टा नहीं है, ऐसा बोधन करता है। ब्रह्मव्यतिरिक्त जडाजड सजातीय विजातीय सम्पूर्ण पदार्थोंके प्रतिषेधसे अखण्डवस्तुभूत श्रुतितात्पर्यगम्य कूटस्थ एक चैतन्य अक्षररूप ब्रह्म सिद्ध होता है ॥ ७७,७८ ॥

'एतस्मिन्न०' इत्यादि । हे गार्गि, इसी अक्षरमें मालामें कल्पित सर्पराजके समान निःशेष आकाशादि पदार्थ ओत-प्रोत हैं । जैसे रज्जुसर्पका रज्जु कार्यकारण नहीं है, वैसे ही अशेष जगत्का यह भी कार्यकारण नहीं है ॥ ७९ ॥

'अक्षरम्' इत्यादि । अक्षर केवल स्वात्मसंमोहसे ही कारणभावको प्राप्त होता है। यह निःशेष जगत् भी वाणीसे ही कार्य कहलाता है, परमार्थतः न कोई कार्य है और न कारण है। अज्ञानवश जैसे रज्जु-सर्पमें कार्यकारणभाव कल्पित है, वैसे ही अक्षरमें भी समझना चाहिए। अतएव उक्त आक्षेपसे रहित अद्वितीय आत्मा सिद्ध हुआ ॥ ८० ॥

निरवद्य ब्रह्म है, इसीको विशद करते हैं—'सर्वस्या०' इत्यादिसे ।

श्रुतिः—सा होवाच ब्राह्मणा भगवन्तस्तदेव बहु मन्येध्वं यदस्मान्नमस्कारेण मुच्येध्वं न वै जातु युष्माकमिमं कश्चिद् ब्रह्मोद्यं जेतेति ततो ह वाचक्नव्युपरराम ॥ १२ ॥

इत्युपनिषदि तृतीयाध्याये अष्टमं ब्राह्मणं समाप्तम् ।

—०—

ऐसा कोई अर्थान्तर नहीं है, जिसका अक्षरमें अन्तर्भाव न हो, क्योंकि जब अक्षरातिरिक्त कुछ है ही नहीं, तब उससे असंगृहीत वस्तुकी क्या संभावना ? समस्त प्रतीयमान द्वैत ब्रह्माभिन्न होनेसे ब्रह्ममें है, अतएव अखण्ड सिद्ध नहीं हुआ, इस आशङ्काका भी अवसर नहीं है, क्योंकि आत्माश्रयदोषसे स्वमें स्वका आधाराधेयभाव नहीं हो सकता ।

शङ्का—भेदाभेदविकल्पसे आत्मा और प्रपञ्चका यदि कार्यकारणभाव नहीं हो सकता हो, तो मत हो, वस्त्वन्तर ही जगत् हो ?

समाधान—ठीक समझानेके लिए विकल्प यह है कि वस्त्वन्तर ज्ञेय नहीं है या है ? प्रथम पक्षमें कार्यका कारणमें अन्तर्भाव हो जानेसे भेदाभेदविकल्प द्वारा भी पूर्वके सदृश वस्त्वन्तराभाव ही सिद्ध होगा । द्वितीय पक्षमें वह स्वयंप्रकाश है अथवा नहीं ? प्रथम कल्पमें अभिप्रेत अक्षरमें ही उसका अन्तर्भाव हो जायगा । द्वितीय पक्षमें प्रमाणका अभाव-स्पष्ट है । जो न किसी प्रमाणसे प्रतीत हो और न स्वयंप्रकाश हो, ऐसे पदार्थकी-सत्तामें प्रमाण नहीं है, अतः ईदृश पदार्थ किसीको मान्य नहीं हो सकता ।

शङ्का—निराचिकीर्षित (निराकरणके लिए इष्ट) अज्ञान ही वस्त्वन्तर क्यों नहीं है ?

समाधान—अध्यस्त अज्ञान भी वस्त्वन्तर नहीं है ।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—ज्ञेय समाप्त हो गया है । अज्ञान भी ज्ञेयपदार्थके ही अन्तर्गत है, अतः उसकी समाप्तिसे अज्ञानकी भी समाप्ति स्वतःसिद्ध है, अन्यथा ज्ञेयकी समाप्ति ही नहीं कह सकते ।

शङ्का—अक्षरसे वर्णविशेषका ही ग्रहण क्यों नहीं करते ?

समाधान—इसका समाधान अक्षराधिकरणभाष्यमें स्पष्ट है—अचेतन वर्णविशेष द्रष्टा या श्रोता नहीं हो सकता इत्यादि ॥ ८१ ॥

'सा होवाच ब्राह्मणा' इत्यादि श्रुति । पूज्य ब्राह्मणोंका सम्बोधन कर गार्गी

बोली—हे माननीय विद्वद्गण, मेरी बात सुनिये, जो मैंने पहले ही अमूल्य वचन कहा था, उसीको बहुत समझिये।

शङ्का—कौन वचन ?

समाधान—श्रीयाज्ञवल्क्यजीको नमस्कार कर उनकी अनुज्ञा पाकर अनुचिताचरणसे मुक्त हो जाओ। इनसे विजय पानेका तो मनोरथ भी नहीं करना चाहिए, फिर कार्यतः इनपर विजय पाना तो दूर रहा।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—आप लोगोंमें कोई भी विद्वान् ऐसा नहीं है, जो श्रीयाज्ञवल्क्यजीका ब्रह्मज्ञानके विषयमें पराजय कर सके। 'मेरे इन दोनों प्रश्नोंका यदि ये उत्तर देंगे, तो इन्हें कोई नहीं जीत सकता' यह पहले ही मैं कह चुकी हूँ। उत्तर सुननेसे इस समय मेरा यही दृढ़ निश्चय हुआ है कि ब्रह्मज्ञानमें इनके बराबर दूसरा कोई नहीं है, यह कहकर वाचक्नवी चुप हो गई।

वार्तिकसारके भाषानुवादमें तृतीयाध्यायका अष्टम ब्राह्मण समाप्त।



नवमं ब्राह्मणम्

नवमब्राह्मणे देवनिर्णयस्तदुपासनम् ।
अष्टधा पञ्चधा चौपनिषदश्चोच्यते क्रमात् ॥ १ ॥
सूर्यचन्द्रादयो देवाः शासितव्या उदीरिताः ।
तेषां विस्तार आनन्त्यं सङ्क्षेपस्त्वेकदेवता ॥ २ ॥
त्रयश्चेत्यादिभिर्लक्ष्या बहुशब्दैरनन्तता ।
सुषुप्तिप्रलयावस्थः कारणात्मैकदेवता ॥ ३ ॥

नवम ब्राह्मण

'नवम०' इत्यादि । 'यत्साक्षात्' इत्यादि श्रुतिवाक्यसे उपक्रम कर सर्वान्तरत्वके निरूपण द्वारा अर्थतः साक्षात्त्व आदिका तीन ब्राह्मणोंमें निर्णय हुआ । इस समय उसका साक्षात् निर्णय करनेके लिए इस ब्राह्मणका आरम्भहै । सूत्रान्तर्यामिब्राह्मणमें 'यः पृथिव्यां तिष्ठन्' इत्यादि श्रुतिवाक्यसे नियम्य सब पदार्थोंका नियन्ता कारणीभूत आत्मा है, यह भी कहा गया है । उसीका यहाँ प्राणशब्दसे अनुवाद कर और उसीका आलम्बन कर नियम्य देवताओंके विस्तार और सङ्कोचके कथन द्वारा आत्मसम्बन्धित्वरूपसे पूर्वमें कथित भी साक्षात्त्वका पुनः निर्णय करनेके लिए यह ब्राह्मण है । नियम्य देवता कितने हैं, इस प्रश्नके उत्तरमें संक्षेप-विस्तारसे प्रागुक्त ब्रह्मका ही पुनः स्पष्टीकरणार्थ यह ब्राह्मण है । कूटस्थ असङ्ग अद्वय आत्मा नियन्ता कैसे है ? चिदाभास (स्वकीय अज्ञान) द्वारा स्वकार्यका कारण और नियन्ता कहा जाता है ॥ १ ॥

'सूर्यचन्द्रा०' इत्यादि । सूर्य, चन्द्र आदि देवता अनुशास्य कहे गये हैं, उनका विस्तार यानी आनन्त्य है अर्थात् प्रातिस्विकरूपसे वे अनन्त हैं । संक्षेपसे कहा जाय, तो एक ही देवता है ॥ २ ॥

'त्रयश्चेत्य०' इत्यादि ।

शङ्का—देवताके आनन्त्यका प्रतिपादन इस ब्राह्मणमें है, यह आपका कहना ठीक नहीं जँचा, कारण कि अनन्तपद इसमें नहीं है ।

समाधान—'त्रयश्च' इत्यादि शब्दका यद्यपि आनन्त्य वाच्य नहीं है, फिर भी लक्ष्य है, और बहुशब्द तो अनन्तका भी वाची समझा जाता है । यदि कोई यह प्रश्न करे कि आकाशमें कितने तारे हैं, तो उसका उत्तर यह भी हो सकता है कि

नानात्वैकत्वरूपाभ्यां तिष्ठति प्राणदेवता ।
नियन्तव्यनियन्तृत्वसम्बन्धस्य प्रसिद्धये ॥ ४ ॥
ब्रह्मेशः सूत्रमण्डं च जीवो लिङ्गं वपुर्बहिः ।
इत्यष्टावस्थतां भर्तृप्रपञ्चस्तात्त्विकीं जगौ ॥ ५ ॥

बहुत हैं। उसका तात्पर्य यही है कि अनन्त हैं, हम लोग उनका परिच्छेद नहीं कर सकते। संक्षेपसे एक ही देवता है, इस उत्तरको कहते हैं—'सुषुप्ति' इत्यादिसे। सुषुप्ति और प्रलयावस्थामें कारणात्मा एक ही देवता रहता है।

शङ्का—सुषुप्ति अवस्थामें 'प्राणं तर्हि वागप्येति' इत्यादि श्रुतिके अनुसार स्वापावस्थापन्न प्राण ही इन्द्रिय आदिका कारण है, अक्षर कैसे कारण है?

समाधान—'स' इत्यादि श्रुतिने प्राण और ब्रह्मको अभिन्न ही कहा है, 'स ब्रह्म त्यदित्याचक्षते' यहाँपर 'स' से प्राणका परामर्श कर उसमें ब्रह्मका स्पष्ट बोधन किया है, अतः उक्त व्याख्यानुसार प्राण और ब्रह्मका ऐक्य स्फुट कहा गया है।

शङ्का—अच्छा प्राण और ब्रह्म दोनों अभिन्न हैं, यह माना, पर किस क्रमसे वह नियन्ता होता है?

समाधान—उक्त रीतिसे साभास (अज्ञानोपाधिक) अक्षर कारण है, यह तो निर्विवाद सिद्ध है। अब नियन्ता इस प्रकार होता है कि प्रथम प्राणदेवता जो साभास अज्ञान है, उसका नियन्त्रण करता है, तदनन्तर प्राणकार्य सूत्रादिसे अवच्छिन्न (तदात्मना स्थित) होकर सूत्रको नियन्त्रित करता है, इस प्रकारसे तत्-तत् कारणरूपसे अवस्थित होकर तत्-तत् कार्यके नियन्त्रण द्वारा सब कार्योंका नियन्ता होता है ॥३॥

'नानात्वैकत्व०' इत्यादि। वही प्राणदेवता नानात्व और एकत्वरूपसे रहता है।

शङ्का—किसलिए?

समाधान—नियन्तव्य-नियन्तृत्वके सम्बन्धकी प्रसिद्धिके लिए प्राणियोंके विविध कर्मोंके अनुसार यह प्राणदेवता जगत्को व्यापकर उक्त दो रूपोंसे रहता है। भर्तृप्रपञ्चके मतसे ब्रह्मकी आठ अवस्थाएँ हैं—पिण्ड, जाति, विराट्, सूत्र, दैव, अव्याकृत, साक्षी और क्षेत्रज्ञ। किसीके मतमें अक्षरकी शक्तिके ये आठ स्वरूप हैं। कोई इनको उसकी एक प्रकारकी अवस्था मानते हैं, परन्तु यह सब असङ्गत है, कारण कि श्रुतिने अक्षरको संसारातीत कहा है।

शङ्का—आपके मतमें इनका कैसा भेद है?

श्रुतिः—अथ हैनं विदग्धः शाकल्यः पप्रच्छ कति देवा याज्ञवल्क्येति स हैतयैव निविदा प्रतिपेदे यावन्तो वैश्वदेवस्य निविद्युच्यन्ते त्रयश्च त्री च शता त्रयश्च त्री च सहस्रेत्योमिति होवाच कत्येव देवा याज्ञवल्क्येति त्रयस्त्रिꣳशदित्योमिति होवाच कत्येव देवा याज्ञवल्क्येति षडित्योमिति होवाच कत्येव देवा याज्ञवल्क्येति त्रय इत्योमिति होवाच कत्येव देवा याज्ञवल्क्येति द्वावित्योमिति होवाच कत्येव देवा याज्ञवल्क्येत्यध्यर्ध इत्योमिति होवाच कत्येव देवा याज्ञवल्क्येत्येक इत्योमिति होवाच कतमे ते त्रयश्च त्री च शता त्रयश्च त्री च सहस्रेति ॥ १ ॥

समाधान—औपाधिक भेद है, स्वतः नहीं। 'अपूर्वमनपरमनन्तरमबाह्यम्', 'अयमात्मा ब्रह्म' इत्यादि श्रुति मदुक्त अर्थमें प्रमाण है, अविद्याकामकर्मसे विशिष्ट (कार्यकरणोपाधि) आत्मा संसारी जीव कहलाता है और नित्यनिरतिशयज्ञानशक्त्युपाधि आत्मा अन्तर्यामी ईश्वर कहा जाता है। वही निरुपाधि केवल (शुद्ध) आत्मा अपने स्वभावसे अक्षर कहा जाता है। इस प्रकार हिरण्यगर्भ (अव्याकृत देवता) जाति, पिण्ड, मनुष्य, तिर्यक्, प्रेत आदि कार्य-कारणोपाधिसे विशिष्ट होकर तत्तन्नामसे युक्त तत्तद्रूपवाला होता है, इत्यादि स्पष्ट है ॥ ४ ॥

'अथ हैनं विदग्धः शाकल्यः' इत्यादि श्रुति। गार्गीके प्रश्नोंका निर्णय होनेके अनन्तर विदग्धने (विदग्ध यह उनका नाम था और शकल उनके पिताका नाम था, अतः वे शाकल्य भी कहे जाते थे) श्रीयाज्ञवल्क्यजीसे पूछा। पूर्वके साथ सङ्गति बतलानेके लिए पूर्वका अनुवाद करना आवश्यक है, अतः आवश्यक अंशका अनुवाद यह है—'यत्साक्षात्' इत्यादिसे प्रस्ताव कर सर्वान्तरत्वके निरूपण द्वारा अर्थतः साक्षित्त्व आदिका पूर्वके तीन ब्राह्मणोंमें निश्चय किया गया है। अन्तर्यामिब्राह्मणमें कहा गया है कि नाम-रूपसे व्याकृत द्वैत प्रपञ्च है, उसमें सूत्रके जो पृथिव्यादिभेद हैं, वे ही नियम्य हैं, उनका नियन्ता भी वही अक्षर है।

शङ्का—व्याकृतविषयमें ही नियन्तृत्व क्यों कहा ? अव्याकृतमें क्यों नहीं।

समाधान—व्याकृत पृथिव्यादिमें नियन्तृत्व सुस्पष्ट है, इसलिए व्यक्त विषयमें ही कहा गया, यह तो पूर्वका अनुवाद है। अब उत्तर ब्राह्मणका तात्पर्य कहते हैं—नियन्तव्य देवता विशेषोंका सङ्कोच प्राणपर्यन्त है और विकास आनन्त्यपर्यन्त है। इनके द्वारा ब्रह्ममें साक्षात्त्व और परोक्षत्व है; यही 'नेति नेति आत्मा' इत्यादि शब्दोंसे समझाया गया है। प्रथम देवतासङ्कोच और विकासके कथनानन्तर वस्तु-

स होवाच महिमान एवैषामेते त्रयस्त्रिꣳशत्त्वेव देवा इति कतमे ते त्रयस्त्रिꣳशदित्यष्टौ वसव एकादश रुद्रा द्वादशादित्यास्त एकत्रिꣳशदिन्द्रश्चैव प्रजापतिश्च त्रयस्त्रिꣳशाविति ॥ २ ॥

कतमे वसव इत्यग्निश्च पृथिवी च वायुश्चान्तरिक्षं चादित्यश्च द्यौश्च चन्द्रमाश्च नक्षत्राणि चैते वसव एतेषु हीदꣳ सर्वꣳ हितमिति तस्माद्वसव इति ॥ ३ ॥

कतमे रुद्रा इति दशेमे पुरुषे प्राणा आत्मैकादशस्ते यदाऽस्माच्छरीरान्मर्त्यादुत्क्रामन्त्यथ रोदयन्ति तद्यद्रोदयन्ति तस्माद्रुद्रा इति ॥ ४ ॥

निर्देशके लिए यह ब्राह्मण है। 'निवेद्यते देवतासंख्या यया सा निविद्' यानी मन्त्ररूप वाणीसे देवताओंकी संख्या जिसके द्वारा कही जाती है, वह मन्त्रपदात्मक वाक्य 'निविद्' कहा जाता है। 'निविद्' उसकी संज्ञा है। उक्त ऋषिनेश्री याज्ञवल्क्यजीसे पूछा कि कितने देवता हैं ? श्रीयाज्ञवल्क्यने वक्ष्यमाण निविद्से ही उक्त संख्याको जाना, जिसे शाकल्यने उनसे पूछा था यानी जितने देवता वैश्वदेवशस्त्रके हैं, उन्हें पूछा था। [अप्रगीतमन्त्रसाध्य स्तुतिका नाम शस्त्र है, जो देवतावाचक मन्त्रपद वैश्वदेवशस्त्रमें कहे जाते हैं, वे ही प्रकृतमें निवित्संज्ञक हैं]। उस निविद्में जितने देवता स्तुत हैं, उतने ही देवता हैं।

शङ्का—कौन वह निविद् है ?

समाधान—उन निविद्-पदोंको कहते हैं—'त्रयश्च त्री च शता च' इत्यादिसे। ३३०६ तीन हजार तीन सौ छः। शाकल्यने कहा ठीक है। इस प्रकारसे इनकी मध्यमा संख्या ज्ञात हुई। फिर उन देवताओंकी सङ्कुचित संख्या पूछते हैं—कितने देवता हैं ? याज्ञवल्क्यने कहा—३३। शाकल्यने कहा—ठीक है। फिर पूछा—इससे भी कम संख्यामें कितने देवता हैं ? याज्ञवल्क्यने कहा—६। शाकल्यने कहा—ठीक है, इससे कम संख्यामें कितने देवता हैं ? याज्ञवल्क्यने कहा—३। शाकल्यने कहा—ठीक है। फिर पूछा—कितने देवता हैं ? याज्ञवल्क्यने कहा—२। शाकल्यने कहा—ठीक है। फिर पूछा—कितने देवता हैं, याज्ञवल्क्यने कहा—अध्यर्द्ध। शाकल्यने कहा—ठीक है। फिर पूछा—कितने देवता हैं ? याज्ञवल्क्यने कहा—एक। शाकल्यने कहा—ठीक है। देवताओंकी संकुचित संख्याको पूछकर फिर संख्येय स्वरूपको पूछते हैं—'कतमे ते'से। उक्तसंख्याक देवता ३३ देवताओंकी महिमा ही हैं, परमार्थतः ३३ ही देवता हैं।

कतम आदित्या इति द्वादश वै मासाः संवत्सरस्यैत आदित्या एते हीदꣳसर्वमाददाना यन्ति ते यदिदꣳसर्वमाददाना यन्ति तस्मादादित्या इति ॥ ५ ॥

कतम इन्द्रः कतमः प्रजापतिरिति स्तनयित्नुरेवेन्द्रो यज्ञः प्रजापतिरिति कतमः स्तनयित्नुरित्यशनिरिति कतमो यज्ञ इति पशव इति ॥ ६ ॥

कतमे षडित्यग्निश्च पृथिवी च वायुश्चान्तरिक्षं चादित्यश्च द्यौश्चैते षडेते हीदꣳ सर्वꣳ षडिति ॥ ७ ॥

शङ्का—कौन ३३ हैं ?

समाधान—आठ वसु, एकादश रुद्र, द्वादश आदित्य ये ३१ हुए, बत्तीसवाँ इन्द्र और तैंतीसवाँ प्रजापति—यों ३३ हो गये ।

शङ्का—वसु कौन है ?

समाधान—अग्नि, पृथिवी, वायु, अन्तरिक्ष, आदित्य, द्यौ, चन्द्रमा और नक्षत्र—ये वसु हैं । इन्हींमें सब स्थित हैं, इसलिए ये वसु हैं ।

शङ्का—कितने रुद्र हैं ?

समाधान—एकादश, दस इस पुरुषमें जो प्राण हैं और ग्यारहवाँ आत्मा है ।

शङ्का—ये रुद्र क्यों कहे जाते हैं ?

समाधान—इस विनश्वर शरीरसे जब ये निकलते हैं तब प्राणियोंको रुलाते हैं, इसलिए रुद्र कहलाते हैं ।

शङ्का—आदित्य कौन हैं ?

समाधान—वर्षके जो ये बारह महीने हैं, वे ही १२ आदित्य हैं ।

शङ्का—किस कारणसे ये आदित्य कहे जाते हैं ?

समाधान—पुनः पुनः गमनागमनसे प्राणियोंकी आयु तथा कर्मफलोंको ग्रहण करते हुए जाते हैं, जिस कारणसे लेकर जाते हैं (आदाय यन्ति) इससे आदित्य कहे जाते हैं ।

शङ्का—कौन इन्द्र है और कौन प्रजापति है ?

समाधान—स्तनयित्नु इन्द्र है और यज्ञ प्रजापति है ।

शङ्का—स्तनयित्नु कौन है ?

समाधान—अशनि—वज्र—यानी वीर्य (बल) जो प्राणियोंका हिंसक है । यह इन्द्रका ही काम है ।

कतमे ते त्रयो देवा इतीम एव त्रयो लोका एषु हीमे सर्वे देवा इति कतमौ तौ द्वौ देवावित्यन्नं चैव प्राणश्चेति कतमोऽध्यर्ध इति योऽयं पवत इति ॥ ८ ॥

तदाहुर्यदयमेक इवैव पवतेऽथ कथमध्यर्ध इति यदस्मिन्निदꣳसर्वमध्यार्ध्नोत्तेनाध्यर्ध इति कतम एको देव इति प्राण इति स ब्रह्म त्यदित्याचक्षते ॥ ९ ॥

शङ्का—यज्ञ कौन है ?

समाधान—पशु । यद्यपि पशु स्वयं यज्ञके रूप नहीं हैं, तथापि वे यज्ञके साधन हैं, अतएव पशु ही यज्ञ हैं ।

शङ्का—कौन छः हैं ?

समाधान—अग्नि, पृथिवी, वायु, अन्तरिक्ष, आदित्य और द्यौ । वसुरूपसे जो आठ पठित हैं, उनमें से चन्द्रमा और नक्षत्रको छोड़कर छः होते हैं ।

शङ्का—कौन तीन देव हैं ?

समाधान—ये तीनों लोक । इन्हींमें सब देवता हैं ।

शङ्का—दो कौन है ?

समाधान—अन्न और प्राण ।

शङ्का—अध्यर्द्ध कौन है ?

समाधान— 'योऽयं पवते' यानी वायु । 'ते' इस शब्दसे उक्त छः देवताओंका परामर्श कर उन्हींमें से दो दोका एकीकरण कर लोक कहा गया है । जैसे—पृथिवी और अग्निका एकीकरण कर एक लोक हुआ, वायु और अन्तरिक्षका एकीकरण कर दूसरा लोक हुआ एवं द्यौ और आदित्यको एक कर तीसरा लोक हुआ । ये ही तीनों देव हैं, इन्हीं तीनों देवोंमें सब देव अन्तर्भूत हो जाते हैं, इसलिए ये ही तीन देव हैं ।

शङ्का—कौन दो देव हैं ?

समाधान—अन्न और प्राण, ये ही दो देव हैं । इन दोनोंमें पूर्वोक्त सम्पूर्ण देवोंका अन्तर्भाव है । अध्यर्द्ध कौन है ? जो पवित्र करनेवाला वायु है, केवल यही एक पवित्र करता है, अतः 'योऽयं पवते' ऐसा कहा है ।

शङ्का—अध्यर्द्ध क्यों ?

तदसन्नेति नेतीति निष्प्रपञ्चत्वमात्मनः ।
कथयिष्यत्यतोऽवस्था भ्रान्त्या ब्रह्मणि कल्पिताः ॥ ६ ॥
अन्तर्यामितया पूर्वमव्याकृततयाऽपि च ।
कथितं कारणं प्राणो वायुः सूत्रमुदीर्यते ॥ ७ ॥
सूत्राकारविकारोऽयं कारणादधिकस्तु सः ।
अस्वतन्त्रतयाऽर्द्धश्च वायोरध्यर्द्धता ततः ॥ ८ ॥

समाधान—जिस कारणसे यह सब (प्रपञ्च) इसी वायुमें ऋद्धिको प्राप्त करता है, इसलिए वायु अध्यर्द्ध कहा जाता है ।

शङ्का—कौन एक देव है ?

समाधान—प्राण । यही प्राण ब्रह्म है ।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—सर्वदेवतात्मक होनेसे सबसे महान् है, इसी कारणसे 'स ब्रह्म त्यदित्याचक्षते' यह कहा है, 'त्यत्' शब्दसे ब्रह्म ही कहा जाता है, यह परोक्षवाची शब्द है। यही देवताओंमें एकत्व और नानात्व है, अनन्त देवोंका निवित्संख्याविशिष्टमें अन्तर्भाव है । उन ३३ तैतिसोंका उतरोत्तरमें और अन्ततः एक प्राणमें अन्तर्भाव होता है । अतः एक प्राणका ही अनन्त-संख्याविस्तार है । इस प्रकार एक, अनन्त और अवान्तरसंख्याविशिष्ट प्राण ही होता है । अधिकारभेदसे ही एक देवका नानारूप गुणकर्मशक्तिसे भेद है ॥१–९॥

'तदसन्नेति' इत्यादि । अत्मामें 'नेति-नेति' इत्यादि वाक्यसे सकल प्रपञ्चका प्रतिषेध कहेंगे, अतः आत्मामें प्रपञ्चावस्था भ्रान्ति द्वारा कल्पित हैं ॥ ६ ॥

'अन्तर्यामि०' इत्यादि । इस श्लोकसे वायु और प्राण शब्दोंमें पुनरुक्तिकी आशङ्काका परिहार करते हैं । पूर्व ब्राह्मणमें प्रकृत जगत्कारण यहाँ प्राणशब्दसे कहा गया है और वायुशब्दसे सूत्र विवक्षित है । भेद केवल इतना ही है कि पूर्व ब्राह्मणमें अन्तर्यामीका प्रयोग किया गया है और इसमें अव्याकृतत्वरूपसे सूत्र कहा गया है । विवक्षाभेदसे एक ही अर्थके लिए दो शब्दोंका प्रयोग है । एक ही रूपसे जहाँ दो शब्दोंसे एक अर्थ कहा जाय, वहाँ पुनरुक्त दोष होता है ॥ ७ ॥

सूत्रमें अध्यर्द्धशब्दका प्रयोग करनेमें निमित्तान्तर कहते हैं—**'सूत्राकार०'** इत्यादिसे ।

ईदृगध्यर्द्धताऽन्येषु द्विसंख्यादिष्वपीक्ष्यते ।
अतोऽधिकसमृद्ध्यैव श्रुतिरध्यर्द्धतां जगौ ॥ ९ ॥

यद्यपि वायु सूत्राकारका विकार ही है, तथापि कारणावस्थाकी अपेक्षा कार्यावस्थाके स्थूल होनेसे वह अधिक है और अन्तर्यामीकी अपेक्षासे हीन है, अतएव अर्ध है। अधिकत्व और हीनत्वरूप दो निमित्तोंके समावेशसे वायु अध्यर्द्ध कहा जाता है ॥८॥

'ईदृग्' इत्यादिसे ।

शङ्का—इस प्रकारका अध्यर्द्ध द्विसंख्या आदिमें भी हो सकता है, फिर विशेषरूपसे एक संख्याके विषयमें ही क्यों कहा गया है ?

समाधान—ठीक है, इसीलिए उक्त निमित्तको छोड़कर श्रुति अन्य निमित्तको कहती है।

शङ्का—कौन अन्य निमित्त है ?

समाधान—वायुके रहनेपर ही चराचर सम्पूर्ण अधिक वृद्धिको प्राप्त होता है, इसलिए वायु अध्यर्ध कहा गया है।

शङ्का—विदग्ध शाकल्यने प्रथम तीन देवताओंके विषयमें पूछा था, अनन्तर दो देवताओंके विषयमें पूछा, द्वित्वसंख्यासे न्यून एकत्व संख्या ही है, अतः तद्विषयक प्रश्न ही उन्हें करना चाहिए, अध्यर्द्धविषयक प्रश्न क्यों किया ?

समाधान—यह ठीक है कि द्वित्वसंख्यासे न्यून एकत्व-संख्या ही है, अन्य संख्या नहीं है, अतः अध्यर्द्धशब्द संख्याविषयमें अयोग्य है, यह समझकर भी उक्त प्रश्नको संख्याविषयक मानकर एक होनेपर भी निमित्तवश वह अध्यर्द्ध कहा जा सकता है। इस अभिप्रायसे श्रीयाज्ञवल्क्यजीने उत्तर दिया—'योऽयं पवते' इत्यादिसे । किस निमित्तसे एक वायु अध्यर्द्ध है, इस अभिप्रायसे पूछा कि कैसे वायु अध्यर्द्ध है ? इसका उत्तर यह दिया गया कि वायुके रहनेपर ही संपूर्ण जगत् ऋद्धिको प्राप्त होता है, इसलिए वायु अध्यर्द्ध है। महर्षिका यह उत्तर उपहासके लिए है।

शङ्का—विदग्ध शाकल्यने संख्याके विषयमें पूछा था, उसका उत्तर उपहासात्मक क्यों हुआ ?

समाधान—शाकल्य इस विषयमें मिथ्याज्ञानी हैं, इसलिए उनके मतको छोड़कर सम्यग्ज्ञानी श्रीयाज्ञवल्क्यजीका मत ही उपास्य है, कारण कि उनका मत श्रुतिसम्मत है। वायुके रहनेपर ही सब जगत् ऋद्धिको प्राप्त होता है, यही श्रुतिसंमत मत

अनन्तेष्वेषु देवेषु यो यो देव उपास्यते ।
तेन तेन स्वरूपेण प्राण एक उपास्यते ॥ १० ॥
इति दर्शयितुं देवभेदानां प्राणरूपता ।
निर्णीता प्राणदेवोऽयं परोक्षं ब्रह्म भण्यते ॥ ११ ॥
स्वरूपमपि सद्ब्रह्म स्वाविद्याव्यवधानतः ।
परोक्षं भाति तत्तस्मादुपास्यं चित्तशुद्धये ॥ १२ ॥

है । यह बतलानेके लिए, आशय यह कि पूर्वोक्त अधिकतत्त्वनिमित्तक ही अध्यर्धशब्दका प्रयोग वायुमें नहीं है, यह श्रौत निष्कर्ष है । शाकल्यका यह अभिप्राय था कि वायु संपूर्णदेवतात्मक होनेसे अधिक है और तदन्य अग्नि आदि देवता वाय्वात्मक हैं, परन्तु कनीयान् होनेसे अर्द्ध हैं, अतः वायुमें दोनों निमित्तोंके होनेसे वायु अध्यर्द्ध है । पर यह याज्ञवल्क्यको अभीष्ट नहीं है, अतः उन्होंने श्रौत निमित्त ही कहा ॥९॥

'अनन्तेष्वेषु' इत्यादि । सब देवविस्तार जगत्का कारण है, यह कहनेका प्रकृतमें तात्पर्य यह है कि देवता अनन्त हैं । उनमें से जिस जिस रूपसे जिस देवताकी उपासना की जाती है, उस उस रूपसे केवल प्राणदेवताकी ही उपासना होती है ।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—जो अन्य पदार्थ हैं, वे सब प्राणमें ही अन्तर्भूत हैं । शेष देवता केवल प्राणकी महिमामात्र हैं, स्वतन्त्र नहीं ॥ १० ॥

'इति दर्शयितुम्' इत्यादि । पूर्वोक्त निष्कर्षको समझानेके लिए देवताविशेषोंमें प्राणरूपता कही गई है । जैसे महिम्नस्तोत्रमें कहा है—'रुचीनां वैचित्र्यादृजुकुटिलनानापथजुषां नृणामेको गम्यस्त्वमसि पयसामर्णव इव' । अतएव गीतामें भी भगवान्ने स्पष्ट ही कहा है—'तेऽपि मामेव कौन्तेय यजन्त्यविधिपूर्वकम्' इत्यादि । परमात्मा सर्वात्मक हैं; उनसे अन्य देवता हैं ही नहीं, अतः किसी भी रूपसे पूजा की जायगी तो वह परमेश्वरकी ही पूजा होगी, 'स ब्रह्म त्यदित्याचक्षते' इसका अर्थ यह है—वही प्राणदेवता परोक्षवाची 'त्यत्' शब्दसे ब्रह्म कहा जाता है ।

शङ्का—ब्रह्म तो अपरोक्ष है; अतः अपरोक्षसे ही अभिधान क्यों नहीं हुआ ?

समाधान—'परोक्षप्रिया हि देवाः' इस न्यायके अनुसार उक्तशब्दप्रयोग ही समुचित है ॥ ११ ॥

'स्वरूपमपि' इत्यादि ।

भूकामरूपव्योमानि तमोरूपजलान्यथो।
रेत इत्यष्टधा भिन्नं ब्रह्मोपास्यमुदीर्यते ॥ १३ ॥

श्रुतिः—पृथिव्येव यस्यायतनमग्निर्लोको मनोज्योतिर्यो वै तं पुरुषं विद्यात्सर्वस्यात्मनः परायणꣲ स वै वेदिता स्याद्याज्ञवल्क्य वेद वा अहं तं पुरुषꣲ सर्वस्यात्मनः परायणं यमात्थ य एवायꣲ शारीरः पुरुषः स एष वदैव शाकल्य तस्य का देवतेत्यमृतमिति होवाच ॥ १० ॥

शङ्का—'यत्साक्षादपरोक्षाद् ब्रह्म' इत्यादि श्रुतियोंसे ब्रह्म जब स्वापरोक्षानुभवस्वरूप है, परोक्ष है ही नहीं, तब वह परोक्ष कैसे होगा ?

समाधान—अविद्याके व्यवधानसे वह परोक्ष हो गया है, अतः परोक्ष ब्रह्मकी उपासना करनी चाहिए।

शङ्का—किसलिए ?

समाधान—चित्तशुद्धिके लिए। भाव यह है कि यद्यपि ब्रह्म अपरोक्ष है, तथापि अविद्यावृत होनेसे अपरोक्षरूपसे उसका भान नहीं होता, अतः उक्त भानके लिए श्रवण, मनन आदिका शास्त्रोंमें विधान है।

शङ्का—श्रवण आदिसे कब ज्ञान होगा ?

समाधान—जब चित्त शुद्ध होगा। चित्तके शुद्ध होनेपर ही उक्तोपायसे तत्त्वज्ञानकी उत्पत्ति, तदनन्तर अविद्याकी निवृत्ति, तदनन्तर स्वरूपसाक्षात्कार, तदनन्तर परम पुरुषार्थका लाभ और कृतकृत्यता होती है ॥ १२ ॥

'**भूकामरूप०**' इत्यादि। भूः यानी पृथिवी, काम, रूप यानी शुक्ल आदि, आकाश, तम यानी अन्धकार, रूप यानी प्रकाशक, जल और रेत इस प्रकार आठ प्रकारसे भिन्न ब्रह्म उपास्य कहा जाता है। इस विषयमें विशेष आगे चल कर कहेंगे ॥१३॥

'**पृथिव्येव**' इत्यादि श्रुति। जिस देवताका पृथिवी ही शरीर है, अग्निलोक (लोकयति अनेन इति लोकः) नेत्र है, मन ज्योति है, क्योंकि मनो द्वारा ही जीव सङ्कल्प, विकल्प आदि करता है, पृथिवी आदिका अभिमानी शरीरेन्द्रियवान् देव है, जो इस प्रकारके पुरुषको जानता है, वह सबके आत्माओंको जानेगा।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—वही सब कार्यकरणसङ्घात आध्यात्मिक आत्माका परम अयन आश्रय है। वही वस्तुतः आत्मज्ञानी है, जो इस परायणको जानता है। मातृज-

क्षितिदेहोऽग्निनयनो मनःसङ्कल्पसाधनः ।
देवस्तिष्ठति देहेषु त्वगसृङ्मांसरूपधृक् ॥ १४ ॥

त्वक्, माँस और रुधिर रूपसे जो क्षेत्रस्थानीय है और बीजस्थानीय पितृज जो अस्थि, मज्जा और शुक्ररूप है, इन दोनोंका परम अयन है । इसीका ज्ञाता सर्वात्मज्ञाता है, इसीके विज्ञानसे पण्डित होता है । श्रीयाज्ञवल्क्यजीने उत्तर दिया कि हम उस परायणको जानते हैं, जिसको तुम कहते हो । यदि आप जानते हैं, तो उस पुरुषको कहिये—वह कैसा है ? सुनो, जैसा वह है, जो वह शारीर पार्थिवांश शरीरमें स्थित मातृज कोशत्रयरूप है । यही वह देव है, हे शाकल्य, आपने जिसे पूछा है । किन्तु इसमें कुछ विशेषणान्तर कहना है, उसे हे शाकल्य, कहो ।

शङ्का—शाकल्य तो प्रष्टा है, याज्ञवल्क्य वक्ता हैं, ऐसी परिस्थितिमें श्रीयाज्ञवल्क्यजीने क्यों पूछा ?

समाधान—ठीक है, श्रुतिमें 'वदैव' आया है, परन्तु आचार्य श्रीभाष्यकारने उसका 'पृच्छैव' अर्थ किया है, अर्थात् जो विशेषणान्तर है, उसके लिए अवश्य पूछो, इस तात्पर्यसे श्रीयाज्ञवल्क्यका पूछना अनुचित नहीं है, पर श्रीयाज्ञवल्यजीके उक्त व्यवहारसे शाकल्यको क्रोध हुआ। जैसे अङ्कुशसे पीडित गज क्रुद्ध होता है, वैसे ही क्रुद्ध होकर शाकल्य बोले—उस शारीरका देवता कौन है ? जिससे उसकी उत्पत्ति होती है, याज्ञवल्क्यजीने कहा—अमृत है ।

शङ्का—अमृत कहनेका तात्पर्य्य क्या है ?

समाधान—भुक्त अन्नका रस जो मातृज लोहितकी निष्पत्तिका कारण है, उस अन्नरससे रुधिर होता है, जो स्त्रियोंमें रहता है, वही लोहितमय शरीर बीजका आश्रय है ॥ १० ॥

'क्षिति०' इत्यादि । क्षिति पृथिवी जिसकी देह है, अग्नि जिसका नेत्र है, मन ही जिसके सङ्कल्पादिका साधन है एवं भूतपृथिवीका अभिमानी जो देवता है, उसको जो जानता है, वही पण्डित है । तुम उसको न जानकर क्यों पण्डितमानी होते हो ? श्रीयाज्ञवल्क्यजीने उत्तर दिया—यदि इतने ज्ञानसे ही कोई पण्डित होता है, तो हे शाकल्य, उसको मैं जानता हूँ । शाकल्यजीने पूछा अच्छा, तो उसका देवता कौन है ?

समाधान—अमृत ।

पितृजन्यास्थिमज्जादेराश्रयोऽस्य तु कारणम् ।
मातृभुक्तान्नजं वीर्यं प्रथमोपास्तिरीदृशी ॥ १५ ॥

काम एव यस्यायतनꣳ हृदयं लोको मनोज्योतिर्यो वै तं पुरुषं विद्यात् सर्वस्यात्मनः परायणꣳ स वै वेदिता स्याद्याज्ञवल्क्य वेद वा अहं तं पुरुषꣳ सर्वस्यात्मनः परायणं यमात्थ य एवायं काममयः पुरुषः स एष वदैव शाकल्य तस्य का देवतेति स्त्रिय इति होवाच ॥ ११ ॥

कामदेहो बुद्धिनेत्रो मनोज्योतिः सुखाश्रयः ।
रतीच्छात्मा स्त्रिया दीप्यो द्वितीयोपास्तिरीदृशी ॥ १६ ॥
शुक्लादीन्यत्र रूपाणि भास्वराण्युत्तरत्र तु ।
देवो वर्णाश्रयः सूर्यस्तद्धेतौ दृशि सत्यगीः ॥ १७ ॥

शङ्का—देवताका प्रश्न हुआ और उत्तर है—अमृत, यह तो प्रश्नका उत्तर होता नहीं ?

समाधान—जिससे जिसको सिद्धि मिलती है, वही उसका देवता है। अन्नरससे ही उक्त देवताकी निष्पत्ति होती है, अतः उसका वही देवता है।

शङ्का—तो श्रीयाज्ञवल्क्यजीने अन्नरस न कहकर अमृत क्यों कहा ?

समाधान—स्त्रीसे उपभुक्त अन्नका जो रस होता है, वही मातृज रुधिरका हेतु है, वही अमृत कहा गया है। रससे शोणित होता है—बीजाश्रित शोणितसे शरीरी जीव जन्म लेता है। किसीका मत यह है कि चन्द्रमामें स्थित जो अमृत है अर्थात् जो जल है, उसका भी अमृत नाम है—मेघसे उसकी वृष्टि होती है। उसीसे पृथिवी और शरीरकी दृढ़ता होती है ॥ १४ ॥

'पितृजन्या०' इत्यादि। पितृजन्य अस्थि, मज्जा आदिका आश्रय और शरीरका कारण मातृभुक्त अन्नसे जायमान वीर्य है। प्रथम इसी प्रकारसे उपासना होती है। अन्नमय कोश यही है॥ १५ ॥

'काम एव यस्यायतनम्' इत्यादि श्रुति। इसका अर्थ स्पष्ट है तथा सारके व्याख्यानसे भी गतार्थ है ॥११॥

'कामदेहो' इत्यादि। हृदयसे बुद्धि विवक्षित है, वही नेत्र हैं यानी प्रकाशक है, क्योंकि बुद्धिसे ही सब जीव देखते हैं। यह काममय जीव कामभावनासे युक्त होता है। कामकी देवता स्त्रियाँ है, क्योंकि स्त्रियोंसे ही काम होता है ॥ १६ ॥

'शुक्ला०' इत्यादि। 'रूपाण्येव' इत्यादि श्रुतिमें रूपशब्दसे शुक्ल, कृष्ण आदि

अधिदैवाध्यात्मभागौ शेषेषूपासनेष्वपि ।
व्याख्यातव्यौ यथायोगमित्युक्तोपास्तिरष्टधा ॥ १८ ॥

श्रुतिः—रूपाण्येव यस्यायतनं चक्षुर्लोको मनोज्योतिर्यो वै तं पुरुषं विद्यात्सर्वस्यात्मनः परायण॰ स वै वेदिता स्याद्याज्ञवल्क्य वेद वा अहं तं पुरुष॰ सर्वस्यात्मनः परायणं यमात्थ य एवासावादित्ये पुरुषः स एष वदैव शाकल्य तस्य का देवतेति सत्यमिति होवाच ॥ १२ ॥

आकाश एव यस्यायतन॰ श्रोत्रं लोको मनोज्योतिर्यो वै तं पुरुषं विद्यात्सर्वस्यात्मनः परायण॰ स वै वेदिता स्याद्याज्ञवल्क्य वेद वा अहं तं पुरुष॰ सर्वस्यात्मनः परायणं यमात्थ य एवाय॰ श्रौत्रः प्रातिश्रुत्कः पुरुषः स एष वदैव शाकल्य तस्य का देवतेति दिश इति होवाच ॥ १३ ॥

रूप विवक्षित हैं। पन्द्रहवीं श्रुतिमें रूपशब्द प्रकाशकपरक है, अन्यथा पुनरुक्ति-दोष हो जायगा। उक्त रूपोंका आयतन सूर्य है, क्योंकि सूर्यसे ही सब रूपोंका प्रकाश होता है।

शङ्का—जिसको चक्षुसे दर्शन होता है, मनसे संकल्प होता है, वह आदित्य-मण्डलमें कैसे ?

समाधान—सब रूपोंका प्रकाश आदित्यसे ही होता है, अतः समष्टि-भावसे सूर्यका निर्देश है। सावित्र पुरुष ही रूपायतन है, उसका सत्य कारण है—चक्षु।

शङ्का—आदित्यका कारण चक्षु कैसे है ?

समाधान—'चक्षोः सूर्यो अजायत' यह श्रुति ही आदित्यका कारण चक्षु है, यह स्पष्ट कहती है ॥ १७ ॥

'अधिदैवा०' इत्यादि। शेष वक्ष्यमाण उपासनाओंमें भी अधिदेव और अध्यात्म-भाग उक्त व्याख्यानसे ही व्याख्यात है। विशेष व्याख्येय नहीं है, अतः उपासना आठ प्रकारकी हुई। अग्रिम कई ब्राह्मणोंमें वार्तिकसार नहीं है, क्योंकि उनमें विशेष कुछ वक्तव्य नहीं है, इसलिए उक्त व्याख्यानप्रकारका अतिदेश कर दिया गया है। ऐसे स्थलोंमें ब्राह्मणोंकी केवल संस्कृतमें व्याख्या है, वार्तिक नहीं है; फिर भी जिज्ञासुओंके लिए भाषाव्याख्यानकी आवश्यकता समझ कर संक्षेपसे व्याख्या कर देते हैं ॥ १८ ॥

'आकाश०' इत्यादि श्रुति। जिसका आकाश आयतन है, श्रोत्र लोक है, मन

तम एव यस्यायतन॰ हृदयं लोको मनोज्योतिर्यो वै तं पुरुषं विद्यात्सर्वस्यात्मनः परायण॰ स वै वेदिता स्याद्याज्ञवल्क्य वेद वा अहं तं पुरुष॰ सर्वस्यात्मनः परायणं यमात्थ य एवायं छायामयः पुरुषः स एष वदैव शाकल्य तस्य का देवतेति मृत्युरिति होवाच ॥ १४ ॥

रूपाण्येव यस्यायतनं चक्षुर्लोको मनोज्योतिर्यो वै तं पुरुषं विद्यात्सर्वस्यात्मनः परायण॰ स वै वेदिता स्याद्याज्ञवल्क्य वेद वा अहं तं पुरुष॰ सर्वस्यात्मनः परायणं यमात्थ य एवायमादर्शे पुरुषः स एष वदैव शाकल्य तस्य का देवतेत्यसुरिति होवाच ॥ १५ ॥

आप एव यस्यायतन॰ हृदयं लोको मनोज्योतिर्यो वै तं पुरुषं विद्यात्सर्वस्यात्मनः परायण॰ स वै वेदिता स्याद्याज्ञवल्क्य वेद वा अहं तं पुरुष॰ सर्वस्यात्मनः परायणं यमात्थ य एवायमप्सु पुरुषः स एष वदैव शाकल्य तस्य का देवतेति वरुण इति होवाच ॥ १६ ॥

ज्योति है इत्यादि पूर्ववत् समझना चाहिए। सुननेके समय जो श्रोत्रमें रहता है, वही प्रातिश्रुत्क पुरुष है। उसका देवता दिशा है ॥१३॥

'तम एव' इत्यादि श्रुति। तम यानी रात्रिका अन्धकार, अध्यात्म—छायामय पुरुष—यानी अज्ञानमय पुरुष, उसका देवता मृत्यु है, क्योंकि 'मृत्युनैवेदमावृतम्' इत्यादि श्रुतिसे मृत्यु ही अज्ञानमय पुरुषकी उत्पत्तिका कारण है ॥१४॥

'रूपाण्येव' इत्यादि श्रुति। पूर्वमें साधारण रूप कहा गया है, इसमें कारण कह चुके हैं। यहाँपर रूपशब्दसे प्रकाशकविशिष्ट रूपका ग्रहण है। रूपायतनवाले देवका विशेषायतन—प्रतिबिम्बाधार—आदर्श आदि हैं। उसका देवता असु है, क्योंकि प्रतिबिम्बकी उत्पत्ति प्राणसे होती है।

शङ्का—प्राण प्रतिबिम्बका कारण कैसे है ?

समाधान—प्राणवान् पुरुषके द्वारा निघर्षण आदिसे मालिन्यके निवृत्त होनेपर ही दर्पणमें प्रतिबिम्ब पड़ता है, अन्यथा नहीं, यह प्रसिद्ध ही है ॥१५॥

'आप एव' इत्यादि श्रुति। जल ही जिसका शरीर है। यहाँ जलसे वापी, कूप, तड़ाग आदिमें रहनेवाला जलमात्र विवक्षित है। देवता वरुण है।

शङ्का—वापी, कूप, तड़ाग आदि विशेषायतनवाले जलका वरुण देवता कैसे है ? क्योंकि यहाँ देवताशब्दसे कारण लिया जाता है, उक्त जलोंका कारण वरुण नहीं है।

रेत एव यस्यायतनꣳ हृदयं लोको मनोज्योतिर्यो वै तं पुरुषं विद्यात्सर्वस्यात्मनः परायणꣳ स वै वेदिता स्याद्याज्ञवल्क्य वेद वा अहं तं पुरुषꣳ सर्वस्यात्मनः परायणं यमात्थ य एवायं पुत्रमयः पुरुषः स एष वदैव शाकल्य तस्य का देवतेति प्रजापतिरिति होवाच ॥ १७ ॥

शाकल्येति होवाच याज्ञवल्क्यस्त्वाꣳ स्विदिमे ब्राह्मणा अङ्गारावक्षयणमक्रता ३ इति ॥ १८ ॥

समाधान—ठीक है, यहाँ वरुणशब्दसे किरणों द्वारा भूमिमें गिरनेवाला जल विवक्षित है। वही वापी, कूप आदि जलका कारण है, अतः आयतनके प्रति वरुण कारण है, यह ठीक ही है ॥१६॥

'रेत एव' इत्यादि श्रुति। रेत ही जिसका आयतन है, वही पुत्रमय होकर विशेषायतन है। पुत्रमयसे अस्थि, मज्जा, शुक्र—इनका ग्रहण है। ये भी पितासे ही उत्पन्न होते हैं। उसका देवता प्रजापति है। प्रजापतिका तात्पर्य पितामें है, क्योंकि पितासे ही पुत्रकी उत्पत्ति होती है ॥१७॥

'शाकल्येति होवाच' इत्यादि श्रुति। सम्पूर्ण ग्रन्थका तात्पर्य यह है कि लोक—सामान्याकार पुरुष—विशेषावच्छिन्नरूपसे देव है, वह उक्त प्रकारसे अपना तीन-तीन प्रकारका विभाग कर स्थित है। जो एक-एक देवता कहा है, वह सूत्रात्मा प्राण है। पूर्वोक्त सब उसीके भेद हैं। यह भेद उपासनाके लिए कहा गया है। उत्तर ग्रन्थका तात्पर्य प्रविभक्त समस्त जगत्‌का आत्मामें उपसंहार करनेमें है। दिग्ज्ञानको छोड़कर जितना ज्ञात था सब पूछ चुके, कुछ बाकी न छोड़ा। सबका उत्तर ठीक-ठीक श्रीयाज्ञवक्यजीने दिया। अनन्तर शाकल्य चुप हो गये। तदनन्तर श्रीयाज्ञवल्क्य ग्रहगृहीत (क्रोधवश) बोले—हे शाकल्य, इन ब्राह्मणोंने, जो सभामें उपस्थित हैं, तुमको अङ्गारावक्षयण कर दिया है। 'अङ्गारा अवक्षीयन्ते यस्मिन् सन्दंशादौ तत्' यानी सँड़सीसे पकड़कर जैसे अङ्गार नष्ट किया जाता है, वैसे ही तुमको बना दिया है, क्योंकि 'अतिनिर्मथनादग्निश्चन्दनादपि जायते' यानी चन्दन शीतस्वभाव है, पर अत्यन्त रगड़नेपर उससे भी आग निकलती है। एवं अतिशान्तस्वभाव श्रीयाज्ञवल्क्यजी हैं, किन्तु दुराग्रहपूर्वक विवादसे उत्पन्न अग्नि शाकल्यको भस्म कर देगी। तुम बालकके समान यह नहीं समझ रहे हो कि हम अग्निमें कूद रहे हैं, ये ब्राह्मण भी

पञ्चघोपासनं प्रष्टुं क्षोभयामास वाक्यतः ।
त्वामङ्गारावक्षयणं संदंशं चक्रुरित्यतः ॥ १९ ॥

श्रुतिः—याज्ञवल्क्येति होवाच शाकल्यो यदिदं कुरुपञ्चालानां ब्राह्मणानत्यवादीः किं ब्रह्म विद्वानिति दिशो वेद सदेवाः सप्रतिष्ठा इति यद्दिशो वेत्थ संदेवाः सप्रतिष्ठाः ॥ १९ ॥

श्रुतिः—किंदेवतोऽस्यां प्राच्यां दिश्यसीत्यादित्यदेवत इति स आदित्यः कस्मिन् प्रतिष्ठित इति चक्षुषीति कस्मिन्नु चक्षुः प्रतिष्ठितमिति रूपेष्विति

तुमको मना नहीं कर रहे हैं, इससे जान पड़ता है कि इन लोगोंकी भी सम्मति इस कार्यमें है । किन्तु मैं करुणासे कहता हूँ कि तुम आत्मनाशकी चेष्टा कर रहे हो ॥१८॥

'पञ्चघोपासनम्' इत्यादि श्लोकका अर्थ 'शाकल्येति' इत्यादि श्रुत्यर्थके व्याख्यानसे ही व्याख्यात हो चुका ॥ १९ ॥

'याज्ञवल्क्येति' इत्यादि श्रुति । दैवदुर्विपाकसे मुनिका अभिप्राय न समझकर शाकल्यने फिर प्रश्न करनेके लिए मुनिका संबोधन किया—हे याज्ञवल्क्य इत्यादि ! शाकल्यका अभिप्राय यह था कि हमको शापादि द्वारा ये मारना चाहते हैं, इससे पहले ही हम इन ब्राह्मणों द्वारा इनको मरवा देंगे ।

शङ्का—क्या शाकल्यको ब्रह्महत्याका भय नहीं था ?

समाधान—'जिघांसन्तं जिघांसीत न तत्र ब्रह्महा भवेत्' इस वचनसे मारनेवालेको मारनेसे ब्रह्महत्या आदि दोष नहीं होते, ऐसी धर्मशास्त्रकी आज्ञा है । इससे निर्भय होकर क्रोधके साथ शाकल्य बोले—कुरु तथा पाञ्चाल देशके ब्राह्मण विद्वानोंका तुम अधिक्षेप कर रहे हो अर्थात् ये लोग डरकर भी स्वयं कुछ नहीं कह रहे हैं, किन्तु तुम्हें खड़ा कर दिया है। पर यह अधिक्षेप उचित नहीं है। मैं तुमसे यह पूछता हूँ कि क्या तुम अपनेको ब्रह्मवित् मानकर इनका अधिक्षेप कर रहे हो या अज्ञ होकर ? यदि अज्ञ होकर कर रहे हो, तो ब्रह्मज्ञानीकी पणभूत गौओंको नहीं ले जा सकते हो । यदि अपनेको ब्रह्मज्ञानी मानते हो, तो यह कहो कि कौन विद्या फलवती है ? याज्ञवल्क्यजीने कहा दिग्विज्ञान हमें है, तत्रापि केवल दिङ्मात्रका ज्ञान ही दिग्-विज्ञान नहीं, किन्तु देवताओंकी स्थितिके साथ भी दिग्विज्ञान हमें है । शाकल्य बोले यदि तुम सदेव और सप्रतिष्ठ दिशाओंको जानते हो, यदि इस विषयका तुम्हें प्रत्यक्ष है, तो बोलो तुम किस देवतासे विशिष्ट होकर पूर्वदिशामें हो।

चक्षुषा हि रूपाणि पश्यति कस्मिन्नु रूपाणि प्रतिष्ठितानीति हृदय इति होवाच हृदयेन हि रूपाणि जानाति हृदये ह्येव रूपाणि प्रतिष्ठितानि भवन्तीत्येवमेवैतद्याज्ञवल्क्य ॥ २० ॥

शङ्का—पूर्वदिशामें कौन देवता है? ऐसा प्रश्न होना चाहिए था, क्योंकि याज्ञवल्क्यजीने यह कहा है कि हमें केवल दिशाओंका ही ज्ञान नहीं है, किन्तु देवता-विशिष्ट दिशाओंका ज्ञान है। 'का देवता अस्य तव दिग्भूतस्येति किंदेवत' इससे तो किंदेवताक दिक्स्वरूप तुम पूर्वदिशामें हो, ऐसा प्रश्न सूचित होता है, जो प्रकरणानुरूप नहीं है। क्योंकि उक्त प्रश्नसे देवता दिशामें विशेषणतया नहीं प्रतीत होता, किन्तु मुनिमें विशेषणतया प्रतीत होता है?

समाधान—हां, ठीक है। दिशाओंमें पञ्चधाविभक्त अपने हृदयको आत्मा मानकर यानी पाँच दिशाओंका आत्मा मदीय हृदय है, यह मानकर हम ही दिगात्मा है, यह निश्चय कर श्रीयाज्ञवल्क्यजी बोले थे कि देवसे प्रतिष्ठित दिशाओंको हम जानते हैं, ऐसी ही याज्ञवल्क्यकी प्रतिज्ञा थी, तदनुसार ही शाकल्यका प्रश्न है कि 'किंदेवतस्त्वमस्यां दिश्यसि' अर्थात् किस देवतासे तुम पूर्वदिग्रूप सम्पन्न हुए हो, अतः शाकल्यका प्रश्न उचित है। याज्ञवल्क्यजीने उत्तर दिया कि 'आदित्यदेवत इति'। पूर्वदिशामें मेरी देवता आदित्य है। वेदमें यह लिखा है कि 'यां यां देवतामुपास्ते इहैव तद्भूतः तां तां प्रतिपद्यते' अर्थात् जिस जिस देवताकी जो उपासना करता है, वह उपासक इसी लोकमें तत्तद्देवतास्वरूप होकर उस-उस देवताको स्वस्वरूप जानता है। ऐसा ही आगे भी कहेंगे, देव होकर देवको प्राप्त करता है इत्यादि।

शङ्का—वह आदित्य किसमें प्रतिष्ठित है?

समाधान—चक्षुमें। प्रश्न—क्यों? उत्तर—कार्य कारणमें ही प्रतिष्ठित होता है। सूर्यका कारण 'चक्षोः सूर्योऽजायत' इस श्रुतिके अनुसार चक्षु ही है।

शङ्का—किसमें चक्षु प्रतिष्ठित हैं?

समाधान—रूपमें।

शङ्का—चक्षुका कारण तो रूप नहीं है, फिर रूपमें चक्षु कैसे प्रतिष्ठित है?

समाधान—रूपग्रहणके लिए रूपात्मक चक्षु रूपोंके द्वारा प्रयुक्त होता है, रूपोंने अपने ग्रहणके लिए चक्षुका आरम्भ किया है। इसलिए चक्षु रूपप्रयुक्त

साक्षात्करणपर्यन्तं किमुपासनमस्ति ते।
इति पप्रच्छ स क्षुब्धो दिगुपास्ति परो जगौ ॥ २० ॥
ध्येयरूपत्वाभिमानः साक्षात्कार उपास्तिषु।
किंदेवोऽसीत्यतः प्रश्न आदित्योऽस्मीति चोत्तरम् ॥ २१ ॥
स आदित्यो नेत्ररूपद्वारा बुद्धौ प्रतिष्ठितः।
ऊर्ध्वान्तास्वन्यदिक्ष्वेवं सर्वं बुद्धौ प्रतिष्ठितम् ॥ २२ ॥

होनेसे रूपमें प्रतिष्ठित है। अतः आदित्यके साथ चक्षु पूर्व-दिग्के साथ और उस दिशामें स्थित पदार्थोंके साथ रूपमें प्रतिष्ठित है, जिस गुणसे जो इन्द्रिय उत्पन्न है, वह उस गुणकी ग्राहक है।

शङ्का—रूप किसमें प्रतिष्ठित है?

समाधान—हृदयमें। हृदयारब्ध रूप है। हृदय रूपाकारसे परिणत होता है। अतएव सब प्राणी हृदयसे रूपको देखते हैं। हृदयशब्दसे बुद्धि और मन दोनोंका ग्रहण है। हृदयकी दो वृत्तियां होती है, एक अध्यवसायात्मक, जिसको बुद्धि कहते हैं और दूसरी सङ्कल्पाद्यात्मक, जिसको मन कहते हैं। व्यावृत्त-व्यवहारके लिए बुद्धि और मन आदि शब्द हैं और संमिलित-व्यवहारके लिए अन्तःकरण और हृदय आदि शब्द हैं, अतः हृदयमें ही रूप प्रतिष्ठित है। हृदयसे ही वासनात्मक रूपका स्मरण होता है, इसलिए हृदयमें रूप प्रतिष्ठित है, यह कहना उचित है। शाकल्यने कहा ऐसा ही यह है—याज्ञवल्क्य ॥ १९,२० ॥

'साक्षात्करणपर्यन्तम्' इत्यादि दो श्लोकोंका व्याख्यान श्रुतिके व्याख्यानसे ही गतार्थ है। अतः पृथक् व्याख्यान नहीं किया ॥ २०,२१ ॥

'स अदित्यो' इत्यादि। वह आदित्य नेत्ररूप द्वारा बुद्धिमें प्रतिष्ठित है। ऊर्द्ध्वा-पर्यन्त दिशाओंमें यही न्याय है। सब बुद्धिमें प्रतिष्ठित है, यह निष्कर्ष है।

शङ्का—श्रुतिमें ऊर्द्ध्वका नाम नहीं है।

समाधान—ध्रुवाका नाम है। ध्रुवासे ऊर्द्ध्व दिशा विवक्षित है, यह विषय उसके व्याख्यानमें स्फुट होगा। 'किंदेवतोऽस्यां प्राच्याम्' इत्यादि न्याय 'किंदेवतो दक्षिणायाम्' इत्यादिमें भी समझना चाहिए। 'दिशो वेद' इत्यादि श्रुतिसे दिशाओंके विभाग द्वारा प्राणदेवताका पाँच प्रकारसे ध्यान कहा गया है। उसकी प्रतिपादक श्रुतिका आशय यह है—आद्य पर्यायसे रूपप्रपञ्चका उपसंहार हृदयमें कहा गया है और

श्रुतिः—किंदेवतोऽस्यां दक्षिणायां दिश्यसीति यमदेवत इति स यमः कस्मिन्प्रतिष्ठित इति यज्ञ इति कस्मिन्नु यज्ञः प्रतिष्ठित इति दक्षिणायामिति कस्मिन्नु दक्षिणा प्रतिष्ठितेति श्रद्धायामिति यदा ह्येव श्रद्धत्तेऽथ दक्षिणां ददाति श्रद्धायाᳬ ह्येव दक्षिणा प्रतिष्ठितेति कस्मिन्नु श्रद्धा प्रतिष्ठितेति हृदय इति होवाच हृदयेन हि श्रद्धां जानाति हृदये ह्येव श्रद्धा प्रतिष्ठिता भवतीत्येवमेवैतद्याज्ञवल्क्य ॥ २१ ॥

'दक्षिणायाम्' इत्यादि तीन पर्य्यायोंसे उसीमें कर्मोंका उपसंहार कहा गया है और 'ध्रुवायाम्' इत्यादि अन्तिम पर्यायसे उसीमें नामका उपसंहार कहा गया है। अग्निकी प्रतिष्ठा वाक् है। वाग् हृदयमें प्रतिष्ठित है, इस प्रकार नामरूपकर्मात्मक सम्पूर्ण जगत्का उपसंहार हृदयमें ही श्रुतिने कहा है ॥२२॥

'किं देवतोऽस्याम्' इत्यादि श्रुति ।

शङ्का—दक्षिणदिग्भूत आपकी देवता कौन है ?

समाधान—श्रीयाज्ञवल्क्यजीने स्वकीय हृदयका पञ्चधा विभागकर स्वयं दिगात्मभूत होकर उसके द्वारा अपनेको समस्तजगदात्मक समझकर पूर्वकी नाईं उत्तर दिया कि 'यमदेवत' यानी दक्षिणदिग्रूप हमारा देवता यम है ।

शङ्का—यम किसमें प्रतिष्ठित है ?

समाधान—यज्ञमें—यज्ञरूप कारणमें—दक्षिण दिशाके साथ यम प्रतिष्ठित है ।

शङ्का—यज्ञका कार्य यम है, ऐसा कैसे कहते हो ?

समाधान—ऋत्त्विग् आदि द्वारा किये गये यज्ञको दक्षिणा द्वारा यजमान खरीदकर उस यज्ञसे दक्षिण दिशाके साथ यमका जय करता है, अतः यज्ञमें यम कार्य होनेसे यम यज्ञमें दक्षिण दिशाके साथ प्रतिष्ठित है ।

शङ्का—यज्ञ किसमें प्रतिष्ठित है ?

समाधान—दक्षिणामें, क्योंकि दक्षिणा द्वारा ही यज्ञ होता है, अतः यज्ञ दक्षिणाकार्य है ।

शङ्का—दक्षिणा किसमें प्रतिष्ठित है ?

समाधान—श्रद्धामें । श्रद्धा यानी भक्ति या आस्तिक्यबुद्धिसे देनेकी इच्छा ।

शङ्का—दक्षिणा उसमें कैसे प्रतिष्ठित है ?

समाधान—जब यजमान श्रद्धा करता है, तब दक्षिणा देता है, अतः दक्षिणा श्रद्धामें ही प्रतिष्ठित है ।

किंदेवतोऽस्यां प्रतीच्यां दिश्यसीति वरुणदेवत इति स वरुणः कस्मिन् प्रतिष्ठित इत्यप्स्विति कस्मिन्न्वापः प्रतिष्ठिता इति रेतसीति कस्मिन्नु रेतः प्रतिष्ठितमिति हृदय इति तस्मादपि प्रतिरूपं जातमाहुर्हृदयादिव सृप्तो हृदयादिव निर्मित इति हृदये ह्येव रेतः प्रतिष्ठितं भवतीत्येवमेवैतद्याज्ञवल्क्य ॥ २२ ॥

किंदेवतोऽस्यामुदीच्यां दिश्यसीति सोमदेवत इति स सोमः कस्मिन्प्रतिष्ठित इति दीक्षायामिति कस्मिन्नु दीक्षा प्रतिष्ठितेति सत्य इति तस्मादपि दीक्षितमाहुः सत्यं वदेति सत्ये ह्येव दीक्षा प्रतिष्ठितेति कस्मिन्नु सत्यं प्रतिष्ठितमिति हृदय इति होवाच हृदयेन हि सत्यं जानाति हृदये ह्येव सत्यं प्रतिष्ठितं भवतीत्येवमेवैतद्याज्ञवल्क्य ॥ २३ ॥

शङ्का—श्रद्धा किसमें प्रतिष्ठित है ?

समाधान—हृदयमें। श्रद्धा हृदयकी ही वृत्ति है, क्योंकि हृदयसे ही श्रद्धाको लोग जानते हैं। वृत्ति वृत्तिमान्‌में ही प्रतिष्ठित होती है, अतः हृदयमें ही श्रद्धा प्रतिष्ठित है। हाँ, ऐसा ही है, याज्ञवल्क्य ! इस प्रकार शाकल्यने स्वीकार किया ॥२१॥

'किंदेवतोऽस्यां प्रतीच्यां दिश्यसि' इत्यादि श्रुति। पश्चिम दिशामें मेरा देवता वरुण है।

शङ्का—वरुण किसमें प्रतिष्ठित है ?

समाधान—जलमें। जल वरुणका कारण है, क्योंकि 'श्रद्धा वा आपः' और 'श्रद्धातो वरुणमसृजत' ऐसी श्रुति है।

शङ्का—जल किसमें प्रतिष्ठित है ?

समाधान—रेतमें, क्योंकि 'रेतसो हि आपः सृष्टाः' यह श्रुति है।

शङ्का—रेत किसमें प्रतिष्ठित है ?

समाधान—हृदयमें, क्योंकि वह हृदयका कार्य है—रेत (काम) हृदयकी वृत्ति है, कामी पुरुषके हृदयसे रेत गिरता है। इसीसे अनुरूप पुत्र होनेपर लोग कहते हैं कि इसके पिताके हृदयसे पुत्र उत्पन्न हुआ। हृदयसे ही मानो यह बनाया गया है। जैसे कि सोनेसे कुण्डल बनता है। हृदयमें ही रेत प्रतिष्ठित है, शाकल्यने कहा हाँ ठीक है—याज्ञवल्क्य ॥ २२ ॥

'किंदेवतोऽस्यामुदीच्याम्' इत्यादि। 'सोमदेवत' इसमें सोमलता और चन्द्रमा दोनोंके तात्पर्यसे सोमशब्दका प्रयोग आया है।

किंदेवतोऽस्यां ध्रुवायां दिश्यसीत्यग्निदेवत इति सोऽग्निः कस्मिन्प्रतिष्ठित इति वाचीति कस्मिन्नु वाक्प्रतिष्ठितेति हृदय इति कस्मिन्नु हृदयं प्रतिष्ठितमिति ॥ २४ ॥

शङ्का—वह सोम किसमें प्रतिष्ठित है ?

समाधान—दीक्षामें। क्योंकि दीक्षित यजमान सोमक्रयण करता है, क्रीत, सोमसे यज्ञ कर ज्ञानी होकर उत्तर दिग्-रूपतापन्न होता है। सोमदेवतासे अधिष्ठित उत्तर दिशा है।

शङ्का—किसमें दीक्षा प्रतिष्ठित है ?

समाधान—सत्यमें।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—यतः सत्यमें दीक्षा प्रतिष्ठित है। इसीसे दीक्षितके प्रति यह कहा गया है कि सत्य बोलो, क्योंकि कारणकी च्युतिसे कार्य भी च्युत न हो। अतः सत्यमें ही दीक्षा प्रतिष्ठित है।

शङ्का—सत्य किसमें प्रतिष्ठित है ?

समाधान—हृदयमें, क्योंकि हृदयसे ही सत्य जाना जाता है, अतः हृदय ही सत्य प्रतिष्ठित है। हां, यह ऐसा ही है याज्ञवल्क्य ! यह शाकल्यकी स्वीकृति है ॥ २३ ॥

किंदेवतोऽस्यां ध्रुवायाम् दिश्यसि इत्यादि श्रुति। मेरु पर्वतके चारों ओर रहनेवालोंकी जो अव्यभिचारी ऊर्ध्व दिक् है, वह ध्रुवा कहलाती है यानी अव्यभिचरितको ध्रुवलोक कहते हैं।

शङ्का—उसकी देवता कौन है ?

समाधान—अग्नि।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—ऊर्ध्व दिक् प्रकाशमय है और प्रकाश अग्नि है।

शङ्का—वह अग्नि किसमें प्रतिष्ठत है ?

समाधान—वाग्में ?

शङ्का—वाग् किसमें प्रतिष्ठित है ?

समाधान—हृदयमें। यहांपर श्रीयाज्ञवल्क्यजीने सब दिशाओंमें फैले हुए

हृदयसे सब दिशाओंको आत्मा माना है। सदेव और सप्रतिष्ठ दिग् आत्मस्वरूप है, क्योंकि याज्ञवल्क्य नामरूपकर्मात्मक हैं। सारांश यह कि जो रूप है वह पूर्वदिशाके साथ याज्ञवल्क्यका हृदयस्वरूप है। केवल (ज्ञानरहित) कर्म—पुत्रोत्पादन लक्षण—और ज्ञानसहित कर्म फल और अधिष्ठातृदेवताके साथ कर्मफलात्मक दक्षिण, पश्चिम और उत्तर दिशाएँ याज्ञवल्क्यके हृदयस्वरूप हैं। ध्रुवदिशाके साथ संपूर्ण नाम वाणीके द्वारा उनके हृदयापन्न हैं, इतना ही नहीं, परन्तु जो यह सब रूप, कर्म तथा नाम है, वह सब हृदय ही है। अब सर्वात्मक हृदयके विषयमें पूछते हैं—

शङ्का—हृदय किसमें प्रतिष्ठित है?

समाधान—अहल्लिकशब्दसे शाकल्यका संबोधन कर श्रीयाज्ञवल्क्यजीने उत्तर दिया कि शरीरमें।

शङ्का—पूर्व पूर्व वाक्योंके अनुसार तो यह प्रतीत होता है किं हृदयका आधार अहल्लिक है।

समाधान—नहीं, अहल्लिकशब्द शाकल्यका संबोधन है, जैसे उनका दूसरा नाम विदग्ध है, वैसे ही अहल्लिक भी है।

शङ्का—कैसे?

समाधान—सुनिये, 'अहनि लीयते' इस विग्रहमें लीधातुसे 'क्विप् च' इस सूत्रसे 'क्विप्' करनेपर 'साधनं कृता बहुलम्' से समास कर 'तोर्लि' से लत्व करनेपर 'संज्ञायां कन्' से कन् प्रत्यय कर 'केऽणः' से ह्रस्व कर 'ञ्नित्यादि नित्यम्' से आद्युदात्त अहल्लिकशब्द सिद्ध होता है। वह शाकल्यकी संज्ञा है।

शङ्का—कैसे?

समाधान—जैसे आद्युदात्त विदग्धशब्द है, वैसे ही यह भी आद्युदात्त है।

शङ्का—विंदग्ध कैसे आद्युदात्त है?

समाधान—'दह' धातुसे कर्ममें 'क्त' प्रत्यय करनेपर 'दग्ध' शब्दकी निष्पत्ति हुई, तदनन्तर विशब्दके साथ दग्धशब्दका गतिसमास करनेपर 'गतिरनन्तर०' सूत्रसे प्रकृतिस्वर होनेपर विदग्धशब्द आद्युदात्त होता है।

शङ्का—फिर भी प्रसिद्ध 'शाकल्य' या 'विदग्ध' शब्दको छोड़कर 'अहल्लिक' शब्दके प्रयोगमें मुनिका क्या तात्पर्य्य है?

समाधान—जैसे प्रेत दिनमें लीन होता है और रात्रिमें दीख पड़ता है, वैसे ही यह विदग्ध पुरुष भी है, क्योंकि प्रेतके समान भाषण करता है, इस तात्पर्यसे प्रेतार्थक

प्राच्यां रूपोपसंहारो दिक्त्रये कर्म संहृतम् ।
ध्रुवायां संहृतिर्नाम्नो हृद्येवं सर्वसंहृतिः ॥ २३ ॥
निःशेषं ब्रह्मलोकान्तं संहृत्य हृदयात्मना ।
याज्ञवल्क्ये स्थिते भूयः पप्रच्छ हृदयाश्रयम् ॥ २४ ॥
देहस्थे हृदये स्पष्टे मन्यमानोऽन्यमाश्रयम् ।
लीनोऽहनीत्यधिक्षेप्तुं वक्त्येषोऽहल्लिकेत्यमुम् ॥ २५ ॥

अहल्लिकशब्दका प्रयोग किया गया है । मेरा हृदय मेरे शरीरसे अन्यत्र कहाँ रह सकता है ! यह तो साधारण लोग भी जानते हैं। तुम पण्डित होकर पूछते हो कि तुम्हारा हृदय कहाँ प्रतिष्ठित है ? इस प्रकार उसके प्रेतवद् भाषणको देखकर प्रेतार्थक उक्त शब्दका प्रयोग मुनिने चिढ़कर किया है । यदि इस देहसे अतिरिक्त स्थानमें हृदय जायगा, तो अवश्य ही इस शरीरको कुत्ते आदि जानवर खा जायँगे। यह शरीर मरा नहीं है, अतः समझो कि वनसिंहके समान ये दोनों अन्योन्यसंश्रित हैं ॥२४॥

'प्राच्यां रूपो०' इत्यादि । पूर्वदिशामें रूपका उपसंहार किया गया है, दक्षिण, पश्चिम और उत्तर दिशामें कर्मका उपसंहार कहा गया है, ध्रुवदिशामें नामका उपसंहार किया गया है और अन्तमें सबका उपसंहार हृदयमें बतलाया गया है ॥२३॥

'निःशेषम्' इत्यादि। ब्रह्मलोक यानी हिरण्यगर्भलोक । हृदयात्मरूपसे सम्पूर्ण ब्रह्मलोकान्त जगत्का उपसंहार कर जब श्रीयाज्ञवल्क्यजी चुप हो गये, तब शाकल्यने फिर हृदयका आश्रय कौन है ? यह प्रश्न किया ॥ २४ ॥

'देहस्थे' इत्यादि । हृदय देहस्थ है, यह यद्यपि सबपर अतिस्पष्टरूपसे विदित है, तो भी शाकल्य उसे अन्याश्रित मानकर यह प्रश्न करता है कि हृदय किसमें प्रतिष्ठित है ? प्रश्न तो सन्दिग्धविषयका किया जाता है, स्पष्टका नहीं । अतः दिनमें नहीं दीख पड़नेवाले तथा रात्रिमें व्यक्त होनेवाले प्रेतके समान शाकल्य भी है, इस अधिक्षेपके अभिप्रायसे प्रेतवाची 'अहल्लिक' शब्दसे श्रीयाज्ञवल्क्यजीने शाकल्यका संबोधन किया । पूर्वमें कह चुके हैं कि अतिरगड़से जैसे चन्दनसे भी आग निकलती है, वैसे ही अतिविवादसे शान्तप्रकृति याज्ञवल्क्यमहर्षिको भी क्रोध हो ही गया । इसलिए उन्होंने उक्त शब्दका प्रयोग किया । लिङ्गशरीरके बिना स्थूलशरीर नहीं रह सकता और स्थूलशरीरके बिना लिङ्गशरीर नहीं रहता, अतः इन दोनोंकी अन्योन्यसापेक्ष स्थिति है ।

श्रुतिः—अहल्लिकेति होवाच याज्ञवल्क्यो यत्रैतदन्यत्रास्मन्मन्यासै यद्ध्येतदन्यत्रास्मत्स्याच्छ्वानो वैनदद्युर्वयाᳪसि वैनद्विमथ्नीरन्निति ॥ २५ ॥
कस्मिन्नु त्वं चात्मा च प्रतिष्ठितौ स्थ इति प्राण इति कस्मिन्नु प्राणः प्रतिष्ठित इत्यपान इति कस्मिन्न्वपानः प्रतिष्ठित इति व्यान इति कस्मिन्नु व्यानः प्रतिष्ठित इत्युदान इति कस्मिन्नूदानः प्रतिष्ठित इति समान इति ।

शङ्का—सूक्ष्मशरीरके बिना स्थूल शरीर नहीं रहता, यह तो ठीक है, किन्तु स्थूलशरीरके बिना जबतक मुक्ति न हो, तबतक सूक्ष्मशरीर रहता है, ऐसा माननेमें तो कोई अनुपपत्ति नहीं है ?

समाधान—हाँ, स्वरूपसे रह सकता है, पर कोई काम करनेके लायक नहीं रहता। निष्प्रयोजन किसीकी स्थिति नहीं मानी जाती, इसलिए उसका अभाव ही मानना ठीक है और यह भी स्पष्ट है कि जो संहत है, वह परस्परमें आश्रित रहता है। ये दोनों देह भी संहत हैं, अतएव परस्परमें आश्रित ही हैं ॥ २५ ॥

'कस्मिन् नु त्वं चात्मा च प्रतिष्ठितौ' इत्यादि श्रुति। हृदय और शरीर परस्परमें प्रतिष्ठित हैं, यह तो आपने कहा। अब कार्य और कारणके विषयमें प्रश्न करता हूँ, उसका भी उत्तर दीजिए। तुम (शरीर) और आत्मा (हृदय)—ये दोनों किसमें प्रतिष्ठित हैं।

समाधान—प्राणमें। देह और आत्मा ये दोनों प्राणमें यानी प्राणवृत्तिमें प्रतिष्ठित हैं।

शङ्का—प्राण किसमें प्रतिष्ठित है ?

समाधान—अपानमें।

शङ्का—कैसे ?

समाधान—यदि अपान न रहता, तो प्राणवृत्ति प्रथम ही निकल जाती। अतः अपानसे निगृहीत प्राण शरीरमें स्थित रहता है, यह मानना ही चाहिए।

शङ्का—अपान किसमें प्रतिष्ठित है ?

समाधान—व्यानमें। अपान नीचेसे चला जाता और प्राण ऊपरसे चला जाता, यदि मध्यस्थित व्यान दोनोंको न रोकता।

शङ्का—व्यान किसमें प्रतिष्ठित है ?

समाधान—उदानमें, उक्त तीनों वृत्तियाँ कीलस्थानापन्न उदानमें यदि बँधी न होती, तो चारों तरफसे निकल जाती।

स एष नेति नेत्यात्माऽगृह्यो नहि गृह्यतेऽशीर्यो नहि शीर्यतेऽसङ्गो नहि सज्जतेऽसितो न व्यथते न रिष्यत्येतान्यष्टावायतनान्यष्टौ लोका अष्टौ देवा अष्टौ पुरुषाः स यस्तान्पुरुषान्निरुह्य प्रत्युह्यात्यक्रामत्तन्त्वौपनिषदं पुरुषं पृच्छामि तं चेन्मे न विवक्ष्यसि मूर्द्धा ते विपतिष्यतीति तꣳह न मेने शाकल्य तस्य ह मूर्द्धा विपपातापि हास्य परिमोषिणोऽस्थीन्यपजहुरन्यन्मन्यमानाः ॥ २६ ॥

शङ्का—उदान किसमें प्रतिष्ठित है ?

समाधान—समानमें। समानमें ही ये सब वृत्तियाँ प्रतिष्ठित हैं। सारांश यह है कि अन्योन्यप्रतिष्ठित शरीर, हृदय और वायु नियमतः संहत हैं। संहत परस्पर प्रतिष्ठित होते हैं, यह लोकमें प्रसिद्ध है। घटादि पार्थिव आदि चार तत्त्वोंसे बने हैं, वे चारों तत्त्व परस्पर प्रतिष्ठित हैं। यदि घटमें पार्थिव तत्त्व न रहे, तो जल किसके आश्रित रह सकेगा। यदि जल तत्त्व न रहे, तो घटके अवयव बालूके कणके समान एक दूसरेसे नहीं सटेंगे। अवयवके दृढ़ संश्लेषका कारण स्नेह है और स्नेह जलका गुण है, इसलिए संहतका परस्पराश्रयत्व सिद्धान्त ठीक ही है। उक्त सब जिससे नियत हैं, जिसमें प्रतिष्ठित हैं तथा आकाशान्त सम्पूर्ण पदार्थ ओत-प्रोत हैं, उस निरुपाधिक साक्षात् अपरोक्ष ब्रह्मका निर्देश अवश्य करना चाहिए, इसलिए यह आरम्भ है। जो मधुकाण्डमें 'नेति नेति' इत्यादि वाक्यसे निर्दिष्ट है, वह यही है। यह आत्मा अगृह्य है, कोई भी इसका ग्रहण नहीं कर सकता।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—आत्मा सम्पूर्ण कार्य-धर्मोंसे अतीत—परे—है, अतः अगृह्य है, जो वस्तु कारणविषय (व्याकृत) है—वही ज्ञानविषय है। यह आत्मतत्त्व उक्तसे विपरीत है, अतः अगृह्य है। वैसे ही अशीर्य है यानी अविनाशी है तथा असङ्ग है। मूर्त्तान्तरसे संबद्ध होकर मूर्त ही सटता है। उदुम्बर आदिकी शाखा और जन्तु ये दोनों मूर्त हैं, इसलिए उक्त शाखा और जन्तुका परस्पर श्लेष होता है। यह उसके विपरीत है, अतः संसक्त नहीं होता। तथा असित (अबद्ध) है जो मूर्त्त होता है, वह बद्ध होता है, यह उससे विपरीत है। अबद्ध होनेसे ही व्यथित भी नहीं होता, अतः हिंसित भी नहीं होता। ग्रहण, विशरण, सङ्ग संबन्ध आदि कार्य-धर्मोंसे रहित होनेके कारण आत्मा हिंसाका विषय नहीं होता अर्थात् कभी नष्ट नहीं होता।

आख्यायिकाक्रमका त्याग कर और आख्यायिकासे सम्बन्ध हटा कर औपनिषद पुरुषके स्वरूपका निर्देश श्रुतिने अतिशीघ्र कर दिया। अब फिर श्रुति आख्यायिकाके अनुसार ही कहती है—ये जो आठ आयतन हैं (पृथिवी जिसका आयतन है इत्यादिसे कथित), जो आठ लोक—अग्निलोकादि—हैं, जो आठ देव हैं (यानी 'अमृतमिति होवाच' इत्यादिसे कथित) तथा आठ जो शारीर आदि पुरुष हैं; जो कोई पुरुष उन शारीर प्रभृतिको जानकर यानी अष्ट चतुष्क भेदसे लोकस्थितिका उपपादन कर फिर प्राची दिशा आदि द्वारा आत्मामें उपसंहार कर हृदयादि उपाधिधर्मोंसे अतिक्रान्त हो स्वस्वरूपसे व्यवस्थित औपनिषद आशनायादिशून्य है, उस पुरुषको मैं तुमसे पूछता हूँ। अष्टचतुष्कका अर्थ है चारों आठ।

शङ्का—कौन चारों आठ।

समाधान—पृथिवी, काम, रूप, आकाश, तम, रूप, उदक और रेत—ये आठ आयतन हैं। आठ अग्न्यादि लोक यानी अग्नि, हृदय, चक्षु, श्रोत्र, हृदय, चक्षु, हृदय और हृदय। अमृत, स्त्री, सत्य, दिक् , मृत्यु, असु, वरुण और प्रजापति ये देवता आठ। पुरुष—शारीर, काममय, आदित्यस्थ, श्रौत्र प्रातिश्रुत्क, छायामय, दर्पणादिस्थ प्रतिबिम्ब, जलस्थ (वापी, कूप, तड़ाग आदिका अभिमानी) तथा पुत्रमय ये आठ पुरुष हैं। इनका पूर्वमें निरूपण किया गया है। इन सबका हृदयमें उपसंहार कर औपनिषद पुरुषका प्रतिपादन किया गया है। उस पुरुषको शाकल्यसे श्रीयाज्ञवल्क्यजी ने पूछा और यह भी कहा कि यदि हमसे उसको न कहोगे, तो तुम्हारा सिर गिर जायगा। पर शाकल्य उस पुरुषको नहीं समझ सके, अतः उनका सिर गिर गया। ब्रह्मविद्वेषसे परलोक भी नहीं सुधरता। शाकल्यके शिष्य गुरुकी अस्थियोंको संस्कारार्थ घर ले जा रहे थे। मार्गके बीचमें चोर मिले, उन्होंने समझा कि ये जनक राजाके यहांसे प्राप्त धनको ले जा रहे हैं, इसलिए उन्होंने डाका दे कर उसको छीन लिया। शिष्यगण भाग गये। पूर्वमें अष्टाध्यायीनामक ग्रन्थ जो बृहदारण्यकसे भी प्राचीन हैं, उसमें भी शाकल्य और याज्ञवल्क्यका बराबर विचार हुआ था, विचारके समय याज्ञवल्क्यजीने शाकल्यको शाप दिया था कि तुम पुण्यक्षेत्रसे अतिरिक्त किसी अपुण्य नगरमें तथा अपुण्य तिथिमें मरोगे। तुम्हारी हड्डी भी घर न पहुँच पायेगी। उसीके अनुसार उनकी मृत्यु हुई और अस्थियोंपर भी डाका पड़ा। शास्त्रका तात्पर्य यह है किसीकी भी पराजयके लिए हठसे वाद न करे, यही समझानेके

प्रतिष्ठिते देहलिङ्गे तद्वै प्राणादिवायुषु ।
पञ्चधोपासनं त्वेवं समानान्तं समापितम् ॥ २६ ॥
एतावदेव शाकल्यो वेत्ति मायामयं तु तत् ।
इति मत्वा श्रुतिस्तत्त्वं वदत्युक्तनिषेधतः ॥ २७ ॥
विहायाख्यायिकारूपं स्वेनैव वचसा श्रुतिः ।
स एष नेति नेतीति वक्ति तत्त्वविनिर्णयम् ॥ २८ ॥
समापय्यात्मविज्ञानं याज्ञवल्क्यात्मिका सती ।
पश्चात्पप्रच्छ शाकल्यमब्रह्मिष्ठत्वसिद्धये ॥ २९ ॥

लिए इतना अंश है। सदाचारसूचनके लिए और विद्याकी स्तुतिके लिए यह आख्यायिका कही गई है ॥ २६ ॥

'प्रतिष्ठिते' इत्यादि। देह और लिङ्ग—ये दोनों परस्पर प्रतिष्ठित हैं और समानान्त वायु प्राणादि वायुमें प्रतिष्ठित हैं, इस रीतिसे पांच प्रकारकी प्राणोपासना समाप्त हुई, इसका विशद व्याख्यान हो चुका है, अतः यहां संक्षेपसे व्याख्या की गई है ॥ २६ ॥

'एतावदेव' इत्यादि। इतना ही शाकल्य जानते थे। परन्तु यह सब मायामय है, ब्रह्मज्ञान नहीं है। इसलिए उक्तका निषेध कर श्रुति स्वयं तत्त्वको कहती है ॥ २७ ॥

'विहाया०' इत्यादि।

शङ्का—शाकल्य और याज्ञवल्क्यकी संवादात्मक आख्यायिका है। इस आख्यायिकामें शाकल्यने अक्षरविषयक प्रश्न नहीं किया है, फिर याज्ञवल्क्य अक्षरके निरूपणके लिए क्यों प्रवृत्त हुए?

समाधान—विज्ञान आदि वाक्यमें पुरुषार्थसमाप्ति वक्ष्यमाण है, वह ब्रह्मज्ञानके बिना हो नहीं सकती, इसलिए श्रुतिने स्वयं निर्विशेष ब्रह्मस्वरूपका निरूपण किया है ॥ २८ ॥

'समापय्या०' इत्यादि। श्रीयाज्ञवल्क्यात्मभूत श्रुतिने आत्मविज्ञानको समाप्त कर शाकल्य ब्रह्मवेत्ता नहीं है, इसकी सिद्धिके लिए शाकल्यसे फिर पूछा।

शङ्का—याज्ञवल्क्यात्मिका प्रयोगसे ग्रन्थकारका तात्पर्य क्या है?

समाधान—श्रीयाज्ञवल्क्यजी ब्रह्मज्ञान द्वारा सर्वात्मक थे, अतः ग्रन्थकारने श्रुतिको याज्ञवल्क्यात्मिका कहा है।

स एष नेति नेत्यादि सर्वो वा प्रश्न ईक्ष्यताम् ।
मध्ये वाक्यच्छिदोऽसत्त्वादितिशब्दस्य पूर्ववत् ॥ ३० ॥

शङ्का—याज्ञवल्क्य और शाकल्यको ब्रह्मविज्ञानके विषयमें अपने अपने उत्कर्षका प्रकाश करना अभीष्ट था। श्रुति दोनोंको समानरूपसे मान्य है, फिर शाकल्यके पराभवके लिए याज्ञवल्क्यका पक्ष ग्रहण कर क्यों शीघ्र श्रुतिने 'एष न' इत्यादि द्वारा उस अक्षरको कहा, जिसका निरूपण मधुकाण्डमें हो चुका है। 'एष न' इत्यादि श्रुतिवाक्य है, 'एतानि' यहाँसे याज्ञवल्क्यका शाकल्यके प्रति प्रश्न है।

समाधान—जनक राजर्षिकी वह सभा ब्रह्मज्ञानियोंकी थी। दूसरेको बोलनेका अधिकार नहीं था। शाकल्यका ज्ञान माया तक ही था, निर्विशेष ब्रह्म तक नहीं था, फिर भी धृष्टताके साथ वे बोलते गये। श्रीयाज्ञवल्क्यजी ब्रह्मज्ञान द्वारा सबके आत्मस्वरूप थे, इसलिए श्रुति भी तदात्मस्वरूपा थी, अतः श्रुतिका श्रीयाज्ञवल्क्यका पक्षग्रहण करना आत्मपक्षग्रहण ही है और श्रुति तत्त्वनिरूपणपरक है, तत्त्व-निर्णयके लिए श्रुतिकी प्रवृत्ति है।

'एष न' इत्यादि श्रुतिवाक्य है और 'एतानि' याज्ञवल्क्य प्रश्नवाक्य है, यों दो वाक्यपक्ष वस्तुतः ठीक नहीं है, इसलिए एकवाक्यपक्षमें व्याख्यान करते हैं—**'स एष'** इत्यादिसे।

शङ्का—दो वाक्यपक्षमें क्या दोष है?

समाधान—पहला दोष तो यह है कि जबतक एकवाक्यताका संभव हो सके, तबतक दो वाक्योंको मानना अन्याय्य है। द्वितीय दोष है—प्रमाणविरह। यदि दो वाक्य अभीष्ट होते, तो श्रुतिवाक्यके अन्तमें उसका समाप्तिका सूचक इतिशब्द रहता, वह है नहीं, इसलिए सम्पूर्ण प्रश्नवाक्य ही है, यह निर्णय समुचित प्रतीत होता है।

शङ्का—एकवाक्य ही सही, परन्तु शाकल्यके प्रश्नोंका निर्णय करना ही याज्ञवल्क्यका कर्तव्य था, क्योंकि आरम्भसे ही शाकल्य प्रष्टा और याज्ञवल्क्य उत्तर-दाता हैं, ऐसा देखते आये हैं, यहां याज्ञवल्क्य प्रष्टा क्यों हुए। शाकल्यका पराजय तो याज्ञवल्क्यके उत्तरसे ही हो गया।

समाधान—हां, हो गया। पर याज्ञवल्क्यको अब यह दिखलाना है कि शाकल्य ब्रह्मवेत्ता नहीं हैं और इस सभामें ब्रह्मवेत्ताका ही प्रश्नोत्तरमें अधिकार है, इसके विपरीत शाकल्यका प्रश्न अनुचित है, अतः संक्षेप और विस्तारसे जो शाकल्यने पूछा, उसके आगे श्रीयाज्ञवल्यजी पूछते हैं। यदि इनके प्रश्नोंका उत्तर शाकल्यजी दे

ऐकात्म्ये सर्वमेवेदं समासव्यासरूपतः ।
समापनीयमित्युक्ते भूयः प्रश्नोत्तरे इमे ॥ ३१ ॥
पुमर्थेऽवसितं शास्त्रं भवत्यैकात्म्यवर्णने ।
तदनुक्तौ तु पूर्वोक्तं सर्वं स्यात्तुषकण्डनम् ॥ ३२ ॥

सकेंगे, तो अपनेको ब्रह्मवेत्ता सिद्ध कर प्रश्नके अधिकारी बन सकते हैं, अन्यथा नहीं। इस अभिप्रायसे याज्ञवल्क्यजीका प्रश्न है और यह प्रश्न उस समय हुआ जब कि शाकल्यजीको जितना पूछना था सब पूछ कर आगे प्रष्टव्याभावसे चुप हो गये थे किन्तु आगे प्रष्टव्य है, केवल उसके ज्ञानके अभावसे ही शाकल्य प्रश्नसे विरत हुए हैं, सभासदोंमें ऐसी धारणा हो, यह दर्शानेके लिए उक्त महर्षिने प्रश्न किया, सो ठीक ही किया ॥ ३० ॥

प्रश्नोत्तरवाक्यका तात्पर्य कहते हैं—'**ऐकात्म्ये**' इत्यादि ।

कार्य-कारण-लक्षण समस्तसंसारका सामान्यविशेषशून्य एक आत्मामें निःशेष उपसंहार कर शास्त्रार्थको समाप्त करना है, अतः तादृश लयाधिकरण आत्माका व्युत्पादन आवश्यक है, सो अभी तक हुआ नहीं है, इसलिए याज्ञवल्क्यजीने प्रश्न किया। विवर्तवादके अनुसार यहां कार्य-कारणभाव विवक्षित हैं। जैसे कल्पित सर्पकी अधिष्ठानभूत रज्जुमें समाप्ति होती है, वैसे ही समस्त संसारकी ब्रह्ममें समाप्ति होती है। वस्तुतः पुरुषार्थकी प्राप्ति तो ब्रह्मज्ञानसे ही होती है। ब्रह्मका निरूपण शाकल्यके प्रश्नसे हुआ नहीं, इसलिए श्रुतिने स्वयं ब्रह्मका निरूपण किया है। यह अर्थ दो वाक्यपक्ष माननेपर है। एकवाक्यपक्षमें शाकल्य अब्रह्मिष्ठ हैं, अतएव इस सभामें प्रश्न करनेसे अपराधी प्रमाणित हुए, इसलिए याज्ञवल्क्यजी उनको शाप देंगे। परन्तु शाप देनेसे याज्ञवल्क्यजीमें भी अब्रह्मिष्ठताकी शङ्का होती है, क्योंकि द्वेषके बिना कोई किसीको शाप नहीं दे सकता, द्वेष मनका दोष है, यह सुप्रसिद्ध है। 'समः शत्रौ च मित्रे च' इत्यादि भगवद्वाक्यसे राग, द्वेष आदिकी निवृत्ति ब्रह्मज्ञानीमें स्पष्ट कही गई है, इस शङ्काकी निवृत्तिके लिए स्वयं याज्ञवल्क्यजीने ब्रह्मविषयक प्रश्न शाकल्यजीसे किया। प्रश्नसे उक्त मुनिमें ब्रह्मज्ञान था, यह सिद्ध होता है, क्योंकि अज्ञात विषयका प्रश्न ही असंभव है ॥ ३१ ॥

'**पुमर्थे०**' इत्यादि। पूर्वोत्तर श्रुतियोंका यही शास्त्रार्थसम्बन्ध है कि एकरस ब्रह्ममें सबकी समाप्तिका प्रतिपादन किया जाय, परन्तु अभी तक एकरस ब्रह्मका प्रतिपादन हुआ नहीं, उसका प्रतिपादन मूल कारणके निरूपणके बिना हो

नाऽक्षरब्राह्मणे प्रोक्ता विज्ञानानन्दरूपता।
तथौपनिषदत्वं च द्वयं तदुपवर्ण्यते॥ ३३॥
नेति नेतीति पूर्वत्र मूर्त्तामूर्त्तविवेचने।
अत्राऽप्यस्थूलमित्युक्तं स एष इति भण्यते॥ ३४॥

नहीं सकता। शाकल्यका प्रश्न मायिक पदार्थों तक ही सीमित था, इसलिए याज्ञवल्क्यजीने स्वयं मूल कारणके विषयमें प्रश्न किया।

शङ्का—पुरुषार्थलाभके लिए एक आत्माका वर्णन आवश्यक है, उसीसे पूर्वोत्तर शास्त्रका एक अर्थमें सम्बन्ध हो जायगा।

समाधान—उक्त मूलकारण विषयक प्रश्नके बिना पूर्व श्रुति और उत्तर श्रुति सार्थक नहीं हो सकती, इसलिए तत्त्वज्ञानशेषतया उक्त श्रुतियाँ सार्थक हों, इस अभिप्रायसे याज्ञवल्क्यजीका प्रश्न हुआ है। तुषकण्डन (भूसी कूटना) जैसे व्यर्थ है, वैसे ही आत्मशून्य केवल मायिक पदार्थोंका विचार भी व्यर्थ है। इस प्रश्नवाक्यसे ही श्रुतिसारभूत अर्थका बोध होता है, इसलिए ज्ञानोपयोगी ही पूर्ववाक्य है, यह निर्णय होनेपर दोनोंका एक अर्थके साथ सम्बन्ध होनेसे दोनों वाक्य सार्थक होते हैं॥ ३२॥

'नाऽक्षर०' इत्यादि।

शङ्का—ऐकात्म्य भी पूर्वब्राह्मणमें कह ही चुके हैं—'नान्योतोऽस्ति द्रष्टा' इत्यादि। फिर यहाँ ऐकात्म्यके वर्णनसे पुनरुक्तिदोष है?

समाधान—नहीं, पूर्वमें विज्ञानानन्दरूपता और औपनिषदत्व नहीं कहा गया है; यहाँपर उक्त एकात्माका अनुवाद कर अनुक्त उक्त धर्मोंका बोधन करना है, अतः पुनरुक्तिदोषकी सम्भावना नहीं है॥ ३३॥

'नेति नेतीति' इत्यादि। मूर्तामूर्तविवेचनके समय 'नेति नेति' इत्यादि वाक्योंसे ब्रह्मातिरिक्त समस्त वस्तुजातका जिसमें प्रतिषेध किया गया है यानी 'अस्थूल-मनणु' इत्यादि वाक्योंसे जिसमें स्थौल्य आदि धर्मोंका निषेध किया गया है, वही आत्मा 'एष' शब्दसे कहा गया है। 'एष' शब्द प्रत्यक्षका वाची है। स्वात्मा सबको प्रत्यक्ष है, उक्त धर्मोंका प्रतिषेध सकलकल्पनाधिष्ठान ब्रह्ममें किया गया है; जो प्रत्यक्ष नहीं है। 'स एष' इन दोनों पदोंके समभिव्याहारसे परोक्ष उक्तकल्पनाधिष्ठान और अपरोक्ष स्वकीय आत्मा—दोनों एक ही हैं, इस प्रकार बोधन करानेसे ऐकात्म्यकी प्रतिपत्ति होती है। पूर्वोत्तर वाक्योंकी परस्पर संगति भी ठीक होती है॥ ३४॥

अथवाऽशेषवेदान्तप्रसिद्धः स इतीरितः ।
स्वानुभूतप्रसिद्धिस्तु प्रोक्तैष इतिशब्दतः ॥ ३५ ॥

'अथवा०' इत्यादि। 'तत्' शब्द दो प्रकारका होता है—एक प्रक्रान्तपरामर्शी अर्थात् पूर्वप्रकरणसे जो चला आ रहा है उसका निर्देश करनेवाला। ऐसे स्थलमें 'तत्' शब्दसे उसका परामर्श न कर साक्षात् कहनेपर पुनरुक्त दोष होता है और ऐसा करना लेख-कलाके अनुकूल भी नहीं है, इसलिए उसका निर्देश 'तत्' पदसे किया जाता है। दूसरा प्रसिद्धपरामर्शी है, जैसे 'स वः शशिकलामौलिस्तादात्म्यायोपकल्पताम्' 'स' यानी सर्व-प्रसिद्ध शशिकलामौलि शिव आपके तादात्म्य (मोक्ष) के लिए हों, यहां पूर्वमें प्रक्रान्त शिव नहीं है, किन्तु प्रथमवाक्यमें ही तत्पद आया है । अतः यह प्रसिद्ध-परामर्शी है । ग्रन्थकारका पूर्वव्याख्यान 'तत्' शब्दको प्रक्रान्तपरामर्शी मानकर हुआ है। प्रक्रान्तत्वको स्पष्ट करनेके लिए 'नेति नेति' इत्यादि वाक्य एवं 'अस्थूलम्' इत्यादि वाक्यका निर्देश है। अर्थात् जिसमें उक्त धर्मोंका प्रतिषेध किया गया है, वही 'तत्' शब्दका अर्थ (ब्रह्म) है, 'एष' यह स्वात्मा है । 'स' और 'एष' दोनों पदोंके समभिव्याहारसे ब्रह्म और स्वात्मा अभिन्न हैं; यह बोध श्रोताको होता है । द्वितीय व्याख्यान द्वितीय प्रकारसे है। प्रसिद्धपरामर्शी 'तत्' शब्दको कहते हैं— 'अशेष०' इत्यादिसे । ब्रह्म सम्पूर्ण वेदान्तोंमें प्रसिद्ध है, क्योंकि उसके निरूपणके लिए ही वेदान्त हैं । अतएव औपनिषद ब्रह्म माना जाता है । उपनिषत्से ही ब्रह्म जाना जा सकता है, अन्य शास्त्रसे नहीं, अतः समस्त वेदान्तमें प्रसिद्ध ब्रह्म है । तद्बोधक 'स' शब्दसे ब्रह्मका निर्देश किया गया है । 'तत्' और 'एतत्' दोनों पदोंके समभिव्याहारसे जीवब्रह्मैकत्वकी सिद्धि होती है । सारकारने स्वबुद्धिवैभवका सूचन करनेके लिए द्वितीय व्याख्यान किया है । प्रथम व्याख्यानमें न कोई अनुपपत्ति ही थी और न कुछ फलभेद ही था। वस्तुतस्तु प्रक्रान्तसे अव्यवहित प्रक्रान्तका ही ग्रहण किया जाता है, व्यवहित साधारणका नहीं । ब्रह्म अव्यवहितरूपसे प्रक्रान्त नहीं है, इसलिए द्वितीय व्याख्यान किया गया है ।

शङ्का—फिर प्रथम व्याख्यानकी क्या आवश्यकता है ?

समाधान—जो व्यवहिताव्यवहितसाधारणको प्रक्रान्त मानते हैं, उनके सन्तोषके लिए प्रथम व्याख्यान है, अतः मतभेदसे दोनों व्याख्यान आवश्यक हैं । वार्तिक-सारमें 'स्वानुभूतप्रसिद्धिस्तु' यह पाठ है; परन्तु 'स्वानुभूतिप्रसिद्धिस्तु' यह पाठ उचित प्रतीत होता है ॥ ३५ ॥

देवविस्तारसङ्क्षेपावष्टधा पञ्चधा च यत् ।
उपास्यमुक्तं तत्सर्वं नेति नेतीत्यपोद्यते ॥ ३६ ॥
इतिशब्देन निर्दिष्टे दृश्ये तस्मिन्नपोदिते ।
योऽवशिष्टः स आत्माऽस्य दृश्यस्याऽऽत्मवतो मतः ॥ ३७ ॥
आत्मात्मवत्त्वसम्बन्धो नाऽन्यो दृग्दृश्ययोरिति ।
मत्वाऽऽत्मशब्दो दृग्वस्तुन्यवाच्येऽपि प्रयुज्यते ॥ ३८ ॥

'देवविस्तार०' इत्यादि । उपासनाके लिए देवोंका संक्षेप और विस्तार अष्टधा, पञ्चधा इत्यादिसे पूर्वमें जो कहा गया है, उन सबका 'नेति' इत्यादि वाक्यसे निषेध करते हैं । अष्टधा उपास्यका निर्देश शाकल्यके प्रश्नसे पृथिवी, काम, रूप आदि द्वारा स्पष्ट ही है, जिसका व्याख्यान भाष्यव्याख्यान द्वारा कर चुके हैं । विस्तारके भयसे यहाँ उसका व्याख्यान छोड़ दिया है । गार्गीके प्रश्नोत्तरसे पञ्चधा उपास्यभेद स्पष्ट है । गार्गीने पूछा कि जल किसमें ओत-प्रोत है ? इसके उत्तरमें श्रीयाज्ञवल्क्यजीने कहा कि वायुमें, वह किसमें ओतप्रोत है ? इन प्रश्नोत्तरोंसे पञ्चभूत द्वारा पञ्चधा उपासना स्पष्ट कही गई है ।

शङ्का---उसमें तो पञ्च भूतोंसे अतिरिक्त गन्धर्व आदि लोकका भी निर्देश है, अतः पञ्च भूत द्वारा पञ्चधा उपासना कैसे ?

समाधान---पञ्च भूतोंसे अतिरिक्त गन्धर्व आदि लोक नहीं हैं, वे भी पञ्च भूतोंकी अवस्थाएँ हैं, अतः सत्य पांच भूत हैं, उनका भी सत्य परब्रह्म है, इन दोनोंके बीचमें वस्त्वन्तर न समझना चाहिए, इस तात्पर्यसे सारकारने पञ्चधा उपासनाका निर्देश किया है ॥ ३६ ॥

'इतिशब्देन' इत्यादि । नामरूपोपलक्षित दृश्य निखिल जगत्का प्रतिषेध करनेपर साक्षी ही अवशिष्ट रहता है, क्योंकि उसका प्रतिषेध नहीं हो सकता, सबके प्रतिषेधका साक्षी तो ब्रह्म ही है । यदि उसका भी प्रतिषेध किया जायगा, तो साक्षी कौन होगा । असाक्षिक प्रतिषेध प्रामाणिक नहीं है, स्वप्रतिषेधका वह स्वयं साक्षी नहीं हो सकता, कारण कि स्वसत्ताकालमें स्वप्रतिषेध नहीं हो सकता और प्रतिषेधकालमें स्वसत्ता नहीं है । इसलिए स्वयंप्रकाश प्रतिषेधानर्ह सकलप्रतिषेधका साक्षी अवशिष्ट रहता है । वही इस दृश्य जगत्का आत्मा है, उसीसे जगत् आत्मवान् माना जाता है ॥ ३७ ॥

'आत्मात्मवत्त्व०' इत्यादि । दृग् (आत्मा), दृश्य (पराग् जड़)---इन

ननु ब्रह्माधिकारेऽस्मिन् कथमात्मेति वर्ण्यते ।
नैष दोषोऽतिरेकेण नाऽऽत्मनो ब्रह्मता यतः ॥ ३९ ॥
ग्राह्यत्वं शीर्णता सङ्गो बन्धो भीतिश्च हिंसनम् ।
जाड्याज्जडस्य धर्माः स्युर्न तु सन्त्यात्मवस्तुनि ॥ ४० ॥

दोनों दृग्-दृश्योंका वास्तविक कोई सम्बन्ध नहीं है । दृश्यमात्र दृग्में अध्यस्त ही प्रतीत होता है । जैसे रज्जुमें सर्पकी प्रतीति होती है, पर दोनोंका वास्तविक कोई सम्बन्ध नहीं है, वैसे ही दृश्यमात्रका दृक्‌के साथ कोई सम्बन्ध नहीं है ।

शङ्का—यदि आत्मामें दृश्यका सम्बन्ध नहीं मानते, तो आत्मशब्दका प्रयोग आत्मामें क्यों करते हो ? शब्द असम्बद्ध अर्थका बोधक तो माना नहीं जाता, अन्यथा एक ही शब्दसे सब अर्थोंका बोध हो जायगा, फिर शब्दान्तर ही व्यर्थ हो जायँगे । इसलिए शब्द स्वसम्बद्ध अर्थका बोधक होता है, यह मानना आवश्यक है । यदि आत्मशब्दका प्रयोग दृग्बोधनार्थ करते हैं, तो सम्बन्ध मानिये, अन्यथा उक्त अर्थमें उक्त शब्दका प्रयोग ही न कीजिये ।

समाधान—ठीक है, उक्त अर्थमें उक्त शब्दका प्रयोग लक्षणावृत्तिसे करते हैं, जिस शब्दका जिस अर्थमें वास्तविक सम्बन्ध नहीं है, उस अर्थमें उस शब्दका लक्षणासे प्रयोग माना ही जाता है । जैसे तीरमें गङ्गाशब्दका प्रयोग लक्षणासे होता है, वैसे ही आत्मामें उक्त शब्दका प्रयोग समझना चाहिए ॥३८॥

'ननु ब्रह्मा०' इत्यादि ।

शङ्का—'स एष नेति नेति आत्मागृह्यः' इत्यादि वाक्यसे यदि ब्रह्मका निर्देश विवक्षित है, तो ब्रह्मशब्दका प्रयोग उचित है, आत्मशब्दका प्रयोग कैसे आया ?

समाधान—आत्मासे अतिरिक्त ब्रह्म नहीं है, किन्तु आत्मस्वरूप ही ब्रह्म है, इस अभिप्रायसे ब्रह्मबोधके लिए आत्मशब्दका प्रयोग श्रुतियोंमें पाया जाता है, 'य आत्मा अपहतपाप्मा' इत्यादि ब्रह्मप्रतिपादनपरक श्रुतियोंमें आत्मशब्दका प्रयोग दृष्ट है । जीव अपहतपाप्मा नहीं हो सकता, अतः ब्रह्मका ही उक्त स्वरूप है, उसके निर्णयके लिए आत्मशब्दका प्रयोग है । एवं प्रकृतमें भी समझना चाहिए ॥ ३९ ॥

'ग्राह्यत्वम्' इत्यादि । 'आत्मा अगृह्य है' इसमें हेतु श्रुति स्वयं कहती है—'नहि गृह्यते' । जो व्याकृत रूपादिमद् वस्तु है, वही गृहीत होती है, यह

कार्यधर्माननतीत्यैतांस्तद्धेत्वज्ञाननिह्नुतेः ।
अपूर्वानपरः पूर्ण आत्मा स्वात्मन्यवस्थितः ॥ ४१ ॥

आत्मतत्त्व उससे विलक्षण है, अतः अगृह्य है, एवं आत्मा अशीर्य यानी अशिथिल है, जो शरीर आदि मूर्त्त हैं, वे ही शिथिल होते हैं, आत्मा मूर्तविलक्षण है, अतएव शिथिल नहीं है तथा असङ्ग है, मूर्त्त ही मूर्तान्तरसे संसृष्ट होता है, यह वैसा नहीं है, अतः असंग है; अतएव असित (अबद्ध) है। 'षिञ् बन्धने' इस धातुसे 'क्त' प्रत्यय करनेसे 'सित' शब्द निष्पन्न होता है। अबद्ध है, अतएव व्यथारहित है। बद्धको ही व्यथा होती है। व्यथारहित होनेसे डरता नहीं, डर तो व्यथासे ही होता है। असलमें व्यथा द्वारा व्यथाकारणसे ही डर होता है, अन्यथा उसके कारणसे भय नहीं होगा। तथा 'न रिष्यति' हिंसाको नहीं प्राप्त होता है, नित्य और निरवयवकी हिंसाका संभव ही नहीं है। उक्त ग्राह्यत्वादि जड़के धर्म हैं, इसमें कारण है—जाड्य। जाड्य होनेसे वे जडधर्म हैं, अतः उनसे विलक्षण स्वयंप्रकाश चिद्रूप आत्मामें उन धर्मोंका संभव नहीं है ॥ ४० ॥

'कार्यधर्मा०' इत्यादि। इन पूर्वोक्त कार्यधर्मोंका अतिक्रमण कर और निखिल कार्योंका मूलभूत कारण जो अज्ञान है, उसका निह्नव कर अर्थात् उससे भी पर, अपूर्व (न पूर्वं कारणं यस्य स अपूर्वः, कारण कार्यनियतपूर्ववर्ती माना जाता है) यानी कारणरहित होनेसे अपूर्व तथा अनपर (न परं कार्यं यस्य स अनपरः) अर्थात् कार्यरहित, तदुभयविलक्षण होनेसे पूर्ण, अतएव स्वात्मामें अवस्थित। अज्ञानसद्भावदशामें अज्ञान और उसके कार्यके अनुसार आत्माकी अवस्थिति रहती है—'अहं ब्राह्मणः, अशनायादिमान्' इत्यादि। उक्त कार्याकारसे आत्माकी प्रतीति होनेके कारण आत्मा अपूर्ण प्रतीत होता है। आत्मतत्त्वका ज्ञान होनेपर तदावारक अज्ञानकी निवृत्ति होती है, तदनन्तर उपाधिशून्य स्वकीय आकारसे वह प्रतीत होता है। स्वयं परिपूर्ण है, इसलिए उसका पूर्णाकारसे प्रतीत होना समुचित ही है। योगशास्त्रमें भी—'तदा द्रष्टुः स्वरूपेऽवस्थानम्' अर्थात् निर्विकल्पक समाधिके समय द्रष्टा (आत्मा) का अवस्थान स्वस्वरूपमें ही रहता है; 'वृत्तिसारूप्यमितरत्र' यानी उक्त समाधिसे अतिरिक्त कालमें मनोवृत्तिसारूप्य अर्थात् जैसी मनोवृत्ति होती है, वैसा आत्मस्वरूपका भान होता है, जिसको अविवेकी पुरुष वास्तविक आत्मस्वरूप समझता है—इत्यादि स्पष्ट है ॥ ४१ ॥

इदं यदा श्रुतेर्वाक्यं तदा तत्त्वं निरूपितम् ।
याज्ञवल्क्यस्य वाक्यत्वे पृष्टमेतदनूदितम् ॥ ४२ ॥
आत्मा निरुह्य प्रत्युह्य पुरुषान्योऽत्यवर्त्तत ।
तमौपनिषदं ब्रूहि मूर्द्धा पततु तेऽन्यथा ॥ ४३ ॥

'इदम्' इत्यादि। 'स एष नेति नेति' इत्यादि वाक्यमें दो मत हैं, जिनका पूर्वमें निरूपण कर चुके हैं। यहाँ उनका फिर प्रसङ्ग आ गया है, इसलिए निर्णीतविषय-स्मरणार्थ संक्षेपसे उनके विषयमें कहा जाता है। एकमतमें 'न रिष्यति' यहाँ तक स्वतन्त्र श्रुतिवाक्य है, इससे पूर्व और उत्तरवाक्य पुरुषार्थोपयोगिज्ञानसम्पादकत्त्वेन सार्थक हैं, अन्यथा तुषकण्डनके समान उभयवाक्यार्थ-विचार निष्फल हो जायगा। द्वितीय मत है कि याज्ञवल्क्यका ही सम्पूर्ण वाक्य है, क्योंकि वाक्य-भेदसूचक इति शब्द आदि और मध्यमें नहीं है। अस्तु, यदि दो वाक्य हैं, तो उक्त वाक्य तत्त्वनिरूपणार्थ है और यदि एक वाक्य है, तो पृष्टका अनुवाद है, इस प्रकारसे उभयथा उक्त वाक्य सङ्गत है ॥ ४२ ॥

'आत्मा' इत्यादि। जो निरञ्जन जगदात्मा चिन्मात्र स्वयंप्रकाश पुरुष—निरुह्य यानी अविद्याकार्यभूमिमें स्थित होकर उक्त चतुर्विध आठ आयतन, लोक आदिके भेदसे जगत्की स्थितिका उपपादन कर तथा स्वकारण अन्तर्यामीमें सम्पूर्ण जगत्का उपसंहार कर ('प्रत्युह्य'का अर्थ है—उपसंहार कर) अर्थात् साभास अज्ञानसे उक्त आयतन आदिका विभाग कर और उक्त विभाग द्वारा लोकस्थितिहेतुताका संसारदशामें सम्पादन कर तत्त्वज्ञानदशामें अथवा प्रलय आदि दशामें स्वात्मामें ही सबका उपसंहार कर—स्थित है, 'अत्यक्रामत्' का स्फुट अर्थ यह है कि कार्य नाना और परस्पर भिन्न प्रतीत होते हैं, इसलिए कार्यके नानात्व तथा भेदसंसर्गसे शून्य उस औपनिषद (उक्त 'साक्षात्' इत्यादि लक्षणलक्षित) आत्माको तुमसे—शाकल्यसे—हम पूछते हैं, यह याज्ञवल्क्यकी उक्ति है। उसको उक्त औपनिषद आत्माको तत्त्वतः तुम हमसे कहो। यदि तुम उस पृष्ट पुरुषको मुझसे तत्त्वतः न कहोगे, तो अब्रह्मज्ञ होकर ब्रह्मज्ञानियोंकी सभामें जो तुमने प्रश्न किया है, इस अनधिकार चेष्टा करनेके अपराधसे तुम्हारा सिर गिर जायगा। यदि अन्यथा—रूपान्तरसे—कहोगे अथवा कुछ न कहोगे, तो भी उक्त अपराधसे तुम्हारा विनाश अवश्यम्भावी है ॥ ४३ ॥

योऽनूदितो नेति नेति संविन्मात्रो ह्यविक्रियः ।
उक्तौ पुरुषनिर्वाहप्रतिवाहौ तु मायिकौ ॥ ४४ ॥
सृष्टिरष्टविधोपास्यरूपा निर्वाह उच्यते ।
प्रतिवाहस्तु संहारो दिग्देवद्वारतो हृदि ॥ ४५ ॥
वस्तुवृत्तेन निःशेषकार्यकारणवर्जनम् ।
तस्याऽतिक्रान्तिरुद्दिष्टा स चोपनिषदि श्रुतः ॥ ४६ ॥

'योऽनूदितो' इत्यादि। जिस पुरुषका 'नेति नेति' वाक्यसे अनुवाद किया गया है, वह संविन्मात्र—ज्ञानमात्रस्वरूप—अतएव अविक्रिय निखिलविकारशून्य है।

शङ्का—उसीको सृष्टिका कर्ता कहते हो और अविक्रिय भी कहते हो, पर यह कैसे हो सकता है ? यदि अविक्रिय है, तो कर्ता नहीं है। यदि कर्ता है, तो अविक्रिय नहीं है।

समाधान—'तान् पुरुषान्निरुह्य प्रत्युह्य' इस वाक्यसे पुरुषोपलक्षित आयतन आदि चतुष्टयका जो निर्वाह-प्रतिवाह यानी सृष्टि एवं संहार कहा है, वह आविद्यिक (अविद्या-कल्पित), है, वास्तविक नहीं है। अविक्रियत्व आत्मामें वास्तविक है। अधिष्ठान-स्वरूप कल्पित धर्मसे विपरीत होता है, यह नील नभ और मृगतृष्णाजलमें प्रसिद्ध ही है, इसलिए उक्त आक्षेप अयुक्त है ॥ ४४ ॥

निर्वाह-प्रतिवाह-शब्दोंके अर्थोंको स्फुट करते हैं—**'सृष्टिरष्टविधो०'** इत्यादिसे। उक्त अष्टविध उपास्यरूपा सृष्टि निर्वाह है और दिग्देवता द्वारा हृदयमें उसका प्रतिसंहार प्रतिवाह है। इस विषयका विशद व्याख्यान हो चुका है, अतः पुनः इस विषयका विशेष व्याख्यान अजिज्ञासिताभिधान अतएव अश्रद्धेय होगा, इसलिए छोड़ देते हैं ॥ ४५ ॥

'वस्तुवृत्तेन' इत्यादि।

शङ्का—जब 'अत्यक्रामत्' इस वाक्यसे अतिक्रमणक्रियाका सम्बन्ध आत्मामें स्पष्ट प्रतीत होता है, तब आप उसको अविक्रिय कैसे कहते हैं, इसलिए यह समझना कठिन हो जाता है कि वास्तविक आपके कथनका अभिप्राय क्या है ?

समाधान—हां, ठीक ही है; भगवान्‌ने अपने श्रीमुखसे 'आश्चर्यवत्पश्यति कश्चिदेनम्' इत्यादि वाक्यसे कहा ही है कि उसका ज्ञान और कथन आदि सब आश्चर्यमय ही है। जो वास्तविक शब्दविषय और मनोविषय नहीं है, उसका कथन भी

कर्मकाण्डे विरोधित्वान्न चाऽयं श्रूयते क्वचित् ।
ऐकात्म्यवस्तुविज्ञानं कर्मभिर्हि विरुध्यते ॥ ४७ ॥

तो वैसा ही होना चाहिए । असलमें अतिक्रमण-क्रियाके सम्बन्धसे अतिक्रान्त नहीं कहा जाता, किन्तु वस्तुस्वभाव ही ऐसा है कि उक्त क्रियाके साथ सम्बन्धके विना भी अतिक्रान्त कहा जाता है ।

शङ्का—वस्तुस्थिति क्या है ?

समाधान—अविक्रिय उदासीन आत्मा न तो किसीका कारण है और न कार्य ही है, उसमें कार्यकारणशून्यत्व स्वतःसिद्ध है, उसीको अभिव्यक्त करनेके लिए उसे तदुभयातिक्रान्त कहते हैं। क्रियाके विना कोई वाक्य ही वास्तवमें नहीं बनता, अन्ततः 'तत्त्वमसि' में भी 'असि'क्रिया कहनी ही पड़ती है । परन्तु वस्तुतः तत्त्वके अन्तरालमें कोई क्रिया नहीं कही जा सकती। जैसे 'आकाशोऽस्ति' यह प्रयोग तार्किक आदि भी आकाशके तात्पर्यसे करते ही हैं और आकाशमें क्रिया नहीं मानते, वैसे ही प्रकृतमें भी समझना चाहिए। तदुभयवर्जनस्वभाव ही उत्क्रान्ति अभीष्ट हैं। उपनिषदोंमें ही श्रुत होनेसे आत्मा औपनिषद माना जाता है ॥ ४६ ॥

'कर्मकाण्डे' इत्यादि ।

शङ्का—आत्मा उपनिषद्में ही श्रुत है, अन्यत्र कर्मकाण्डादिमें नहीं, अतएव औपनिषद कहा जाता है, यह आपका कथन ठीक नहीं है, कारण कि 'विज्ञानं यज्ञं तनुते' इत्यादि वाक्योंसे कर्मकाण्डमें भी उसकी श्रुति और प्रसिद्धि है । उसकी अश्रुतिमें जो यह कारण कहते हैं कि वह कर्मविरोधी है, इसलिए उसका निरूपण उसमें नहीं है, वह भी ठीक नहीं है, क्योंकि कर्मका कर्ता तो आत्मा ही है । कर्तृत्वस्वरूपसे वह कर्मके अनुगुण ही है, प्रतिकूल नहीं है । किञ्च, 'औत्पत्तिक०' सूत्रमें 'स एष यज्ञायुधी यजमानोऽञ्जसा स्वर्गं लोकं जयति' इस श्रुतिके व्याख्यानमें यह निर्णय किया गया है कि शरीरसे अतिरिक्त आत्मा है, अन्यथा अग्निहोत्रीका मृत शरीर यज्ञायुधोंके साथ चितामें ही भस्म होता दीख पड़ता है, फिर उसके आयुधोंके साथ वह स्वर्गमें कैसे जायगा । अतः शरीरसे अतिरिक्त आत्मा है, यह सिद्धान्त किया गया है ।

प्रश्न—अच्छा, यज्ञायुध तो चिताग्निमें ही जलते हैं, वे कैसे स्वर्गमें जाते हैं ? और उन आयुधोंसे निरवयव आत्मा आयुधवाला कैसे कहा गया ?

अविरोधं मन्यमानाः केचिद्विज्ञानकर्मणोः ।
कर्मछिद्रेऽपि कुर्वन्ति यथावस्त्वात्मबोधनम् ॥ ४८ ॥

समाधान—जिस आत्माका वह शरीर था, उस शरीरके द्वारा जो पात्र यज्ञमें काम देते थे, वे ही पात्र उस आत्माके आयुध कहे गये हैं ।

शङ्का—उन्हें पात्र न कहकर आयुध क्यों कहा ? आयुध तो वस्तुतः शस्त्र कहलाते हैं ।

समाधान—'स्वर्गं लोकं जयति' कहा गया है, 'गच्छति' नहीं । जय आयुधके बिना नहीं हो सकता । प्रकृतमें इन आयुधोंके प्रभावसे ही स्वर्गरूप फल प्राप्त होता है, इसलिए इनमें आयुधत्वका आरोप किया गया है ।

शङ्का—ठीक है, पर वे भी तो यहीं शरीरके साथ ही जल जाते हैं । जीव इनको लेकर जाता कहाँ है ?

समाधान—यह ध्यानके लिए कहा गया है, अन्यथा शरीररहित आत्माका प्रत्यक्ष न होनेसे यह निर्देश ही असङ्गत हो जायगा ।

शङ्का—आप औपनिषदपदका उपनिषद्में ही श्रुत ऐसा अर्थ करते हैं, कर्मकाण्डमें श्रुत अर्थ नहीं करते, यह ठीक नहीं है ।

समाधान—बहुत ठीक है, कारण कि यदि कर्मकाण्डके साथ आत्मज्ञानका विरोध न होता, तो कर्मोपयोगी साध्य, साधन और इतिकर्तव्यताके निरूपणके समान आत्मनिरूपण भी जैमिनिमहर्षि अवश्य करते । पर वे जानते थे कि शरीर आदिसे अतिरिक्त कर्तृत्व, भोक्तृत्व आदिसे विशिष्ट आत्माका ज्ञान ही कर्मोपयोगी है । वह न्यायादिमतसे सिद्ध है । उससे अतिरिक्त सकल धर्मोंसे अतीत, उदासीन, ब्रह्म, क्षत्र आदि भेदसे अपेत जो वास्तविक आत्मस्वरूप है, जैसा कि उपनिषदोंमें श्रुत है, उसका यदि निरूपण किया जायगा, तो वह कर्मविरोधी होगा । इसलिए उक्त आचार्य आत्मस्वरूपके निरूपणसे ही विरत हो गये । इससे यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि आत्मा 'औपनिषद' ही है । यह मीमांसकको भी अभीष्ट है । अतएव आत्मज्ञानका कर्मके साथ समुच्चय भी नहीं बन सकता, क्योंकि आत्मैकत्वविज्ञान भेदसापेक्ष कर्मोंका विरोधी है, अतः 'औपनिषद' पदका उक्त अर्थ समुचित ही है ॥४७॥

'अविरोधम्' इत्यादि । एकदेशीका मत यह है कि आत्मतत्त्वज्ञानी भी कर्मविहित कालसे अतिरिक्त कालमें यथावस्तुका (अद्वितीयात्म वस्तुका) ज्ञानाभ्यास

यत्कर्तुमन्यथाकर्त्तुमकर्त्तुं चाऽपि शक्यते ।
कुर्वन्तु स्वेच्छया तादृग् विज्ञानं तु न तादृशम् ॥ ४९ ॥

कर सकता है । एक कालमें एक पुरुष कर्मानुष्ठान और आत्मज्ञानाभ्यास नहीं कर सकता, यह ठीक है, परन्तु कालभेदसे एक ही पुरुष उक्त दोनों कार्योंको कर सकता है, इसमें विरोध नहीं है, अतः समुच्चयपक्ष ठीक है । परन्तु यह मत ठीक नहीं है, ज्ञान और क्रियामें यह भेद है कि ज्ञान वस्तुतन्त्र होता है, जैसा वस्तु-स्वरूप रहेगा, वैसा ही उसका ज्ञान होता है, ज्ञाताकी इच्छाके अनुसार वह बदल नहीं सकता । मान लो कि यात्राके समय किसीने यह सङ्कल्प कर लिया कि मैं मार्गमें चौरादि न देखूंगा और इस सङ्कल्पसिद्धिके लिए वह पूर्णरूपसे सचेष्ट भी रहा, किन्तु मध्यमें चौरके साथ इन्द्रियसन्निकर्ष होनेसे 'अयं चौरः' यह ज्ञान उसे अवश्य हो ही जायगा, इसलिए ज्ञान वस्तुतन्त्र है, पुरुषतन्त्र नहीं है । क्रिया पुरुषतन्त्र होती है, पुरुष चाहे तो ग्राममें जा सकता है और न चाहे तो नहीं जाता ।

शङ्का—ज्ञान भी तो पुरुषतन्त्र होता है, जैसे 'योषा वाव गौतमाग्निः' इत्यादि वाक्यसे अनग्नि स्त्रीमें अग्निदृष्टि कही गई है ।

समाधान—वह ज्ञान नहीं है, किन्तु ध्यान है, ध्यान मानसी क्रिया ही है, इसलिए वह पुरुषतन्त्र है, जो ठीक ही है, अतः कर्मविहित कालसे अतिरिक्त कालमें यदि ज्ञानाभ्यास किया जायगा, तो पुरुषतन्त्र होनेसे वह ज्ञान न होगा, किन्तु क्रिया ही होगी, इसलिए दोनोंका समुच्चय असम्भव है ॥ ४८ ॥

'यत्कर्तु०' इत्यादिसे ।

अभ्यासका कर्मके साथ समुच्चय कहते हो या ज्ञानका ? प्रथम पक्षमें कहते हैं—जो कर्तुमन्यथाकर्तुम् अकर्तुं शक्य अभ्यास है, उसे चाहे करे या कालान्तरमें करे अथवा न करे, वह क्रिया ही है, ज्ञान नहीं । द्वितीय पक्षके तात्पर्यसे कहते हैं—विज्ञान तादृश नहीं है अर्थात् पुरुषेच्छाधीन नहीं है कि चाहे तो कर्मकालसे व्यतिरिक्त कालमें ही करे, कर्मकालमें नहीं, क्योंकि आत्मैकत्व तो सब कालमें है, फिर क्या कारण कि वह कर्मकालमें न होकर तच्छून्यकालमें ही हो, अतः उक्त प्रकारसे समुच्चय-प्रतिपादन सर्वथा असंगत ही है । ज्ञानविशेष ही ध्यान है, इस भ्रमसे समुच्चयवादका उत्थान है ।

शङ्का—ध्यान भी तो मनोवृत्ति है ।

तस्मादुपनिषत्स्वेव ज्ञातः कर्मविरोधतः ।
न कर्मकाण्डे, शाकल्यः कर्मित्वान्नैव वेत्ति तम् ॥ ५० ॥
ब्रह्मिष्ठा अपि गार्ग्याद्याः स्वस्वप्रश्नोत्तरे सति ।
तुष्टा उपरतास्तेन स मुनिर्न शशाप तान् ॥ ५१ ॥

समाधान—ठीक है, पर ज्ञान मनोवृत्तिमात्र नहीं है। सुख, दुःख, इच्छा आदि भी मनोवृत्तियां हैं, पर उनका ज्ञानपदसे व्यवहार नहीं होता एवं ध्यान भी मनोवृत्ति है, पर वह क्रियात्मक है, ज्ञान नहीं है ॥ ४९ ॥

'तस्मादु०' इत्यादिसे। औपनिषदका उपसंहार इस श्लोकसे किया गया है। आत्मा कर्मके साथ कर्तृत्वरूपसे सम्बन्धी है, अतः जैमिनिको कर्मप्रकरणमें आत्माका निरूपण करना था, पर उसका वास्तविक स्वरूपज्ञान कर्मविरोधी है, इसलिए कर्मकाण्डप्रकरणसे हटा कर ज्ञानकाण्ड उपनिषद्से ही उसका निरूपण उचित मानकर जैमिनिने आत्माका निरूपण नहीं किया। आत्मा उपनिषदोंमें हीं श्रुत है, विरोधसे कर्मकाण्डमें उसका श्रवण नहीं है, अतः कर्मज्ञानी शाकल्य औपनिषद आत्माको नहीं जानते थे ? वे कर्मकाण्डके पूर्ण विद्वान् थे, पर उपनिषद्के ज्ञाता न थे। केवल याज्ञवल्क्यकी ब्रह्मज्ञानपणभूत गवानयनमें प्रवृत्ति देखकर असहिष्णुतावश याज्ञवल्क्यके साथ विवादमें प्रवृत्त हुए थे। जहाँतक पहुँच थी, वहांतक उन्होंने प्रश्न किया। श्रीयाज्ञवल्क्यजीने सबका समीचीन उत्तर दिया। अन्तमें पूर्वोक्त रीतिसे इन दोनोंमें विवादप्रयुक्त वैर हुआ। उसी समय उक्त मुनिजीने शाप दिया, वह भी फल देनेके लिए प्रवृत्त्युन्मुख हुआ, इन सब दुरदृष्टोंका फल आगे स्पष्ट होगा ॥ ५० ॥

'ब्रह्मिष्ठा' इत्यादिसे।

शङ्का—आश्वल, गार्गी आदिको शाप न देकर शाकल्यको ही मुनिजीने शाप क्यों दिया ?

समाधान—वे ब्रह्मज्ञानी थे और अपने-अपने प्रश्नोंका सत् उत्तर मुनिसे पाकर सन्तुष्ट तथा विवादसे विरत हो गये थे, इसलिए मुनिजीने उनको शाप नहीं दिया। शाकल्यको शाप देनेका कारण एक तो अब्रह्मिष्ठता थी, क्योंकि वे कर्मी थे ब्रह्मज्ञानी नहीं थे, जनकराजर्षिकी प्रतिज्ञानुसार उस सभामें उनको बोलनेका अधिकार नहीं था। पर वे उक्त कारणोंसे विवादमें प्रवृत्त हुए थे। इन कारणोंसे उक्त मुनिजीने उन्हींको शाप दिया ॥ ५१ ॥

अब्रह्मिष्ठो ब्रह्मविदो द्विषन्ब्रह्मविदां धनम् ।
शाकल्यो वाञ्छतीत्येनं शाकल्यमशपन्मुनिः ॥ ५२ ॥
शापेन दग्धशाकल्यस्तस्याऽस्थीन्यपि तस्कराः ।
अपजह्रुरतः शास्त्रसंस्कारोऽप्यस्य नाऽभवत् ॥ ५३ ॥
शाकल्यो ब्रह्मविद्द्वेष्टा भ्रष्टो लोकद्वयाद्यतः ।
ततो ब्रह्मविदां भक्तिः कार्या द्वेषो न कुत्रचित् ॥ ५४ ॥

'अब्रह्मिष्ठो' इत्यादि । अब्रह्मिष्ठत्व, ब्रह्मवेत्ताके प्रति द्वेष और ब्रह्मवेत्ताके धनको स्वयं लेनेकी इच्छा—ये तीन शापके प्रबल कारण थे । इनमें प्रत्येक अनर्थका कारण है । वहाँ तीनों एक समयमें उपस्थित हुए थे, फिर उनकी अनर्थ-कारणताका क्या ठिकाना था, इसीलिए शाकल्यको मुनिने शाप दिया ॥ ५२ ॥

'शापेन' इत्यादि । मुनिके शापसे शाकल्य भस्म हो गये, उनकी हड्डियां संस्कारार्थ शिष्यगण घर ले जा रहे थे, मार्गमें डाकुओंने राजप्राप्त धन समझकर उन्हें छीन लिया, अतः उनका अन्तिम संस्कार भी नहीं हुआ, जो लोकान्तरमें शुभफलप्राप्तिके लिए आवश्यक समझा जाता है ॥ ५३ ॥

'शाकल्यो' इत्यादि । शाकल्य ब्रह्मज्ञानीके द्वेष्टा थे, इसीसे लोकद्वय—इहलोक और परलोक—दोनोंसे भ्रष्ट हुए, अतः ब्रह्मवेत्ताओंपर भक्ति करनी चाहिए, द्वेष कभी नहीं करना चाहिए। तात्पर्य भाष्यकारने लिखा है कि 'तस्मान्नोपवादी स्यात्' उपवादी उसको कहते हैं—जो विवाद द्वारा विद्वान्का परिभव करता है । इस वृत्तान्तसे यह शिक्षा ग्रहण करनी चाहिए कि परमशान्तस्वान्त महामुनि ब्रह्मवित्तम श्रीयाज्ञ-वल्क्यजी जिस उपवादसे ऐसे विचलित हुए कि उन्होंने कर्मनिष्ठ विद्वान् तपस्वी शाकल्यजीको भस्म कर दिया, उस उपवादमें कल्याणार्थीको कभी प्रवृत्त नहीं होना चाहिए । इसीसे धर्मशास्त्रमें भी लिखा है—

'गुरुं हुंकृत्य त्वंकृत्य विप्रं निर्जित्य वादतः ।
श्मशाने जायते वृक्षः कङ्कगृध्रोपसेवितः ॥'

इत्यादि शास्त्रके अनुसार शास्त्रार्थ द्वारा विद्वान्का पराजय करना अत्यन्त निकृष्ट कर्म है, अतः इसका सर्वथा त्याग करना चाहिए । याज्ञवल्क्य और शाकल्य दोनों ब्राह्मण, विद्वान्, तपस्वी तथा सुशीतलचन्दनशाखाके सदृश थे, जब उनमें भी उपवादप्रयुक्त भयङ्कर परिणाम हो गया, तब

य औपनिषदस्तस्य विज्ञानानन्दरूपता ।
दातृता भोगमुक्त्योश्च वक्तव्येत्युत्तरा श्रुतिः ॥ ५५ ॥

श्रुति—अथ होवाच ब्राह्मणा भगवन्तो यो वः कामयते स मा पृच्छतु सर्वे वा मा पृच्छत यो वः कामयते तं वः पृच्छामि सर्वान् वा वः पृच्छामीति ते ह ब्राह्मणा न दधृषुः ॥ २७ ॥

साधारण मनुष्योंके विषयमें तो कहना ही क्या है ? वादसे अधिक कष्टप्रद दूसरा पदार्थ नहीं है, श्रीयाज्ञवल्क्य और शाकल्यमें भी इसने अन्ततः शत्रुभाव उत्पन्न कर ही दिया। अतः कल्याणार्थियोंको सर्वदा इससे विरत रहना चाहिए। 'पुन्नाम्नो नरकात्त्रायते शरीरान्तिमसंस्कारद्वारा इति पुत्रः' (यानी अन्त्येष्टि द्वारा जो पिताको नरकमें जानेसे रोकता है, वह पुत्र है) इस अर्थकी भी शाकल्यको आशा नहीं रही। यह तब होती जब कि शाकल्यका अस्थिपञ्जर निर्विघ्न घरपर पहुँच जाता। वहाँ जानेपर पुत्र आदि द्वारा यथाविधि संस्कारसे द्वेषप्रयुक्त पापका प्रतीकार हो सकता था और शाकल्यका परलोक भी सुधर जाता, लेकिन वह भी न होने पाया, अतः उपवाद (विवाद) इहलोक, परलोक दोनोंका विनाश करता है। अतएव सर्वथा अनुपादेय है, यह सूचित करनेके लिए यह आख्यान है॥५४॥

'य औपनिषद०' इत्यादि। शाकल्य और याज्ञवल्क्यकी संवादात्मक आख्यायिकाकी समाप्तिके अनन्तर आई हुई 'अथ होवाच' इत्यादि श्रुतिका तात्पर्य यह है कि जो औपनिषद पुरुष कहा गया है, उसमें विज्ञानानन्दरूपता एवं भोगमुक्तिदातृता भी है, जिसका अभीतक निर्वचन नहीं किया गया है, इसलिए उसको अवश्य कहना चाहिए। 'नेति नेति' इत्यादि वाक्योंसे अनात्मभूत सम्पूर्ण धर्मोंके निषेधाधिकरणरूपसे जिसका व्याख्यान हुआ है, उसका निर्देश विधि द्वारा भी होना चाहिए, इसलिए उत्तर श्रुति है, इससे विधि द्वारा औपनिषद पुरुष कहा जायगा। यह भी आख्यायिका द्वारा ही कहा गया है। इसका मुख्य कारण यह है कि दुर्बोध अर्थका भी आख्यायिका द्वारा निर्वचन होनेपर वह सहजमें ज्ञात हो जाता है, अतः सुखावबोधके लिए आख्यायिका है ॥ ५५ ॥

'अथ होवाच ब्राह्मणा' इत्यादि श्रुति। सब ब्राह्मणोंके चुप हो जानेपर 'ब्राह्मणा भगवन्तः' यों सभामें स्थित सम्पूर्ण विद्वान् ब्राह्मणोंका सम्बोधन कर श्रीयाज्ञवल्क्यजी बोले—आपमें से किसी एककी मुझसे पूछनेकी इच्छा हो

तान् हैतैः श्लोकैः पप्रच्छ—

यथा वृक्षो वनस्पतिस्तथैव पुरुषोऽमृषा।
तस्य लोमानि पर्णानि त्वगस्योत्पाटिका बहिः ॥ १ ॥

अथवा आप सब लोगोंकी इच्छा हो, तो आप लोगोंमें से एक व्यक्ति या सब लोग समीप आकर मुझसे पूछें अथवा यदि आपमें से किसीकी यह इच्छा हो कि याज्ञवल्क्य हमसे पूछे, तो उससे हम पूछते हैं अथवा आप सबसे हम पूछते हैं। इस बातको सुन कर सब सन्न रह गये, किसीको कुछ भी बोलनेका साहस नहीं हुआ। होता भी कैसे? शाकल्यकी दुरवस्थासे सब भयभीत हो चुके थे।

शङ्का—शाकल्यके बाद जब सब चुप हो गये, तब मना करनेवाला तो कोई था नहीं, अतः ब्रह्मविज्ञानपणभूत गोधन ले जानेमें कोई रुकावट थी नहीं, फिर याज्ञवल्क्य क्यों बोले?

समाधान—जो सर्वब्राह्मणसाधारण धन है, उसे सर्वसंमतिके बिना ले जाना अनुचित है, इसलिए सभामें उपस्थित विद्वद्-वृन्दसे अनुमति लेना आवश्यक हुआ। जो वादमें भाग ले चुके थे और समुचित उत्तरसे सन्तुष्ट हो चुके थे, उनकी तरफसे तो इसमें प्रतिरोध नहीं हो सकता था, यह ठीक है, किन्तु जो अवशिष्ट थे, उनकी सम्मति लेना परमावश्यक था। उनकी भी सम्मति लेनेका प्रकार यही है कि हम उनसे पूछें या वे हमसे पूछें। यदि इस विषयमें किसीकी प्रश्नोत्तरकी इच्छा होगी, तो श्रीयाज्ञवल्क्यजी उपस्थित सब विद्वानोंमें ब्रह्मिष्ठ हैं, यह सर्वसंमत निर्णय समझा जायगा, तदनुसार उक्त गोधन लेनेका उनको अधिकार होगा, इस अभिप्रायसे पुनः श्रीयाज्ञवल्क्यका प्रश्न है ॥ २७ ॥

'तान् हैतैः श्लोकैः पप्रच्छ' इत्यादि श्रुति। उक्त प्रश्नोत्तरकी ललकारसे भी जब किसीको प्रश्नोत्तरका साहस न हुआ, तब श्रीयाज्ञवल्क्यजीने स्वयं वक्ष्यमाण श्लोकोंसे पूछा—

'यथा वृक्षो' इत्यादि। लोकमें जैसे वृक्ष वनस्पति है, ऐसा कहनेपर वृक्षमें वनस्पति विशेषण समझा जाता है।

शङ्का—वनस्पति भी वृक्षवाचक है, अतः घट-कलशके समान वनस्पतिको वृक्षका पर्याय क्यों नहीं कहते?

समाधान—पर्यायवाची शब्दोंसे अर्थबोध नहीं माना जाता, यह शाब्दिक

त्वच एवाऽस्य रुधिरं प्रस्यन्दि त्वच उत्पटः ।
तस्मात्तदातृण्णात्प्रैति रसो वृक्षादिवाऽऽहतात् ॥ २ ॥
माꣳसान्यस्य शकराणि कीनाटꣳ स्नाव तत्स्थिरम् ।
अस्थीन्यन्तरतो दारूणि मज्जा मज्जोपमा कृता ॥ ३ ॥
यद् वृक्षो वृक्णो रोहति मूलान्नवतरः पुनः ।
मर्त्यः स्विन्मृत्युना वृक्णः कस्मान्मूलात्प्ररोहति ॥ ४ ॥

संप्रदाय है और वस्तुतः वनस्पतिशब्द वृक्षका पर्यायवाची है भी नहीं, किन्तु 'तैरपुष्पाद् वनस्पतिः' इस अमरकोषसे पुष्पके बिना फलनेवाले उदुम्बर आदि वनस्पति माने जाते हैं, वैसे ही पुरुषमें 'अमृषा, सत्य' यह विशेषण है । पुरुषके लोमके समान वृक्षमें पत्ते हैं, पुरुषकी ऊपरकी त्वक् वृक्षकी विपाटिका है । वृक्षकी नीरस छाल विपाटिका कहलाती है ॥ १ ॥

'त्वच एवाऽस्य' इत्यादि । त्वक्से ही पुरुषका रुधिर बहता है, वनस्पतिकी त्वक्से (छालसे) निर्यासरस टपकता है । यतः ये सब पुरुष और वनस्पति समान हैं, इसलिए आहत पुरुषसे रुधिर बहता है, जैसे कि आहत वनस्पतिसे रस निकलता है ॥ २ ॥

'माꣳसान्यस्य' इत्यादि । एवं पुरुष और वनस्पतिका माँस शकर यानी खण्ड (अंश) है, कीनाट शकलके भीतर काष्ठसंलग्न वल्कल रहता है, उसके समान पुरुषमें स्नायु (नस) रहती है, वह कीनाट स्नायुके समान दृढ़ (कड़ा) होता है। स्नायुके भीतर जैसे कड़ी हड्डियाँ होती हैं, वैसे ही कीनाटके भीतर कड़ा दारु (काष्ठ) होता है । जैसे पुरुषमें मज्जा रहती है, वैसे ही वनस्पतिमें भी मज्जा रहती है। काष्ठमज्जामें पुरुषमज्जा ही उपमा है, दूसरी नहीं, इन दोनोंमें विशेष अन्तर नहीं है । जैसे वनस्पतिकी मज्जा है वैसे ही पुरुषकी मज्जा है, जैसे पुरुषकी मज्जा है वैसे ही वनस्पतिकी मज्जा है ॥ ३ ॥

'यद् वृक्षो वृक्णो' इत्यादि । यदि वृक्षके कुछ अंश कट जाते हैं, तो वे पुनः पनपते हैं । मूल छोड़कर काटनेपर बहुत वृक्ष फिर पनपते हैं, बदरीके काटनेपर पुनः पुनः उसके अनेक प्ररोह होते हैं, नये-नये पुरुषका भी घाव भरता ही है, ये सब समान ही हैं, किन्तु वनस्पतिमें यह विशेष है कि वह छिन्न होनेपर पुनः प्ररूढ़ होता है । पुरुष मृत्युसे छिन्न होनेपर फिर नहीं जीता

श्रुतिः—रेतस इति मा वोचत जीवतस्तत्प्रजायते धानारुह इव वै वृक्षोऽञ्जसा प्रेत्य सम्भवः ॥ ५ ॥

यत्समूलमावृहेयुर्वृक्षं न पुनराभवेत् ।
मर्त्यः स्विन्मृत्युना वृक्णः कस्मान्मूलात्प्ररोहति ॥ ६ ॥
जात एव न जायते को न्वेनं जनयेत्पुनः ।

इसका भी पुनःप्ररोहण होना चाहिए ? इसका कारण आपसे पूछते हैं । मृत्युसे छिन्न मनुष्य किस मूलसे प्ररूढ होता है, मृत पुरुषका पुनर्जन्म कैसे होता है, यह हम आप सबसे पूछते हैं ॥ ४ ॥ -

'रेतस इति' इत्यादि श्रुति । यदि यह कहिये कि रेतसे फिर पुरुष प्ररूढ़ होता है, तो ऐसा मत कहिए ।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—कारण कि जीवित पुरुषसे ही रेत होता है, मृतसे नहीं । और वृक्ष काण्डसे भी होता है और बीजसे भी होता है । 'इव'शब्द यहाँ अनर्थक है । वैशब्द प्रसिद्धिद्योतक है ॥ ५ ॥

'यत्समूल०' इत्यादि । यदि मूलके साथ बीजका नाश किया जाय, तो वृक्ष फिर नहीं होगा, अतः आप लोगोंसे पूछता हूँ कि यदि सम्पूर्ण जगत्का मूल मृत्युसे छिन्न हो जाता है, तो फिर किस मूलसे पुनः वह उत्पन्न होता है ॥ ६ ॥

'जात एव न जायते' इत्यादि । जो उत्पत्स्यमान हो, उसके विषयमें प्रश्न हो सकता है कि वह किससे उत्पन्न होता है, परन्तु जो उत्पन्न हो चुका है, उसके विषयमें वैसा प्रश्न करना व्यर्थ है, क्योंकि उसको तो जब उत्पन्न देखते ही हैं, तब उसमें प्रश्न ही क्या ? ऐसा मत समझिये । बात यह है कि मृत पुनः उत्पन्न होता ही है, अन्यथा उसके द्वारा किये गये पुण्य या पाप निष्फल हो जायँगे । अर्थात् कृतनाश और अकृताभ्यागमरूप दोष होगा । इसका व्याख्यान पूर्वमें हो चुका है और आस्तिकोंकी दृष्टिमें उसका स्वरूप अतिस्पष्ट है, इसलिए हमने इस विषयकी पुनः व्याख्या नहीं की है । अस्तु, आप लोगोंसे मैं पूछता हूँ कि मृत पुरुषको फिर कौन पैदा करता है ? इस बातको ब्राह्मण न जान सके यानी मृत प्राणी जिससे फिर उत्पन्न होते हैं, उस जगत्के मूलको ब्राह्मणोंने न जाना, इसलिए यह स्पष्ट हो गया कि उपस्थित विद्वानोंमें ब्रह्मविदग्रणी श्रीयाज्ञवल्क्यजी

विज्ञानमानन्दं ब्रह्म रातिर्दातुः परायणं तिष्ठमानस्य तद्विद इति ॥ ७, २८ ॥

इत्युपनिषदि तृतीयाध्यायस्य नवमं ब्राह्मणं समाप्तम् ।

ही हैं, अतएव उक्त पणभूत गोधनको मुनिजीने ही ले लिया और सब विद्वानोंके ऊपर विजय भी प्राप्त की। यह आख्यायिका भी समाप्त हुई।

जो जगत्का मूल है, जिसका (ब्रह्मका) शब्दसे साक्षात् व्यपदेश होता है और जिसके विषयमें ब्राह्मणोंसे श्रीयाज्ञवल्क्यजीने पूछा था, उसको श्रुति अपने आप हम लोगोंके प्रति कहती है—'विज्ञानम्' विज्ञान यानी विज्ञप्ति। वह आनन्द-रूप है। उक्त विज्ञानानन्द विषयविज्ञानके समान दुःखानुविद्ध नहीं है, किन्तु प्रसन्न, शिव, अतुल, अनायास, नित्यतृप्त तथा एकरस ब्रह्म है, वह धन देनेवाले यजमानकी परा गति (कर्मफलदाता) है। किञ्च, एषणाओंसे विरत होकर तथा उसीमें स्थिर रहकर जो कर्म नहीं करते, उन ब्रह्मज्ञानियोंका भी वह परायण है। यहाँपर यह विचार किया जाता है कि जो आनन्दशब्द लोकमें सुखवाची प्रसिद्ध है, वह यहाँपर ब्रह्ममें विशेषणरूपसे श्रुत है—'आनन्दं ब्रह्म' इति। अन्य श्रुतियोंमें भी वैसा देखा जाता है—'आनन्दो ब्रह्मेति व्यजानात्', 'आनन्दं ब्रह्मणो विद्वान्', 'यदेष आकाश आनन्दो न स्यात्', 'यो वै भूमा तत् सुखम्', 'एष परम आनन्दः'। संवेद्य सुखमें आनन्दशब्द प्रसिद्ध है। ब्रह्मानन्दको यदि संवेद्य मानो, तो ब्रह्ममें आनन्द आदि शब्दोंका प्रयोग करना ठीक है, अतः यह विचारना चाहिए कि लोकवत् यहां आनन्द वेद्य है या नहीं।

शङ्का—श्रुतिरूप प्रमाणसे ब्रह्मको संवेद्य आनन्दस्वरूप ही मानते हैं, फिर उसमें विचार करनेकी क्या आवश्यकता है ?

समाधान—नहीं, विचार करना आवश्यक है; क्योंकि विरुद्ध श्रुतिवाक्य देखे जाते हैं। यह सत्य है कि आनन्दशब्द ब्रह्ममें श्रुत है, पर वह लौकिक आनन्दके समान ज्ञायमान नहीं है। प्रत्युत आनन्दके ज्ञानका श्रुतियोंमें प्रतिषेध है—'यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत् तत् केन कं पश्येत् केन कं विजानीयात्', 'यत्र नान्यत्पश्यति नान्यच्छृणोति नान्यद्विजानाति स भूमा', 'प्राज्ञेनात्मना सम्परिष्वक्तो न बाह्यं किञ्चन वेद' इत्यादि। इन श्रुतिवाक्योंका,अर्थ स्पष्ट है। तात्पर्य यह है कि विचारके बिना

श्रुतिवाक्योंके तत्त्वार्थका निर्णय नहीं हो सकता, इसलिए विचार आवश्यक है। और मोक्षवादियोंकी विप्रतिपत्तियाँ भी हैं। सांख्य और वैशेषिक भी मोक्षवादी हैं, पर उनका मत है कि मोक्षमें संवेद्य सुख नहीं है। साङ्ख्य कहते हैं कि ज्ञान बुद्धिधर्म है। प्रकृति और पुरुषका भेदज्ञान ही तत्त्वज्ञान है। तत्त्वज्ञानसे बुद्धिका लय हो जाता है, अतः ज्ञान नहीं होता। आत्मा अप्रतिसंक्रम है, उसमें ज्ञान होता ही नहीं। वैशेषिक अशेषविशेषगुणोच्छेदको अथवा आत्यन्तिक दुःखध्वंसको मोक्ष मानते हैं। शरीर, इन्द्रिय आदि द्वारा ही आत्मामें ज्ञान होता है। शरीर, इन्द्रिय आदि कर्मनिबन्धन हैं, कर्मोंके निश्शेष समाप्त होनेपर ही मोक्ष होता है; स्वतः आत्मा पृथिव्यादिके समान जड़ है, अतः ज्ञानजनक सामग्रीके वैकल्यसे आत्मामें उस समय ज्ञान नहीं होता। भागवतोंका मत है कि मोक्षकालमें भी ज्ञान होता है। उस समयका सुख निरतिशय और स्वसंवेद्य है। यदि ज्ञान न माना जाय, तो अविदितसत्ताक सुख अपुरुषार्थ ही होगा, इस परिस्थितिमें उसके उद्देश्यसे किसीकी मोक्षमार्गमें प्रवृत्ति ही नहीं होगी।

शङ्का—ठीक है, फिर इस विषयमें क्या माना जाय ?

समाधान—ज्ञायमान आनन्दका ही श्रुतियोंमें श्रवण पाया जाता है—'जक्षन् क्रीडन् रममाणः', 'स यदि पितृलोककामो भवति सङ्कल्पादेवास्य पितरः समुत्तिष्ठन्ति' 'यः सर्वज्ञः स सर्ववित्', 'सर्वान् कामान् समश्नुते' इत्यादि श्रुतियोंसे स्पष्ट है कि मोक्ष संवेद्य है, अवेद्य नहीं।

शङ्का—मोक्षमें अद्वितीय आत्मा ही अवशिष्ट रहता है। उससे भिन्न सारा पपञ्च अज्ञानकल्पित होनेसे अज्ञानके साथ ही निवृत्त हो जाता है। उसकी निवृत्तिके अनन्तर कारकविभागके न होनेसे क्रियाकी उत्पत्ति कैसे होगी ? यह तो अनुभव-सिद्ध है कि क्रिया अनेककारकसाध्य होती है। विज्ञान भी क्रिया ही है।

समाधान—मोक्ष लोकदृष्ट वस्तुसे विलक्षण है, अतः श्रुतिप्रमाणसे आनन्द-विषयक विज्ञान होता है, ऐसा मान सकते हैं, अतएव 'विज्ञानमानन्दम्' इत्यादि श्रौत वाक्य उपपन्न होते हैं। 'विज्ञायते यत् तद्विज्ञानम्' ऐसा विग्रह करके कर्ममें बाहुलकत्वात् ल्युट्प्रत्यय होनेपर विषयार्थक विज्ञानशब्द बनता है, अतएव आनन्दके साथ अभेदसे विज्ञान अन्वित होता है। समानविभक्तिक दो पदोंसे उपस्थित अर्थोंका अभेदसे अन्वय होता है, यह शाब्दिक सम्प्रदाय है, अन्यथा 'विज्ञानमानन्दम्' यह वाक्य ही अनुपपन्न हो जायगा।

शङ्का—वचन पदार्थका उत्पादक नहीं होता, अन्यथा 'अग्निः शीतः, उदकम् उष्णम्' इत्यादि वाक्यसे अग्निमें शैत्यकी और जलमें उष्णकी उत्पत्ति होनी चाहिए, पर होती नहीं, इसलिए वचन ज्ञापक माना जाता है। अभिमत अर्थ-ज्ञानकी उत्पत्ति शब्दसे हो जायगी, ज्ञान चाहे बाधितार्थ ही क्यों न हो, अतएव 'अत्यन्तासत्यपि ह्यर्थे ज्ञानं शब्दः करोति हि' इत्यादि वचन और लोकानुभव संगत होते हैं। यह तो हो नहीं सकता कि अगम्य देश और कालमें अग्नि शीत और जल गरम होता है, जिससे उभयविध वाक्य प्रमाण हों।

समाधान—यद्यपि वचन ज्ञापक ही है, कारक नहीं है, यह कहना ठीक है, तथापि श्रुतिप्रमाणसे यह तो कल्पना कर ही सकते हैं कि आनन्दात्मक विज्ञानक्रिया लौकिक विज्ञानक्रियासे विलक्षण है, अतः लौकिक क्रियाके अनेक कारकोंसे साध्य होनेपर भी उक्त क्रिया अनेक कारकोंके बिना भी होती है। जैसे सांसारिक प्राणियोंके ज्ञान आदिको अनित्य माननेपर भी तार्किक ईश्वरके ज्ञान, इच्छा आदिको नित्य मानते हैं, वैसे ही प्रकृतमें भी कह सकते हैं। अग्नि और जलके समान विज्ञानको भी सर्वत्र एकरूप ही मानना उचित है।

शङ्का—तो नैयायिकोंने ईश्वरज्ञानको नित्य कैसे कहा है?

समाधान—जैसे उनका मोक्षस्वरूपका निरूपण उपपत्तिशून्य अतएव हेय है, वैसे ही ज्ञानक्रियाका नित्यत्व-प्रतिपादन भी उपपत्तिशून्य अतएव हेय है।

शङ्का—मोक्ष कैसे अनुपपन्न है?

समाधान—अशेषविशेषगुणोच्छेदको जो मोक्ष मानते हैं, उनके मतमें मुक्त और शिलाखण्डमें कुछ भी भेद नहीं हो सकता। कौन सचेता पुरुष शिलाखण्ड बननेके लिए प्राप्त सम्पूर्ण सुखोंके उपभोगसे विमुख होकर विविध दुःखोंका अनुभव करते हुए मोक्षके उपायभूत वैराग्याभ्यास आदिके साथ ज्ञानार्जनमें प्रवृत्त होगा? उपेय मधुर रसकी लिप्सासे ही उसके उपाय कटु रसमें जनता प्रवृत्त होती है, यह किसीसे छिपा नहीं है। एवं सांख्यमत भी उपेक्ष्य है। मोक्षको सुखानुभवरूप माने बिना प्रेक्षावान्‌की उसके उपायमें प्रवृत्ति नहीं हो सकती, यह स्पष्ट ही है। हां, भागवतोंका मत ठीक है, ये लोग मोक्षको संवेद्य मानते हैं, अतः 'सुखी अहम्' ऐसी प्रतीति मुक्तको होती है। 'विज्ञानमानन्दं ब्रह्म' इत्यादि आनन्दप्रतिपादक श्रुतियां भी इस अर्थमें प्रमाण हैं। परन्तु यह भागवत मत भी अद्वैतवेदान्तियोंको मान्य नहीं है।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—शरीर और इन्द्रियके बिना विज्ञानकी उत्पत्ति नहीं हो सकती। यह तो सबको मान्य है कि शरीरवियोग ही मोक्ष है। शरीरके बिना इन्द्रियाँ नहीं रह सकतीं, क्योंकि वे शरीराश्रित ही सर्वत्र देखी जाती हैं। इससे स्पष्ट है कि मोक्षसमयमें विज्ञानकी उत्पत्ति नहीं हो सकती।

शङ्का—देहादिके बिना भी मोक्षकालमें विज्ञानोत्पत्ति मानें, तो क्या आपत्ति है?

समाधान—आपत्ति यह है कि शरीर आदिके उपादानका वैयर्थ्य होगा। शरीर आदिके बिना भी यदि विज्ञानकी उत्पत्ति मानी जाय, तो संसारमें शरीर आदिका उपादान ही व्यर्थ हो जायगा। भोग भी विज्ञानके समान शरीर आदिके बिना हो सकता है।

शङ्का—ठीक है, परन्तु ब्रह्मस्वरूपभूत ज्ञानसे ही मोक्ष वेद्य हो सकता है, अतिरिक्त ज्ञानकी क्या आवश्यकता है ?

समाधान—विषय और विषयी एक नहीं हो सकते। मोक्ष ब्रह्मस्वरूप ही है। यदि उसे वेद्य मानें, तो वह विषय होगा, विषयी नहीं। यदि उसको विषयी (भासक) मानिये, तो वह विषय नहीं होगा। एक ही विषय और विषयी कहीं नहीं देखा गया है। किञ्च, ब्रह्म मोक्षानन्दका अनुभव करता है ? या मुक्त अनुभव करता है या संसारी ? प्रथम पक्षमें दोष कह चुके हैं कि एकमें विषयविषयिभाव नहीं होता। द्वितीय पक्षमें यह दोष है कि जबतक संसार निवृत्त नहीं होता, तबतक अपनेको संसारी ही मानता है। संसारनिवृत्ति होनेके अनन्तर स्वयं ब्रह्मस्वभाव हो जाता है, अतः प्रथमपक्षोक्त दोष दुर्निवार है। तृतीय पक्षमें, संसारदशामें तो वह अपनेको संसारी ही मानता है, अतः उस समय ब्रह्मानन्दका अनुभव असम्भव ही है। संसारके निवृत्त होनेपर जीव जब मुक्त हो जाता है, तब उसको ब्रह्मभिन्न मानते हो या अभिन्न ? अभिन्न पक्षमें जैसे एक अञ्जलि जलको जलाशयमें छोड़-देनेपर वह जलाशयगत जलके समान हो जाता है, पृथक्रूपसे लक्षित नहीं होता, वैसे ही मुक्त होनेपर संसारी ब्रह्मस्वरूप हो जाता है, रूपान्तरसे उसकी अव-स्थिति नहीं होती। ब्रह्मस्वरूपावस्थानमें दोष कह ही चुके हैं। भिन्न पक्षमें ब्रह्मसे भिन्न होकर ब्रह्मानन्दका अनुभव करता है, तो एकत्वविरोध स्पष्ट है, केवल एकत्व-श्रुतिसे ही विरोध नहीं है, किन्तु सर्वश्रुतिविरोध भी होगा, कारण कि सब श्रुतियोंका तात्पर्य अद्वितीय ब्रह्ममें ही है, यह अनेक बार निर्णीत हो चुका है।

शङ्का—अच्छा, तो भेदाभेदरूप तृतीय कल्पना ही हो ?

समाधान—यह तो उपपत्तिशून्य है; इस विषयको पूर्वमें विशेषरूपसे सिद्ध कर चुके हैं। और यह भी दोष है कि यदि ब्रह्मको सतत ज्ञान रहता है, तो विज्ञान-अविज्ञानकल्पना असंगत ही है, क्योंकि ब्रह्म सततविज्ञानस्वभाव ही है, अतः ब्रह्म आत्मानन्दको जानता है, यह कल्पना कैसे युक्तिपूर्ण हो सकती है ? यदि कभी आत्मविज्ञान न होता और कभी होता, तो यह कल्पना करना ठीक होता कि ब्रह्म आत्मानन्दको जानता है, जैसे देवदत्त कभी अपनेको जानता है और कभी दूसरेको जानता है, ऐसी परिस्थितिमें यह प्रयोग होता है कि अमुक समय देवदत्त अपनेको जानता है और अमुक समय दूसरेको जानता है। निरन्तर ज्ञान होनेपर वैसा नहीं होता, जैसे लक्ष्यवेधनके समय धानुष्कको (धनुर्धारीको) केवल लक्ष्यविषयक ही ज्ञान रहता है, उस समय उसमें ज्ञान और अज्ञान दोनोंकी कल्पना नहीं हो सकती, वैसे ही प्रकृतमें भी समझना चाहिए। यदि आत्मानन्दको विच्छेदपूर्वक जानता है, तो विज्ञानविच्छेदकालमें अन्यविषयत्वका भी प्रसङ्ग हो जायगा तथा आत्मामें विक्रियत्वकी भी प्रसक्ति होगी। इस परिस्थितिमें आत्मामें अनित्यत्वप्रसक्ति हो जायगी। अतः 'विज्ञानमानन्दं ब्रह्म' यह श्रुति ब्रह्मस्वरूप आनन्दज्ञानका प्रतिपादन करती है, आत्मानन्द वेद्य है, इसका प्रतिपादन नहीं करती; यह समझना चाहिए।

शङ्का—यदि ब्रह्मानन्दको संवेद्य नहीं मानोगे, तो 'जक्षन् क्रीडन् रममाणः' इस श्रुतिके साथ विरोध होगा।

समाधान—मुक्तके सर्वात्मस्वरूप हो जानेपर यदि कोई आत्मामें क्रीडा करता है, तो वह (मुक्त) अपनेको भी वैसा ही समझकर उसका अनुवाद करता है। अतः उक्त श्रुति सर्वात्मभावस्वरूप मोक्षकी स्तुति करती है, आनन्दमें वेद्यत्वका प्रतिपादन नहीं करती।

शङ्का—यदि यथाप्राप्तका अनुवाद मानते हो, तो दुःखी मनुष्य तथा स्थावरादिकी आत्माको भी स्वात्मा समझकर मुक्त पुरुष अपनेको दुःखी मानकर उसका अनुवाद क्यों नहीं करता ?

समाधान—नाम, रूपसे निर्मित कार्य और करणरूप उपाधिके संपर्कसे जनित भ्रान्तिसे आत्मामें दुःख धर्मका आरोप होता है। आत्मैकत्वविज्ञानसे भ्रान्तिनिमित्त नाम, रूप आदिकी वासनाके साथ निवृत्ति हो जानेपर मुक्तमें दुःख आदिके अनुवादका

महाप्रलयसम्पत्तौ जगतः पुनरुद्भवे ।
कारणं पृच्छ्यते वृक्षसर्वसाधर्म्यपूर्वकम् ॥ ५६ ॥
वृक्षः काण्डरुहो वीजरुहश्चेति द्विधा तयोः ।
समः काण्डरुहेणैष रेतसो योऽभिजायते ॥ ५७ ॥

संभव कहां ? विरुद्ध श्रुतियोंका विषयविभाग बतलाया जा चुका है। एवं 'एषोऽस्य परमानन्दः' इत्यादि वाक्यके समान सम्पूर्ण आनन्द आदि वाक्योंको भी समझना चाहिए अर्थात् 'एषोऽस्य' इस वाक्यमें षष्ठ्यर्थ भेद विवक्षित नहीं है, क्योंकि 'यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत् तत् केन कं पश्येत्' इत्यादि वाक्योंसे ब्रह्मसे अतिरिक्त कोई पदार्थ ही जब मुक्तिदशामें नहीं है, तब षष्ठ्यर्थ भेद कैसे हो सकता है ? भेद भिद्यमानतन्त्र माना जाता है । प्रतियोगी और अनुयोगी दो पदार्थोंके रहनेपर 'इदमिदं न भवति' (घट पट नहीं है) यों भेदकी प्रतीति होती है । वास्तवमें जब घट, पट आदि पदार्थ ही नहीं हैं, तब उक्तप्रतीतिसापेक्ष भेदकी स्थिति कहांसे होगी ? अतः भेद पूर्वानुभूतका केवल अनुवादमात्र है । इसी प्रकार 'विज्ञानमानन्दं ब्रह्म', 'जक्षन् क्रीडन्' इत्यादि श्रुतियोंके विषयमें भी समझना चाहिए ॥ ७, २८ ॥

बृहदारण्यकोपनिषद्‌में तृतीयाध्यायका नवम ब्राह्मण समाप्त ।

———०———

'महाप्रलय०' इत्यादि । सम्पूर्ण जगत्का प्रलय होनेपर पुनः जगत्की उत्पत्ति होनेमें क्या कारण है ? जैसे वृक्षके कटनेपर उसकी पुनः उत्पत्तिमें बीज या काण्ड कारण है, वैसे ही पुरुषके मरनेपर उसकी पुनः उत्पत्तिमें बीज और काण्डके स्थानापन्न कारण क्या है ? यह प्रश्नका आशय है । वृक्ष और पुरुषमें सर्वांशसे साधर्म्य श्रुतिने बतलाया है । उसका प्रयोजन पुरुषकी पुनः उत्पत्तिमें वृक्षका साधर्म्य दृढ़ है, यह बोधन करना है । साधारणतः तो साधर्म्यज्ञान द्वारा यह ज्ञात होता है कि पुरुषोत्पत्तिका भी कोई बीज अवश्य है, पर बीज और काण्डके समान सामान्यविशेषरूपसे मनुष्यकी पुनः उत्पत्तिका बीज किसीको ज्ञात नहीं था, अतएव सभामें उपस्थित सम्पूर्ण विद्वान् चुप रहे, कुछ भी उक्त प्रश्नका उत्तर न दे सके ॥ ५६ ॥

'वृक्षः' इत्यादि । वृक्ष दो प्रकारके होते हैं—एक बीजरुह, जो बीजसे

न पृच्छ्यतेऽतिस्पष्टत्वात् तदवान्तरकारणम् ।
किन्त्वस्पष्टमशेषस्य पृच्छ्यते मूलकारणम् ॥ ५८ ॥
अन्वयव्यतिरेकाभ्यां बीजाख्या मूलकारणात् ।
दृष्टा वृक्षजनिस्तद्वत्कस्मान्मूलाज्जगज्जनिः ॥ ५९ ॥

पैदा होते हैं और दूसरे काण्डरुह, जो छिन्न होनेपर अवशिष्ट अंशोंसे पुनः उत्पन्न हो जाते हैं। जैसे छिन्न वदरी आदि। जो काण्डरुह होते हैं, उनका कारण काण्ड ही है। पुरुषके रेतसे जो पैदा होते हैं, वे पुरुष काण्डरुहके समान हैं, यह अति स्पष्ट है। अतः रेत ही पुरुषोत्पत्तिका मूल है, यह मत कहिये, क्योंकि जीवित पुरुषमें ही रेत रहता है, मृतमें नहीं। इसलिए इस विषयमें मेरा प्रश्न ही नहीं है। बीजसे जैसे स्थानान्तर या कालान्तरमें वृक्षकी उत्पत्ति होती है, वैसे ही मरणके अनन्तर कालान्तर, देशान्तर और योन्यन्तरमें जो पुरुषकी उत्पत्ति होती है, उसका बीजके समान कारण क्या है? ॥ ५७ ॥

'न पृच्छ्यते' इत्यादि। काण्डरुह वृक्षका कारण काण्ड है, उसके समान पुरुषका कारण जो रेत है, उसको हम नहीं पूछते हैं। वह कारण तो अतिस्पष्ट है। प्रश्न जटिल (दुर्ज्ञेय) विषयका होता है। जो अस्पष्ट और सबका मूल कारण है, तद्विपयक प्रश्न है। सम्पूर्ण जगत्का लय होना प्रलय कहलाता है। जन्यभावानधिकरण महाप्रलय है। जब पुनः सृष्टि होती है, तब रेत नहीं रहता। रेत भी जन्य है। सर्गकी उत्पत्तिसे पूर्व रेतकी सत्ता ही नहीं रहती। जीवित प्राणीमें रेतकी स्थिति रहती है। पुरुषकी उत्पत्ति कारणसे ही होती है, इसलिए मैं पूछता हूँ कि पुरुषोत्पत्तिका कारण क्या है?

शङ्का—जैसे बीज न रहनेपर भी छिन्न बदरी प्रभृतिका पुनः उद्भव देखते हैं, वैसे ही बीजके बिना भी मृतकी पुनः उत्पत्ति हो सकती है।

समाधान—जैसे बीजके बिना काण्डरुह वृक्षकी पुनः उत्पत्ति होती है, वैसे मृत प्राणीकी छिन्न हस्त, पाद आदिसे पुनः उत्पत्ति नहीं देखी जाती, अतः मूलभूत बीजसे जैसे वृक्षकी उत्पत्ति होती है, वैसे ही मृत पुरुषकी उत्पत्तिका कारण क्या है? जो कि बीजस्थानापन्न है। जो पुत्र, पौत्र आदि रेत द्वारा उत्पन्न होते हैं, तद्विषयक प्रश्न नहीं है ॥ ५८ ॥

'अन्वय०' इत्यादि। अन्वय-व्यतिरेकसे बीजरूपी मूलकारणसे वृक्षका जन्म

नित्यजातस्वभावत्वं न मन्तव्यं यतो मृतः।
पुनः पुनर्जायते स्यात्कृतनाशादिरन्यथा ॥ ६० ॥
को न्वेनं जनयेन्नित्यमित्युक्ता न विदुर्द्विजाः।
जित्वा तान्याज्ञवल्क्यस्तु गोसहस्रं गृहीतवान् ॥ ६१ ॥

देखा जाता है, जहां बीज बोया जाता है, वहां वृक्ष उगता है, जहां बीज नहीं, वहां वृक्ष भी नहीं होता, यही अन्वय-व्यतिरेक बीजमें वृक्षकारणत्वका निर्णायक है। इस प्रकारके किस मूल कारणसे जगत्का जन्म होता है, यह प्रश्न है।

शङ्का—जैसे समूल वृक्षको नष्ट कर देनेपर फिर उसका जन्म नहीं होता, वैसे मृत पुरुषका भी जन्म नहीं होता, ऐसा माननेपर पुनः उसके जन्म-कारणकी चिन्ता ही व्यर्थ है।

समाधान—ऐसा नहीं, अन्यथा कृतहानि और अकृताभ्यागमप्रसक्तिरूप दोष हो जायगा, इस दोषका विवेचन पूर्वमें कर चुके हैं। और यह निश्चित हो चुका है कि तत्त्वज्ञानके बिना मृतकी पुनः उत्पत्ति अवश्य होती है ॥ ५९ ॥

जो उत्पन्न है, उसके कारणकी चिन्ता ही व्यर्थ है, कारण कि वह तो उत्पन्न ही है, उत्पत्स्यमान कोई है ही नहीं अर्थात् मरकर पुनः कोई उत्पन्न नहीं होता, यह मत ठीक नहीं है, इसलिए कहते हैं—**'नित्यजात०'** इत्यादिसे।

प्राणियोंको नित्यजातस्वभाव मानना ठीक नहीं।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—मृत प्राणी पुनः-पुनः उत्पन्न होता है।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—यदि ऐसा न मानोगे, तो कृत पुण्य और पापका भोगके बिना नाश और अकृत कर्मके भोगका प्रसङ्ग हो जायगा। सारांश यह है कि स्वभावसे ही सबकी उत्पत्ति तथा नाश होता है, अतः कारणचिन्ता व्यर्थ है, यों स्वभाववादियोंका मत है, परन्तु उनका मत असङ्गत है, क्योंकि कारणके बिना किसीका न जन्म ही होता है और न किसीका नाश ही होता है। स्वभाववादमें न कोई युक्ति है और न आगम ही है। अतः जगत्का मूलकारण क्या है ? यों श्रीयाज्ञवल्क्यजीने सभास्थ विद्वानोंके प्रति प्रश्न किया है ॥ ६० ॥

'को न्वेनम्' इत्यादि। जगत्के मूल कारणको सभामें उपस्थित विद्वानोंने

जिगीषा तामसी धेनुजिघृक्षा वा कथं मुनेः ।
यथा सात्त्विकवैराग्यशान्त्यादीनि तथेक्ष्यताम् ॥ ६२ ॥
न रजस्तमसी देहे विद्यमाने विनश्यतः ।
किन्तु बोधनाऽभिभूते भोगायोद्भवतः पुनः ॥ ६३ ॥

न जाना और न उत्तर दिया। अतः सम्पूर्ण ब्राह्मणोंपर विजय पाकर श्रीयाज्ञवल्क्यजीने एक सहस्र गौएँ ले लीं। उनके शिष्य श्रीसोमश्रवा महर्षिकी आज्ञाके अनुसार उन गौओंको अपने आश्रममें ले गये और अवशिष्ट विद्वान् अपने-अपने आश्रमोंको चले गये ॥ ६१ ॥

'जिगीषा' इत्यादि ।

शङ्का—विद्वानोंको जिगीषा करना (विजय करनेकी इच्छा करना) उनकी तामसी वृत्तिका द्योतक है और तामसी वृत्ति विद्वानोंको हेय है ।

'गुरुं हुंकृत्य त्वंकृत्य विप्रं निर्जित्य वादतः ।
श्मशाने जायते वृक्षः कङ्कगृद्ध्रोपसेवितः ॥'

इत्यादि धर्मशास्त्रसे विद्वान्का विप्रके ऊपर विजय पाना, अनिष्ट फलप्रद होनेसे, गर्हित है और धेनुजिघृक्षा (गउओंको ले जानेकी इच्छा) राजसी वृत्ति है । तम और रज—ये दोनों चित्तके प्रबल दोष हैं। दोषोंकी निश्शेष निवृत्तिके बिना तत्त्वज्ञान नहीं होता । यद्यपि उक्त मुनि तत्त्वज्ञानी थे, अतः उनमें उक्त दोषोंकी सम्भावना नहीं हो सकती, यह कह सकते हैं, तथापि उक्त कार्यके द्वारा महर्षिमें उक्त दोष ही स्फुट प्रतीत होता है, इसमें रहस्य क्या है ?

समाधान—जैसे उनमें शान्ति, वैराग्य आदि सात्त्विक वृत्तियाँ थीं, वैसे ही राजस, तामस वृत्तियाँ भी थीं । इस विषयका स्पष्टीकरण उत्तर श्लोकसे होगा ॥ ६२ ॥

'न रज०' इत्यादि। जबतक शरीर रहता है, तबतक तत्त्वज्ञानीमें रज और तमकी निश्शेष निवृत्ति नहीं होती, किन्तु तत्त्वबोधसे वे अभिभूत हो जाते हैं, अतएव तत्त्वज्ञानियोंमें राजस और तामस वृत्तियाँ प्रायः उद्बुद्ध नहीं होतीं। इसीसे साधारण जनोंको यह भ्रम होता है कि तत्त्वज्ञानियोंमें रज और तम रहता ही नहीं । शरीर, इन्द्रिय आदि सब तीन गुणोंके परिणाम हैं। यदि ज्ञानियों तीन गुणोंकी निवृत्ति वस्तुतः मान ली जाय, तो शरीर आदिकी भी निवृत्तिं हो जायगी । यह नहीं हो सकता कि कारणकी निवृत्ति होनेपर कार्य बना रहे। जैसे दिनमें सूर्यके तेजसे नक्षत्र आदि

आविर्भावतिरोभावौ पर्यायाद् भोगबोधयोः ।
यज्जीवन्मुक्तिशास्त्रं तत्सत्येवमुपपद्यते ॥ ६४ ॥
मुनिपृष्टं जगन्मूलं मुमुक्ष्वनुजिघृक्षया ।
आह विज्ञानमानन्दं ब्रह्मेति श्रुतिरादरात् ॥ ६५ ॥

अभिभूत रहते हैं, इसलिए उनका और उनके प्रकाशका प्रत्यक्ष नहीं होता। परन्तु साधारण मनुष्योंको तो यह भ्रम होता ही है कि दिनमें नक्षत्र आदि अस्त हो जाते हैं; वैसे ही प्रकृतमें भी समझना चाहिए। अतः किसी समय प्राचीन कर्मोंकी वासनासे स्वोचित भोगके लिए तत्त्वज्ञानीमें वे पुनः उद्भूत हो जाते हैं ॥ ६३ ॥

'आविर्भाव०' इत्यादि। जीवन्मुक्तिदशामें प्रारब्ध कर्मोंका भोग भी होता है। बोध और भोग तम और प्रकाशके समान विरुद्धस्वभाव हैं, अतः एक समयमें दोनों नहीं हो सकते, किन्तु कालभेदसे होते हैं। बोध-समयमें रज और तम अभिभूत हो जाते हैं और भोग-समयमें बोध अभिभूत हो जाता है, अतः भोग-समयमें उक्त दोष उद्भूत होते हैं। उद्भूत होकर वे अपने कार्यको भी उत्पन्न करते हैं। विदेहमुक्तिकी अपेक्षा जीवन्मुक्तिमें यही विशेष है। जीवन्मुक्तिशास्त्र ही इस विषयमें प्रमाण है। जो जीवन्मुक्ति नहीं मानते, उनका मत श्रुतिविरुद्ध है। इसका प्रतिपादन पूर्व ग्रन्थमें विशेषरूपसे कर चुके हैं ॥ ६४ ॥

'मुनिपृष्टम्' इत्यादि। प्रासङ्गिक निरूपण समाप्त हुआ। अब प्रकृत 'विज्ञान-मानन्दम्' इत्यादि वाक्यका व्याख्यान किया जाता है। मुनिने जो जगत्का मूल कारण पूछा था, जिसका कि उत्तर उपस्थित विद्वान् नहीं दे सके थे, मुमुक्षुओंपर दया कर श्रुति स्वयं आदरसे उसका निरूपण करती है। जो 'यत्साक्षादपरोक्षाद् ब्रह्म' इत्यादि वाक्यसे अपरोक्ष कहा गया है, जो 'यः पृथिव्यां तिष्ठन्' इत्यादि वाक्योंसे सर्वान्तर कहा गया है, जो 'अस्थूलमनणु' इत्यादि वाक्योंसे स्थूलत्वादि धर्मोंसे रहित कहा गया है, जो 'नेति नेति' वाक्योंसे निषेधमुखसे समझाया गया है तथा औपनिषद शब्द द्वारा जिसका निरूपण किया गया है, उसी पुरुषका 'विज्ञान-मानन्दं ब्रह्म' इत्यादिसे श्रुति साक्षाद् निर्देश करती है। जो विधिमुखसे तथा निषेध-मुखसे प्रत्यगभिन्न ब्रह्म कहा गया है, उसीका विधिमुखसे निर्णय करनेके लिए यह वाक्य है, यह सारांश है ॥ ६५ ॥

एतावदिह निर्णीतं विजिगीषुकथामुखात् ।
तत्त्वमित्यखिलाध्यायतात्पर्यं चोपसंहृतम् ॥ ६६ ॥
विज्ञानमिति चैतन्यं न क्रिया नाऽपि तत्फलम् ।
न कारकं न चाऽऽभासः क्रियादेः किन्तु भासकम् ॥ ६७ ॥
एतावन्मात्रयाथात्म्यात् कार्यकारणवस्तुनः ।
श्रुत्या तत्त्वमसीत्युक्त्या तादात्म्यं प्रतिपाद्यते ॥ ६८ ॥

'एतावदिह' इत्यादि । इस अध्यायमें विजिगीषुकथासे जल्प आदि विवक्षित हैं, उसके द्वारा निर्णीत अर्थ छहों अध्यायोंका तात्पर्यार्थ है ॥ ६६ ॥

'विज्ञान०' इत्यादि । विज्ञानशब्दसे यहां कूटस्थ चैतन्य विवक्षित है, क्रिया (धात्वर्थ) और कारक विवक्षित नहीं है यानी 'ज्ञायतेऽनेन' इस व्युत्पत्तिसे सिद्ध वृत्तिरूप ज्ञान और विज्ञानक्रियाका फल विवक्षित नहीं है, किन्तु क्रियादिका भासक जो कूटस्थ चैतन्य है, वही प्रकृतमें विवक्षित है, वही सबका भासक है ।

शङ्का—कारक आदि क्यों विवक्षित नहीं हैं ?

समाधान—अस्थूलादि वाक्योंसे ब्रह्मातिरिक्त निखिल पदार्थोंका अभाव सिद्ध हो चुका है ।

शङ्का—'न प्रेत्य संज्ञास्ति' इत्यादि वाक्यसे कूटस्थ चैतन्यका भी प्रतिषेध है ?

समाधान—नहीं, कूटस्थ चैतन्यका प्रतिषेध नहीं हो सकता, यह मैत्रेयी-ब्राह्मणमें कह चुके हैं । जो संसारके प्रतिषेधका साक्षी है, उसके प्रतिषेधका साक्षी कौन हो सकता है ? असाक्षिक प्रतिषेध प्रामाणिक नहीं है इत्यादि युक्ति भी कह चुके हैं ॥ ६७ ॥

'एतावन्मात्र०' इत्यादि । कार्यकारण वस्तु यानी निखिल जगत्, क्योंकि जगत्में जितने पदार्थ हैं, वे सब परस्पर कार्यकारणभावापन्न ही हैं—कोई किसीका कार्य है और कोई किसीका कारण । एतदुभयविलक्षण चैतन्य ही है । अविक्रिय होनेसे वह न किसीका कार्य ही हो सकता है और न किसीका कारण ही हो सकता है, परन्तु कार्य और कारणोंका यथार्थ आत्मा वही है, उसीमें कार्य और कारण कल्पित हैं । कल्पित पदार्थोंका यथार्थस्वरूप अधिष्ठान ही होता है, जैसे कि कल्पित भुजङ्गका वास्तविक रूप रज्जु ही है। अथवा इसका यह भी अर्थ हो सकता है—यदि कूटस्थ चैतन्य है, तो वह भी कार्य और कारण दोमें से किसी एकके ही अन्तर्गत

निर्धूताशेषदुःखौघहेतुत्वात् सुखमेव तत् ।
अथैष परमानन्दो यो वै भूमेति शास्त्रतः ॥ ६९ ॥
विषयेन्द्रियसम्बन्धाद् यत्तु लोके सुखायते ।
आद्यन्तवत्त्वादायासजन्यत्वाच्च न तत् सुखम् ॥ ७० ॥

हो सकता है । यदि सम्पूर्ण जगत् कार्य और कारणमें से किसी एकके अन्तर्गत है, तो वह विलक्षण नहीं हो सकता । इसका उत्तर इस श्लोकसे कहते हैं कि कूटस्थ चैतन्य ही कार्यकारणभावापन्न निखिल पदार्थोंकी कल्पनाओंका, अधिष्ठान होनेसे, यथार्थ आत्मा (स्वरूप) है, अतः उसकी सत्तामें सन्देह ही नहीं है । कूटस्थ चैतन्यका प्रत्यगात्माके साथ तादात्म्य (अभेद) है, यह प्रतिपादन करनेके लिए 'तत्त्वमसि' आदि वाक्य हैं ॥ ६८ ॥

'निर्धूता०' इत्यादि । निर्धूताशेषदुःखौघका हेतु होनेसे (सम्पूर्ण दुःखोंका क्षालन करनेमें हेतु आत्मविज्ञान है, अतः) उसको आनन्द कहते हैं । आत्मज्ञानसे ही संपूर्ण दुःखोंकी निवृत्ति होती है । लोकमें दुःखनिवर्तक वस्तुको आनन्द कहते हैं ।

शङ्का—आनन्दशब्द लोकमें वैषयिक आनन्दपरक प्रसिद्ध है । तत्-तत् इन्द्रियोंसे जनित विषयानुभवसे तत्-तत् इन्द्रिय द्वारा लोकमें आनन्दका अनुभव होता है । ब्रह्म वैषयिक आनन्दस्वरूप नहीं है, अतः ब्रह्ममें आनन्दशब्दका प्रयोग कैसे ?

समाधान—ब्रह्म परम आनन्दस्वरूप है । इसमें प्रमाण 'यो वै भूमा तत्सुखम्' इत्यादि श्रुति है ॥ ६९ ॥

'विषयेन्द्रिय०' इत्यादि । विषय और इन्द्रियके सम्बन्धसे जो लोकमें सुख माना जाता है, वह वास्तवमें सुख नहीं है, किन्तु दुःखानुविद्ध होनेसे आभास है यानी सुखके समान प्रतीत होता है, परिणाममें वह दुःख ही सिद्ध होता है ।

शङ्का—दुःखसम्भिन्न कैसे ?

समाधान—विषयपरतन्त्र है, इससे विषयके रहनेपर उसके सुखकी प्रतीति होती है, न रहनेपर नहीं होती । विषय विनश्वर है, अतः विषयका नाश होनेपर उसका सुख भी नष्ट हो जाता है । नाश होनेपर उसकी चिन्तासे असह्य दुःख होता है । और विषयके अर्जनमें भी कम दुःख नहीं होता । विषय तो स्वयं समीप आता नहीं है; किन्तु प्रयास करनेपर आता है । प्रयास भी विहित उत्तम, मध्यम आदि वृत्तियोंसे होता है । उसके रक्षण और परिवर्द्धनमें भी क्लेशाधिक्य होता है । कहाँ तक कहें,

अव्यावृत्तानुगतभास्वद्विज्ञानमात्रतः ।
निरविद्याद्वयत्वात्तत्साक्षाद् ब्रह्मेति शब्द्यते ॥ ७१ ॥
तदेवाऽविद्यया शक्त्या भोगमोक्षप्रदानतः ।
जगतो मूलमित्याह रातिरित्यादिवाक्यतः ॥ ७२ ॥

उसके रक्षणके लिए प्राणों तकका त्याग करना पड़ता है। फिर भी क्षयितालक्षण दुःख अपरिहार्य है ॥ ७० ॥

विशेष्यभूत ब्रह्मको कहते हैं—'अव्यावृत्ता०' इत्यादिसे।

अव्यावृत्त घटत्व आदि जो अव्यापक पदार्थ हैं, वे पटादिसे व्यावृत्त होते हैं। ब्रह्म सर्वगत है,अतः वह किसीसे व्यावृत्त नहीं होता। घटत्व, पटत्व आदि सकल घट, पट आदि व्यक्तियोंमें अनुगत रहते हैं। 'असङ्गो ह्ययं पुरुषः' इत्यादि श्रुतियोंसे ब्रह्म किसीमें अनुगत नहीं है। वस्तुतः ब्रह्मसे अतिरिक्त जब पदार्थ ही नहीं है, तब उसको किसमें अनुगत कहें ? अतः वह अव्यावृत्ताननुगत भास्वद्विज्ञानमात्र-स्वरूप है। रज और तमसे अनुविद्ध सत्त्वका भी परिणाम विज्ञान है, उसकी व्यावृत्तिके लिए 'भास्वत्' विशेषण दिया गया है। रजस्तमोनुविद्ध सत्त्वज ज्ञान सब विषयोंका प्रकाशक नहीं हो सकता। ब्रह्मज्ञान उससे अनुविद्ध न होनेसे भास्वद् अतएव सर्वविषयप्रकाशक है। मात्रशब्दसे सकलधर्मातीत अतएव अखण्ड है। 'निर्गता अविद्या यस्मात् तत् निरविद्यम्' यानी ब्रह्म अद्वय—सजातीय-विजातीय-स्वगतभेदशून्य—साक्षाद् अपरोक्षस्वरूप है।

शङ्का—यदि ब्रह्म निरविद्य है, तो वह जगज्जन्म आदिका कारण कैसे हो सकता है ? अविद्याधिष्ठान द्वारा ही ब्रह्म जगत्का कारण कहा जाता है।

समाधान—जो उक्तलक्षण प्रत्यगात्मा है, वही अविद्यावश वियदादि जगत्का कारण है, ऐसा वेदान्तोंमें कहा गया है। अतः अन्तर्यामी, सर्वज्ञ तथा सर्वशक्तिरूपसे उसकी जो प्रतीति होती है, वह मिथ्या है ॥ ७१ ॥

'तदेवाऽविद्यया' इत्यादि। उक्त अविशिष्ट ब्रह्म अविद्याशक्तिसे भोग (कर्म-फल) तथा मोक्षके (विज्ञानफलके) प्रदान द्वारा अशेष जगत्का मूल कारण है। राति नाम धनका है। और धन दाता यजमानको कालान्तरभावी फलको देनेवाला है, इसमें प्रमाण है—'रातिर्दातुः परायणम्' इत्यादि श्रुति ॥ ७२ ॥

अदृष्टफलसंप्रेप्सोः सुवर्णादि प्रयच्छतः ।
फलदानेन तद् ब्रह्म परायणमुदीरितम् ॥ ७३ ॥
दग्धमोहान्धकारस्य प्रत्यग्बोधाग्निना मुनेः ।
ऐकात्म्ये वर्त्तमानस्य ब्रह्माऽऽत्मत्वात्परायणम् ॥ ७४ ॥

'अदृष्ट०' इत्यादि । कालान्तरमें शुभ फलकी प्राप्तिकी कामनासे जो सुपात्रको विधिपूर्वक सुवर्ण आदि द्रव्य देता है, अभीष्ट फल प्रदान द्वारा ब्रह्म उसका परायण (परम गति) माना जाता है ।

शङ्का—कर्म स्वयं फल देगा । जैसे मर्दनसे जो सुख होता है, उस सुखको मर्दनक्रिया देती है । उसके लिए कोई ईश्वर नहीं मानता । अनीश्वरवादी भी मर्दनक्रियाजन्य सुखका अनुभव करता है ।

समाधान—ठीक है, क्रिया दो प्रकारकी होती है—एक स्वकालमें ही फल देनेवाली, जैसे मर्दन आदि क्रिया । दूसरी कालान्तरमें फल देनेवाली, जैसे दान, होम, यज्ञ और कृषि आदि । इनका वर्तमान समयमें फल नहीं होता, किन्तु कालान्तर, अवस्थान्तर और जन्मान्तरमें फल होता है । उस समय तक क्षणिक क्रिया नहीं रह सकती । अतः उसका फलदाता ईश्वर ही है, दूसरा नहीं; यह माना जाता है । एवं कालान्तर्भावी अशुभ फलोंके दाता भी ईश्वर ही हो सकते हैं, अन्य नहीं । जैसे संसारदशामें दुष्ट कर्मोंका फल राजा देता है, वैसे ही परलोकमें ईश्वर भी कर्मफल देता है ॥ ७३ ॥

'दग्धमोहान्ध०' इत्यादि । जैसे संसारी प्राणियोंका विहित और निषिद्ध कर्मोंसे जनित शुभ और अशुभ फलोंके प्रदान द्वारा ब्रह्म परायण है, वैसे ही संसार-विरस (फलसे विरक्त) अतएव संन्यास लिये हुए, त्रिविध एषणाओंसे रहित, श्रवण, मनन आदि द्वारा निरन्तर ब्रह्मतत्त्वका अभ्यास करनेवाले मुमुक्षुका भी ब्रह्म ही परायण है । उस मुनिका प्रत्यगात्मतत्त्वबोधरूप अग्निसे मोह (अविवेकरूपी अन्धकार) समूल दग्ध (नष्ट) हो गया है, अतएव वह ऐकात्म्यमें स्थित रहता है अर्थात् एकात्मविषयक ही निरन्तर भावना करता रहता है । मध्यमें यद्यपि उसे सांसारिक पदार्थ भासित होते हैं, तथापि स्वाप्निक स्मृत पदार्थके समान ही प्रतीत होते हैं । अतएव उधर चित्त आकृष्ट नहीं होता, किन्तु ब्रह्मभावनामें ही सदा चित्तको व्याप्टत रखता है, अतएव ब्रह्मात्मा मुमुक्षुका परायण है । एवं मुक्त

यत्र वाऽन्यदिवेत्येवं यत्र त्वस्येति शास्त्रतः ।
भेदाभेदानुरोधेन व्याचक्षीत परायणम् ॥ ७५ ॥
तस्मात्तमस्विनो ब्रह्म भेदेनैव परायणम् ।
ध्वस्ताविद्यस्य चैकात्म्यात्कैवल्येन परायणम् ॥ ७६ ॥
किं दुःखाभाव आनन्द उत भावस्तदाऽपि किम् ।
संवेद्यश्चित्स्वभावो वा ब्रह्मानन्दोऽत्र चिन्त्यते ॥ ७७ ॥

पुरुषका भी परायण ब्रह्म ही है, इस पक्षमें परायण औपचारिक है, कारण कि मुक्त ब्रह्मसे अभिन्न है, वास्तवमें परायण भेदप्रयुक्त माना जाता है ॥ ७४ ॥

'यत्र वाऽन्यदि०' इत्यादि ।

शङ्का—ब्रह्म कर्मियोंका भेदसे परायण है और विद्वानोंका अभेदसे परायण है, यह जो आपने कहा, वह ठीक नहीं है, क्योंकि एक परायणशब्दका एक ही अर्थ होना उचित है । 'सकृदुक्तः शब्दः सकृदेवार्थं गमयति' यह शाब्दिकन्याय है ।

समाधान—हां, न्याय तो है, परन्तु संसारदशामें भेद और विद्यादशामें अभेद मानकर परायणपद उभयार्थक माना गया है। सारांश यह है कि एक कालमें एक शब्दसे एक ही अर्थका बोध होता है, इस अभिप्रायसे उक्त शाब्दिकन्याय है । प्रयोग-भेदसे अर्थोंका भेद होनेपर भी उक्त न्यायसे विरोध नहीं है । प्रकृतमें सांसारिक पुरुषोंके तात्पर्यसे परायणशब्दका प्रयोग भेदसापेक्ष है । और विद्यादशामें मुक्त पुरुषोंके तात्पर्यसे परायणशब्दका प्रयोग ब्रह्ममें भेदाभावप्रयुक्त है । श्लोकार्थ यह है—'यत्र तु द्वैतमिव भवति तदितर इतरं पश्यति' इत्यादि वाक्यसे अविद्यादशामें काल्पनिक भेद है, अतः तद्दशामें परायणशब्द भेदप्रयुक्त है । 'यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाऽभूद्' इत्यादि वाक्यसे विद्यादशा सूचित होती है। उस दशामें परायण-शब्द भेदाभावप्रयुक्त है । दो दशाओंके अनुरोधसे भेदाभेदानुसार ब्रह्ममें परायण-शब्दकी प्रवृत्ति होती है, यही व्याख्यान करना उचित है ॥ ७५ ॥

द्विविध परायणशब्दका उपसंहार करते हैं—'तस्मात्' इत्यादिसे ।

तमस्वीका (अविद्वान्‌का) भेदसे ब्रह्म परायण है और ध्वस्ताविद्यमें (विद्वान्‌में) ऐकात्म्य होनेसे भेदका संभव ही नहीं है, अतः उसका कैवल्यसे (अभेदसे) ब्रह्म परायण है, कैवल्यशब्द प्रकृतमें भेदाभावपरक है ॥ ७६ ॥

'किं दुःखाभाव' इत्यादि । 'विज्ञानमानन्दं ब्रह्म' इस श्रुतिमें आनन्दशब्दका

प्रयोग आया है, केवल इसी श्रुतिमें नहीं, किन्तु 'आनन्दं ब्रह्मणो विद्वान् न बिभेति कुतश्चन', 'आनन्दं ब्रह्मेति व्यजानात्', 'कः प्राण्याद्यदेष आकाश आनन्दो न स्यात्', 'कं ब्रह्म खं ब्रह्म', 'यो वै भूमा तत्सुखम्', 'एष परम आनन्दः', 'आनन्दाद्ध्येव खल्विमानि भूतानि जायन्ते' इत्यादि सब श्रुतियोंमें सुखवाची आनन्दशब्दका प्रयोग पाया जाता है; अतः यह विचार आवश्यक है कि ब्रह्म आनन्दस्वरूप है अथवा नहीं।

शङ्का—यदि ब्रह्ममें आनन्दशब्दका प्रयोग है, तो ब्रह्म आनन्दस्वरूप है, यह मानना ही ठीक है, इसमें विचारकी क्या आवश्यकता है ?

समाधान—आवश्यकता इसलिए है कि आनन्दशब्द वेद्य विषयमें प्रयुक्त होता है। ब्रह्म अवेद्य है, अतः अवेद्य ब्रह्ममें आनन्दशब्दके प्रयोगका अभिप्राय क्या है? यदि लौकिक आनन्दके समान ब्रह्मानन्द भी संवेद्य हो, तो ब्रह्ममें आनन्दशब्दका प्रयोग हो सकता है, अन्यथा लोक और वेदमें शब्दार्थोंके भिन्न होनेपर 'ये लौकिकास्ते वैदिकाः' इस न्यायके अनुरोधसे उभयत्र वाक्यार्थ अविशिष्ट (समान) है, यह जो सिद्धान्त है, वह असङ्गत हो जायगा, क्योंकि वेदमें असंवेद्य ब्रह्ममें आनन्दप्रयोग होनेसे अविशिष्टवाक्यार्थनियमका भङ्ग हो जायगा। यदि वेद्य कहें, तो अद्वैतश्रुतिविरोध होगा। इसलिए विरुद्ध श्रुतियोंके परिहारके लिए विचार आवश्यक है। 'यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह' इत्यादि श्रुतियोंसे ब्रह्म सर्वप्रमाणाविषय सिद्ध होता है। यदि उसे वेद्य कहेंगे, तो प्रमाणविषय होगा, इसलिए वस्तुतत्त्वके निर्णयके लिए विचार आवश्यक है। 'यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाऽभूत् तत् केन कं पश्येत्', 'न दृष्टेर्द्रष्टारं पश्येः', 'विदिताविदिताभ्यामन्यत्' इत्यादि वचनोंसे ब्रह्म अविषय सिद्ध होता है। 'आनन्दं ब्रह्म' इत्यादि वाक्योंसे ब्रह्म विषय सिद्ध होता है, अतः आगमविप्रतिपत्ति है। उसके निरासके लिए विचार आवश्यक है। केवल आगमविप्रतिपत्ति ही नहीं है, अपि तु वादिविप्रतिपत्ति भी है। कोई मोक्षको वेद्य मानते हैं, कोई अवेद्य ? इससे विचार आवश्यक है। जो निरानन्द मोक्ष मानते हैं, उनका निराकरण भी करना है, सो बिना विचारके नहीं हो सकता, इसलिए भी विचार आवश्यक है।

शङ्का—विप्रतिपत्ति है, इसलिए एकतर पक्षके निर्णयके लिए विचार आवश्यक है, यह ठीक नहीं है, जैसे 'उदिते जुहोत्यनुदिते जुहोति' इत्यादि विप्रतिपत्तिसे विकल्प माना जाता है, वैसे ही प्रकृतमें भी विकल्प माननेसे विप्रतिपत्ति शान्त हो जायगी, अतः उक्त फलके लिए विचार अनावश्यक है।

आहुर्मोक्षं निरानन्दं साङ्ख्या वैशेषिका अपि।
तेषामानन्दशब्दोऽयं दुःखाभावस्य लक्षकः ॥ ७८ ॥

समाधान—विकल्प क्रियामें होता है, वस्तुमें नहीं। होम क्रियात्मक है, अतः उसमें विकल्प ठीक है। परन्तु ब्रह्म वस्तु है, अतः उसमें विकल्पकी सम्भावना ही नहीं है। विचारसौकर्यके लिए विकल्प करते हैं—क्या आनन्द अभावस्वरूप (दुःखाभावस्वरूप) है या भावस्वरूप है ? किसीका मत है कि आनन्द (सुख) दुःखाभावसे अतिरिक्त नहीं है। बोझेसे आक्रान्त, ग्रीष्मकी रविकिरणोंसे सन्तप्त अतएव पसीनेसे तर पुरुष शीतलवायुयुक्त वृक्षकी छायामें बोझा रखकर कहता है कि इस समय मैं आनन्दानुभव कर रहा हूँ। वहांपर आनन्दानुभवकी कोई अपूर्व सामग्री तो है नहीं, केवल दुःखप्रद सामग्रीके अभावसे प्राप्त दुःखाभावको ही आनन्द मानकर वैसा कहता है। अतः आलोकाभाव जैसे तम है, वैसे ही दुःखाभाव आनन्द है, अथवा आनन्द भावस्वरूप है पर उक्त मत ठीक नहीं है, जैसे राग-द्वेष परस्परविरोधी और स्वतन्त्र भावपदार्थ हैं, भावाभावात्मक नहीं हैं, वैसे ही सुख-दुःख भी स्वतन्त्र और परस्परप्रतिद्वन्द्वी भावात्मक हैं। अन्यथा सुख भावात्मक है, तदभावात्मक ही दुःख है; यह भी कल्पना हो सकती, अतः उक्त मतमें विनिगमकके न रहनेसे दोनोंको स्वतन्त्र भावात्मक मानना ही युक्तियुक्त है। विशेष अन्यत्र स्पष्ट है। द्वितीय विकल्पमें फिर दो विकल्प हैं—यदि भावस्वरूप है, तो चित्स्वभावब्रह्मानन्द वेद्य है अथवा अवेद्य है इसीकी चिन्ता अग्रिम श्लोकसे करते हैं ॥७७॥

'आहुर्मोक्षम्' इत्यादि। सांख्य और वैशेषिक मोक्षको निरानन्द मानते हैं, उनके मतमें आनन्दशब्द दुःखाभावका लक्षक है। सांख्यमतमें सुख (आनन्द) आदि सत्त्वगुणके परिणाम हैं।

'सत्त्वं लघु प्रकाशकमिष्टमुपष्टम्भकं चलं च रजः।
गुरु वरणकमेव तमः प्रदीपवच्चाऽर्थतो वृत्तिः ॥'

सत्त्व हलका, प्रकाशक और इष्ट (सुखस्वरूप) है। उपष्टम्भक और चल रजोगुण है। गुरु (भारी) और वरणक—आच्छादक—तमोगुण है। सत्त्वपरिणाम आनन्दादि बुद्धिधर्म हैं। बुद्धिवियोगसे ही आत्मा मुक्त होता है। उक्त वियोग प्रकृतिपुरुषके भिन्नत्वज्ञानसे होता है। उक्त ज्ञान होनेपर प्रकृति और उसके विकारोंका विलय हो जाता है और पुरुष अपने स्वरूपसे अवस्थित रहता है। अहङ्कारकी निवृत्ति होनेपर

औदासीन्यरूपसे आत्माका अवस्थान स्वरूपावस्थान है। जबतक अहङ्कार रहता है, तबतक आत्मा बौद्धधर्माभिमानी होनेसे बुद्धिवृत्तिके अनुसार अवस्थित रहता है। उसकी निवृत्ति होनेपर स्वरूपावस्थान उचित ही है। जैसे जपाकुसुमके संसर्गसे स्फटिक अरुण प्रतीत होता है, संसर्गके हट जानेपर स्फटिक स्वरूपसे अवस्थित रहता है, वैसे ही प्रकृतमें भी समझना चाहिए। बुद्धिनिवृत्तिसे होनेवाला मोक्ष सांख्यमतमें निरानन्द ही है। वैशेषिक मतमें आत्यन्तिकदुःखनिवृत्ति मोक्ष है। [स्वसमानाधिकरण-दुःखासमानकालीनदुःखध्वंसरूप आत्यन्तिकदुःखाभाव मोक्ष है, यह न्यायवार्तिककारका मत है। चरमदुःखध्वंस मोक्ष है, यह भी एक मत है। निःश्रेयस दो प्रकारका होता है—एक पर और दूसरा अपर। अपर जीवन्मुक्तिलक्षण है। वह तत्त्वज्ञानके अनन्तर ही निश्चितात्मतत्त्वज्ञानी विद्वान्‌को प्राप्त होता है। उसमें निरन्तराभ्याससे मिथ्याज्ञानकी निवृत्ति और प्रारब्धकर्मफलका भोग होता है। पहला यानी पर निःश्रेयस क्रमसे होता है। क्रम यह है—तत्त्वज्ञानसे मिथ्याज्ञानका नाश, मिथ्याज्ञानके नाशसे दोषका नाश, दोषके नाशसे प्रवृत्तिका नाश, प्रवृत्तिके नाशसे जन्मका नाश और जन्मके नाशसे दुःखका नाश होता है। 'अपि' शब्द मतान्तरका उपलक्षक है। मोक्षमें जो जो मतभेद हैं, उन्हें संक्षेपसे दिखलाते हैं—स्वातन्त्र्य या मृत्यु ही मोक्ष है, यह चार्वाकोंका मत है। आत्मनाश मोक्ष है, यह माध्यमिकका मत है। धर्मिनिवृत्ति होनेपर निर्मल ज्ञानका उदय मोक्ष है, यह विज्ञानवादीका मत है। आवरणमुक्ति ही मुक्ति है, यह जैनोंका मत है। अविद्याप्रभव मिथ्याज्ञानकी निवृत्तिसे ब्रह्मांश जीवका स्वस्वरूपाधिगम मोक्ष है, यह आचार्य श्रीशङ्करका मत है। आनन्दमय परमात्मामें जीवका लय मोक्ष है, यह त्रिदण्डियोंका मत है। जीवका लिङ्गशरीरापगम मोक्ष है, यह भास्करमत है। सर्वकर्तृकत्वधर्मको छोड़कर भगवान् वासुदेवके अवशिष्ट जितने कल्याण गुण हैं, उन सब धर्मोंकी प्राप्तिपूर्वक भगवद्याथात्म्यानुभव मोक्ष है, यह विशिष्टाद्वैतवादी रामनुजीय मत है। जगत्-कर्तृत्व, लक्ष्मीपतित्व तथा श्रीवत्सको छोकड़र भगवज्ज्ञानायत्त निर्दुःख पूर्ण सुख मोक्ष है, यह द्वैतवादी माध्व मत है। द्विभुज कृष्णके साथ स्वांशभूत जीवोंका गोलोकमें लीलानुभव मोक्ष है, यह शुद्धाद्वैतवादी वल्लभानुयायियोंका मत है। परमैश्वर्य्यप्राप्ति मोक्ष है, यह पाशुपत मत है। नकुलीशार्चादि मोक्ष है, यह माहेश्वर मत है। चन्द्रचूडशरीरी होकर पार्वत्यालिङ्गन मोक्ष है, यह कापालिकोंका मत है। पूर्णात्मतालाभ मोक्ष है, यह प्रत्यभिज्ञावादीका मत है।

संवेद्यानन्दमिच्छन्ति मुक्तौ नैयायिकादयः ।
भावरूपस्ततो मुख्यो विषयानन्दवन्मतः ॥ ७९ ॥

पारदरसपानसे देहके स्थिर होनेपर जीवन्मुक्ति मोक्ष है, यह रसेश्वरवादी गोविन्द-भगवत्पादका मत है। आत्यन्तिकदुःखनिवृत्ति मोक्ष है, यह गौतम आचार्यका मत है। आत्यन्तिकदुरितनिवृत्ति मोक्ष है, यह न्यायके एकदेशीका मत है। दुःखोत्पत्त्यभाव मोक्ष है, यह प्राचीन नैयायिकोंका मत है। स्वर्गादि मोक्ष है, यह मीमांसकोंका मत है। दुःखसाधन शरीरका नाश होनेपर नित्य निरतिशय सुखकी अभिव्यक्ति मोक्ष है, यह मीमांसक एकदेशीका मत है। नित्यसुखसाक्षात्कार मोक्ष है, यह कुमारिलभट्टपादका मत है। आत्यन्तिकदुःखप्रागभावपरिपालन मोक्ष है, यह प्रभाकरमिश्रका मत है। परा, पश्यन्ती, मध्यमा और वैखरी—इन चार वाणियोंमें ब्रह्मरूप परा वाणीका दर्शन मोक्ष है, यह भगवान् पाणिनि आचार्यका मत है। पुरुषार्थशून्य बुद्धि आदि गुणोंका प्रलय कैवल्य है अथवा चिच्छक्तिकी स्वरूप-प्रतिष्ठा मुक्ति है, यह योगी पतञ्जलिका मत है। ऊर्ध्वगति मुक्ति है, यह जैनके एक-देशीका मत है। निरुपप्लव चित्तसन्तति मोक्ष है, यह भी किसीका मत है। अग्रिम चित्तानुत्पादपूर्वक पूर्वचित्तनिवृत्ति मोक्ष है, यह भी किसीका मत है। चित्तानुत्पाद मोक्ष है, यह भी कोई मानते हैं। इन बातोंका विशेष व्याख्यान ग्रन्थ-विस्तारके भयसे नहीं किया है, केवल संक्षेपसे निर्देश कर दिया है] साङ्ख्य और वैशषिक मतमें यह शङ्का होती है कि मोक्षदशामें आनन्दस्फुरण श्रुतिप्रमाणसिद्ध है। यदि वे मोक्षको निरानन्द मानेंगे, तो उनका ऐसा मानना श्रुतिविरुद्ध ही होगा, इस शङ्काकी निवृत्तिके लिए वे कहते हैं कि आनन्दबोधक श्रुतियोंमें श्रुत आनन्दशब्दको दुःखाभावमें लाक्षणिक मानना चाहिए, क्योंकि ब्रह्मभावापपत्ति-रूप मोक्षमें दुःख नहीं होता, इसलिए श्रुतिमें ब्रह्म आनन्द कहा गया है ॥ ७८ ॥

मुख्य वृत्तिसे यदि काम चल जाय, तो आनन्दशब्दका लक्षणया व्याख्यान ठीक नहीं है, इस अरुचिसे कहते हैं— 'संवेद्या०' इत्यादिसे ।

नैयायिक मुक्तिसमयमें वेद्य आनन्द मानते हैं, अतएव वह भावस्वरूप है, अभावरूप नहीं है। जैसे विषयानुभवजन्य आनन्द भावस्वरूप और वेद्य है, वैसे ही मोक्षानन्द भी भावस्वरूप और वेद्य है ॥ ७९ ॥

जक्षन्क्रीडन् रतिं प्राप्तः सर्वान्कामान्सहाश्नुते ।
इत्यादिश्रुतयः प्राहुर्विषयानन्दतुल्यताम् ॥ ८० ॥
क्रियाकारकशून्यत्वेऽप्यस्याऽऽनन्दस्य वेदनम् ।
यतो विज्ञानमानन्दं ब्रह्मेति श्रुतिरब्रवीत् ॥ ८१ ॥
यथा सुख्यहमस्मीति स्वानन्दः स्वेन गृह्यते ।
ब्रह्मानन्दो ब्रह्मणैव गृह्यतां का विरुद्धता ॥ ८२ ॥

'जक्षन्' इत्यादि । मोक्षसुख संवेद्य है, इसमें 'जक्षन् क्रीडन्' इत्यादि श्रुति प्रमाण है । मुक्तिको प्राप्त हुआ पुरुष हँसता है, खेलता है, ईश्वरके साथ आनन्दका अनुभव करता है और जिस-जिस फलकी कामनाएँ करता है, उस फलको पाता है, इस वाक्यसे ब्रह्मानन्द वेद्य है, यह स्पष्ट प्रतीत होता है ॥ ८० ॥

'क्रियाकारक०' इत्यादि ।

शङ्का—आत्मैकत्वविज्ञानसे निखिल ब्रह्मेतर पदार्थोंकी निवृत्ति मानी जाती है, ऐसी स्थितिमें ज्ञानक्रियाका संभव नहीं है, क्योंकि क्रिया कारकाधीन होती है; क्रियाभाजन कारक माना जाता है । द्वैतज्ञानके बिना क्रियाकारकभाव होता नहीं, अतः मुक्तिदशामें आनन्दानुभव कैसे ?

समाधान—'विज्ञानमानन्दं ब्रह्म' इत्यादि श्रुतिप्रमाणसे कारकके बिना भी आनन्दज्ञान मान सकते हैं । लौकिकानन्दज्ञान कारकसाध्य है, पर मोक्षानन्दके अलौकिक होनेसे उसमें कारककी अपेक्षा नहीं है, यह कहना ठीक नहीं है, कारण कि अद्वैतश्रुतिविरोध स्पष्ट है । आनन्द और आनन्दज्ञान—इन दोनोंको माननेसे अद्वैतश्रुतिके साथ विरोध होनेके कारण उक्त कल्पना अयुक्त है । जैसे लौकिक प्रमाण प्रमाणान्तरविरुद्धार्थमें प्रवृत्त नहीं होते, वैसे ही श्रुति भी श्रुत्यन्तरविरूद्धार्थमें प्रवृत्त नहीं हो सकती और यह भी प्रश्न होता है कि मानोंको (प्रमाणोंको) कारक मानते हो या बोधक ? कारक तो वे हो ही नहीं सकते, किन्तु प्रदीपादिवत् यथास्थित वस्तुके बोधक ही हैं, इस पक्षमें प्रमाण स्वविषयका ही बोधक होता है । जैसे चक्षु स्वविषय रूपका ही व्यञ्जक होता है, अविषय गन्ध, रस आदिका नहीं, वैसे ही ज्ञान स्वविषय लौकिकानन्द आदिका ही बोधक होता है, अविषय ब्रह्मानन्दका नहीं, अतः मोक्षानन्द वेद्य नहीं हो सकता ॥ ८१ ॥

'यथा' इत्यादि । आनन्दमें वेद्यत्व स्वानुभवसिद्ध है, अतः वेद्यत्व-विरोधकी शङ्का ही नहीं कर सकते । 'अहं सुखी' यह प्रतीति सर्वानुभवसिद्ध है ।

नैतदेवं यतो मोक्षे देहेन्द्रियविवर्जनात् ।
ऐकात्म्यादपि नाऽऽनन्दगोचरा युज्यते मतिः ॥ ८३ ॥
देहादिनैरपेक्षेण मतिश्चेज्जायते तदा ।
लौकिकव्यवहारेऽपि देहादि स्यादनर्थकम् ॥ ८४ ॥
ब्रह्म चेन्नित्यमानन्दं वेत्ति विद्यात्तदा ध्रुवम् ।
संसार्यपि तदैकात्म्यान्मुक्तौ कोऽतिशयो भवेत् ॥ ८५ ॥

जैसे मनुष्य अपने आनन्दको स्वयं जानता है, वैसे ही ब्रह्मानन्दको ब्रह्म स्वयं जान सकता है, इसमें कुछ विरोध नहीं है ॥ ८२ ॥

'नैतदेवम्' इत्यादि । मुक्तिदशामें आनन्दज्ञान आगन्तुक है अथवा अनागन्तुक है ? प्रथम पक्षमें यह दोष है कि आगन्तुक ज्ञान शरीर, इन्द्रिय आदिके बिना होता ही नहीं । शरीर आदि उस समयमें हैं नहीं, इसलिए मुक्तिमें उक्त ज्ञानकी सम्भावना ही नहीं है। यदि कारणके बिना भी उक्त श्रुतिप्रमाणसे आनन्द-ज्ञान मानें, तो अद्वितीय-श्रुतिविरोध स्पष्ट है, यह असकृत् कह चुके हैं ॥ ८३ ॥

'देहादि०' इत्यादि । यदि देह आदिके बिना भी मोक्षकालमें ज्ञानको मानते हो, तो लोकमें भी शरीरादिके बिना ज्ञान हो सकता है, फिर शरीराद्युपादान ही व्यर्थ हो जायगा । सुखदुःखान्यतरसाक्षात्कार ही भोग है । उक्त साक्षात्कारके लिए शरीर, इन्द्रिय आदिका ग्रहण आवश्यक होता है । यदि मोक्षज्ञानके समान शरीर आदिके बिना भी लौकिक विषयज्ञान हो, तो शरीरादिग्रहणकी क्या आवश्यकता है ? और यह तो प्रत्यक्षसे ही सिद्ध है कि चक्षुके बिना रूपादिविषयक चाक्षुष ज्ञान नहीं होता । एवं इन्द्रियान्तरविरहप्रयुक्त तत्-तत् ऐन्द्रियक ज्ञानाभाव स्फुट है ॥ ८४ ॥

'ब्रह्म' इत्यादि । मुक्तिमें आनन्द वेद्य है, इसमें प्रश्न यह होता है कि क्या ब्रह्मस्वरूपापन्न मुक्त स्वानन्दका अनुभव करता है अथवा उससे अन्य दूसरा अनुभव करता है ? प्रथम पक्षमें जीव तो वस्तुतः ब्रह्माभिन्न ही है, इसलिए संसारदशामें भी मोक्षसुखका अनुभव होना चाहिए, किन्तु होता नहीं । यदि हो, तो मुक्तिमें विशेष क्या होगा ? नित्य आनन्दका अनुभव और तदभाव ही मुक्ति और संसारमें विशेष है । यदि उक्त रीतिसे नित्य आनन्दका अनुभव संसारदशामें भी हो, तो संसारसे मुक्तिमें अतिशय क्या रहा ? कुछ भी नहीं ॥ ८५ ॥

ब्रह्मानन्दमथाऽन्यः सन्मुक्तौ वेत्ति घटादिवत् ।
सर्ववेदान्तकोपः स्यात् तदैकात्म्यविरोधतः ॥ ८६ ॥

भेदपक्षमें दोष देनेके लिए अनुवाद करते हैं—'ब्रह्मानन्द०' इत्यादिसे ।

यदि ब्रह्मातिरिक्त ब्रह्मानन्दका अनुभव करता है, ऐसा मानें, तो इस पक्षमें दोष यह है कि सम्पूर्ण वेदान्तोंका कोप अनिवार्य होगा। जैसे संसारदशामें देवदत्त आदि घट आदि पदार्थको देखते हैं और घट आदि देवदत्त आदिसे अतिरिक्त हैं, वैसे ही मुक्तिमें भी द्रष्टा और दृश्यमें भेद माना जायगा, तो उक्त अवस्थामें ब्रह्माद्वैतका प्रतिपादन असङ्गत ही हो जायगा। 'न प्रेत्य संज्ञास्ति' इत्यादि श्रुतियाँ मुक्तिमें एकत्वके कारण द्रष्टा, दृश्य आदि विभागका प्रतिषेध करती हैं। एवं 'स्त्रिया संपरिष्वक्तो न बाह्यं किञ्चन वेद' इत्यादि दृष्टान्तसे ब्रह्मानन्दका अनुभव वेद्यान्तरस्पर्शशून्य है, यह स्पष्ट किया है। तथा 'यद्वै तन्न पश्यति पश्यन्वै तन्न पश्यति' इत्यादिं वाक्योंसे ज्ञाता आदिका असंभव स्फुट किया गया है। 'नेति नेति' इत्यादि वाक्योंका भी विरोध होगा, यदि मुक्तिमें क्रियाकारकभाव माना जायगा।

शङ्का—ठीक है, आगन्तुक ज्ञानसे मुक्तिमें आनन्द वेद्य है, यह नहीं कह सकते, परन्तु नित्यसिद्ध ब्रह्मस्वरूपज्ञानसे आनन्दको वेद्य माननेमें क्या आपत्ति है ?

समाधान—कर्मकर्तृ-विरोध ही आपत्ति है।

शङ्का—जैसे 'गुहायां शब्दो नाऽस्ति' यह शब्द स्वपरसाधारणको प्रकाशित करता है, पर कर्मकर्तृविरोध वहाँ नहीं माना जाता, वैसे ही उक्त स्थलमें भी कर्म-कर्तृविरोधको त्याग दें, तो क्या दोष है ?

समाधान—दोष तो अनेक बार कह चुके हैं कि ब्रह्मानन्द विषयी है, वह विषय नहीं हो सकता। अन्यथा घटादिके समान उसमें जड़त्व, मिथ्यात्व आदिकी आपत्ति होगी। अज्ञान और अन्यार्थविज्ञानकी प्रसक्तिदशामें ही 'ब्रह्म सुखं वेत्ति' ऐसा प्रयोग होता है, प्रज्ञानघनस्वरूप ब्रह्मकी प्राप्तिदशामें उक्त प्रयोग असंभव है।

शङ्का—विज्ञानघन ब्रह्ममें भी अज्ञान और अन्यार्थज्ञान रहता है। स्वप्रकाशात्मा सूर्यमें अप्रकाश और अन्यार्थप्रकाश दृष्ट ही है।

समाधान—यदि ऐसा कहियेगा, तो उसके समान ब्रह्ममें जाड्य, जन्म, बन्ध आदिकी भी प्रसक्ति हो जायगी। अतः उक्त अवस्थामें आनन्द वेद्य नहीं है ॥८६॥

तस्माद्विज्ञानमानन्दमिति नाऽऽनन्दगोचरा ।
मतिः किन्तु चिदानन्दघनस्वाभाव्यमुच्यते ॥ ८७ ॥
जक्षदित्यादि यत्प्रोक्तं तच्चाऽत्र न विरुद्ध्यते ।
सर्वात्मकत्वाद्विदुषः सर्वतः पाणिपादवद् ॥ ८८ ॥
योगिदेवादिदेहेषु जक्षणादि यदीक्ष्यते ।
तेन सर्वात्मकब्रह्मविदो मुक्तिः प्रशस्यते ॥ ८९ ॥

'तस्माद्वि०' इत्यादि ।

शङ्का—यदि ब्रह्ममें आनन्दज्ञान माननेपर विषयविषयिभावादि दोष हैं, तो 'विज्ञानमानन्दं ब्रह्म' यह श्रुतिनिर्देश कैसे संगत होगा ?

समाधान—वस्तुतः विज्ञानानन्दस्वरूपसे अवस्थित ब्रह्मका अनुवादक उक्त वाक्य है, ज्ञानादिका विधायक नहीं है अर्थात् 'विज्ञानमानन्दम्' का आनन्दविषयक ज्ञान है, इसमें तात्पर्य नहीं है, किन्तु विज्ञानानन्दस्वरूप ब्रह्म है, इसी अर्थमें तात्पर्य है; अन्यथा ज्ञानमें विषयित्व, आनन्दमें विषयत्व एवं ब्रह्ममें गुणित्व, ज्ञातानन्दमें गुणत्व इत्यादि भी मानना पड़ेगा । चैत्र स्वानन्दका अनुभव करता है, इस लौकिक वाक्यमें उक्त कल्पना सर्वसंमत है ॥ ८७ ॥

'जक्षदि०' इत्यादि ।

शङ्का—'जक्षन्' इत्यादि वाक्यसे ब्रह्मानन्द वेद्य है, यह प्रतीत होता है । आपके मतमें उस वाक्यकी क्या गति होगी ?

समाधान—उस वाक्यका ब्रह्मानन्द वेद्य है, इसमें तात्पर्य नहीं है, किन्तु ब्रह्म सर्वात्मक है, यों ब्रह्मकी सर्वात्मकतामें तात्पर्य है । जैसे 'सर्वतः पाणिपादं तत् सर्वतोक्षिशिरोमुखम्' इत्यादि वाक्य निरवयव ब्रह्ममें हाथ आदि अवयवोंका बोधन नहीं करता, किन्तु संसारस्थ प्राणियोंके जो सहस्र असंख्य हाथ, पैर आदि हैं, वे सर्वात्मक ब्रह्मके ही कहे जा सकते हैं, इस अर्थका बोधन करता है, वैसे ही प्रकृतमें भी समझना चाहिए ॥ ८८ ॥

'योगिदेवा०' इत्यादि ।

शङ्का—विद्वान् सर्वात्मक ब्रह्मस्वरूप है, ऐसा माननेपर श्रुत जक्षणादिका निर्वाह कैसे होगा ?

समाधान—योगी और देव आदिकी [आदिसे पितृगणों विवक्षित हैं]

ननु जक्षणवन्मुक्तौ सर्वात्मत्वात् परात्मनः ।
दुःखित्वमपि सम्प्राप्तं कुम्भीपाकादिदेहिषु ॥ ९० ॥
मैवं नारकदेहेषु तादात्म्यभ्रान्त्यभावतः ।
न दुःखं प्राप्यते नाऽपि विद्यास्तुत्युपयोगि तत् ॥ ९१ ॥

देहोंमें जक्षण आदि होते हैं। देवताधिकरणन्यायसे इन्द्र आदि देवोंके शरीर हैं, यह सिद्ध है।

"यन्न दुःखेन सम्भिन्नं न च ग्रस्तमनन्तरम् ।
अभिलाषोपनीतं च तत्सुखं स्वःपदास्पदम् ॥"

इस श्लोकसे दुःखासम्भिन्न, स्थिर और सर्वाभिलाषगोचर सुखविशेष स्वर्ग कहलाता है। देवगण इसी सुखविशेषका सदा अनुभव करते हैं। विद्वान् मुक्त पुरुष सर्वात्मक होनेसे देवशरीरमें जो जक्षण आदि हैं, उनको स्वगत ही मानता है। वस्तुतः मिथ्याज्ञानके बिना भोग होता नहीं। देवताओंमें भी मिथ्याज्ञान रहता है, इसलिए देवताओंको भोग होता है। पर विद्वान्‌का आत्मैकत्वविज्ञानसे निखिल वासनाओंके साथ मिथ्याज्ञान नष्ट हो गया है, अतः उसको भोग नहीं हो सकता। इस कारण उक्त वाक्य मुक्तिप्रशंसार्थक है॥ ८९ ॥

'ननु जक्षण०' इत्यादि ।

शङ्का—विद्वान् सर्वात्मक है, अतः देवादिगत जक्षणादिका मुक्तमें अनुवाद है, ऐसा यदि मानते हो, तो कुम्भीपाक आदि नरककोंको जो प्राणी भोगते हैं, वे भी मुक्तके आत्मा ही हैं, अतः तद्गत दुःखविशेषका भी अनुवाद श्रुतिने क्यों नहीं किया ? यह तो कह नहीं सकते कि देवादितादात्म्य ही मुक्तमें है, नारक्यादितादात्म्य नहीं, क्योंकि श्रुति उसके सर्वात्मकत्वका प्रतिपादन करती है। असङ्कुचित सर्वशब्दार्थमें नारकी प्रभृति भी आ ही जाते हैं। यही अर्थ अद्वैतादिश्रुत्यनुगुण है॥ ९० ॥

समाधान—'मैवम्' इत्यादि। आविद्यिक नामरूपसे रचित कार्यकारणरूप दो उपाधियोंके सम्बन्धसे जनित मिथ्याज्ञानाधीन दुःखिताध्यासवश आत्मामें बन्धप्रतीति होती है। आत्मामें वस्तुतः न दुःखित्व है, न जक्षणादि ही हैं, किन्तु मुक्ति-स्तुतिके लिए आविद्यिक जक्षणादिका अनुवाद किया गया है। अपेक्षित श्रेष्ठ गुणोंके सम्बन्धसे ही स्तुति होती है। वास्तविक धर्मोपन्याससे स्तुति नहीं होती,

आनन्दब्रह्मविज्ञानपदार्थैकत्वहेतुतः ।
नीलोत्पलादिवन्नाऽत्र संसर्गो ब्रह्मणीष्यते ॥ ९२ ॥

वह तो वस्तुस्वभाव है। स्तुति वस्तुतः आरोपित धर्मसे ही हुआ करती है। सूर्यको सूर्य कहनेसे सूर्यकी स्तुति नहीं होती, किन्तु किसी पुरुषको सूर्य कहनेसे पुरुषकी स्तुति होती है। नारकित्व आदि अपेक्षित श्रेष्ठ गुण नहीं हैं, किन्तु उपेक्षित दोष हैं, इसलिए दुःखित्व आदिका उपादान नहीं है। निकृष्ट गुणोंके उपन्याससे निन्दा हो सकती है, किन्तु वह प्रकृतमें विवक्षित नहीं है। स्तुति प्रवृत्त्युपयोगी है और निन्दा निवृत्त्युपयोगी है। मुक्तिमें पुरुषप्रवृत्तिके लिए स्तुतिकी अपेक्षा है, अतः उक्त अर्थकी सिद्धिके लिए श्रुतिमें जक्षण आदिका उपादान किया गया है। दुःखित्वादिका अनुवाद प्रकृत अर्थके प्रतिकूल है, अतः उसका त्याग किया गया है॥ ९१ ॥

विज्ञानादिवाक्यस्थ ब्रह्मानन्द अवेद्य है, यह सिद्ध हो चुका। किसीका मत यह है कि वाक्यार्थ संसर्ग या विशिष्टपरक होता है। जैसे 'नीलोत्पल' इस वाक्यसे उत्पलमें नीलाभेदका या नीलाभेदविशिष्ट उत्पलका बोध होता है, इसलिए उक्त वाक्य अभेद या तद्विशिष्ट पदार्थपरक है, वैसे ही 'विज्ञानमानन्दम्' इत्यादि वाक्य भी संसर्ग या संसृष्ट अर्थका ही बोधक हो सकता है, ये दोनों पक्ष अद्वैतवादीको अभिमत नहीं हैं, कारण कि उक्त दोनों पक्षोंमें अखण्डार्थकी सिद्धि नहीं हो सकती, यों इस मतका निराकरण करते हैं—'आनन्द०' इत्यादिसे।

आनन्द और विज्ञान एक ही पदार्थ हैं, दो नहीं हैं। नील और उत्पल—ये दो पदार्थ हैं, इसलिए वहां संसर्ग या संसृष्ट पदार्थका बोध मानना ठीक है। यहाँ 'प्रकृष्टप्रकाशश्चन्द्रः' के समान एक ही पदार्थ है, अतः उक्त वाक्य अखण्डार्थक ही है, संसर्गाद्यर्थक नहीं है।

शङ्का—अखण्डार्थत्व क्या है ?

समाधान—संसर्गासङ्गिसम्यग्धीहेतुत्व यानी संसर्गाविषयक शाब्दबोधजनकत्व अर्थात् जिस वाक्यसे संसर्गाविषयक बोध होता है, वही वाक्य अखण्डार्थक माना जाता है। जैसे कोई चन्द्र व्यक्तिको न जानकर पूछता है कि चन्द्रव्यक्ति कौन है ? ज्ञाता पुरुष उत्तर देता है कि जो तारोंमें सबसे अधिक प्रकाशमान व्यक्ति है, वही चन्द्रमा है। यहाँपर चन्द्रव्यक्ति ही बुभुत्सित (जाननेके लिए अभीष्ट) है, इससे तद्विषयक प्रश्न है। अतः उत्तर भी तद्विषयक ही मानना चाहिए

न जडं ज्ञानरूपत्वादानन्दत्वान्न निःसुखम् ।
नाऽन्तवद् ब्रह्मरूपं तदिति योज्यं पदत्रयम् ॥ ९३ ॥
विषयानन्दवन्नाऽतो वेद्यं किन्तु स्वयम्प्रभम् ।
तादृगानन्दरूपत्वं सुप्तावप्यवसीयताम् ॥ ९४ ॥

यदि उत्तरवाक्य प्रकृष्टप्रकाशनसम्बन्धका बोधक माना जाय, तो प्रश्नोत्तरवाक्य भिन्नार्थक हो जायँगे। इस विषयका विशेष निरूपण अन्यत्र विशद है; अतएव यहाँ संक्षेपसे किया गया है ॥ ९२ ॥

'न जडम्' इत्यादि ।

शङ्का—यदि विज्ञान आदि तीन पदोंको एक ही अर्थके बोधक मानते हो, तो एक पदसे ही विवक्षित अर्थका बोध हो जानेके कारण अन्य पदोंका उच्चारण ही व्यर्थ हो जायगा ।

समाधान—यद्यपि वे लक्षणावृत्तिसे एकार्थके ही बोधक हैं, तथापि शक्त्या उपस्थित भिन्नार्थके व्यावर्तक होनेसे तीनों पद सार्थक हैं। व्यावर्त्यभेद कहते हैं—विज्ञानसे जड़की व्यावृत्ति होती है, आनन्दसे असुखकी व्यावृत्ति होती है और ब्रह्मपदसे विनाशित्वकी व्यावृत्ति होती है, इस प्रकार व्यावर्त्यभेदसे तीनों पद सार्थक हैं ।

शङ्का—विज्ञान आदि पद जडादिकी व्यावृत्तिके प्रतिपादक हैं अथवा जडादिव्यावृत्तिविशिष्टके प्रतिपादक हैं ? प्रथम पक्षमें अखण्डार्थत्वकी हानि होगी और द्वितीय पक्षमें संसृष्टार्थत्वकी प्रसक्ति होगी ।

समाधान—प्रथम पक्ष ठीक है, क्योंकि तत्-तद्व्यावृत्ति ब्रह्मस्वरूप है । अभाव अधिकरणात्मक ही होता है । 'भावान्तरमभावोऽन्यो न कश्चिदनिरूपणात्' इत्यादि प्राचीन विद्वानोंका सिद्धान्त है ॥ ९३ ॥

'विषयानन्द०' इत्यादि । विषयानन्दके समान ब्रह्मानन्द वेद्य नहीं है, किन्तु स्वयंप्रकाश है । ब्रह्मानन्द अवेद्य है, इसमें यह भी हेतु है—सुषुप्तिदशामें यद्यपि प्रमाता आदिका विभाग नहीं रहता, कारण कि वेदान्तिमतमें अन्तःकरणका लय हो जाता है, तथापि आत्मानन्दका अनुभव होता है । यद्यपि उस समयमें 'सुखमनुभवामि' (सुखका अनुभव करता हूँ) यह प्रतीति नहीं होती है, तथापि सुप्तोत्थित पुरुषको यह स्मरण होता है कि 'सुखपूर्वक खूब सोया, कुछ भी मालूम नहीं हुआ' । स्मरण संस्कारके बिना नहीं होता। संस्कारका

ताद्दग्ब्रह्मात्मबोधेन कृतार्थत्वमतिस्तु या ।
सा धीवृत्तिस्वरूपत्वाद्वेद्या विषयतुष्टिवत् ॥ ९५ ॥
आरभ्य मानुषानन्दमुत्तरोत्तरवृद्धितः ।
श्रुता हैरण्यगर्भान्ता ब्रह्मानन्दस्य विन्दवः ॥ ९६ ॥

कारण अनुभव है, इसलिए उक्त कालमें ताद्दश अनुभव अवश्य होता है; यह मानना चाहिए । अन्यथा उक्त स्मरण नहीं होगा ।

शङ्का—यदि उस समय उक्त अनुभव होता है, तो साक्षात्कार क्यों नहीं होता ?

समाधान—निर्विकल्पक अनुभव है, अतः प्रत्यक्ष नहीं होता ।

शङ्का—निर्विकल्पानुभव स्मरणोपयोगी संस्कारका आधायक नहीं होता ।

समाधान—ऐसा नियम नहीं है, उक्त स्मरणसे वह भी संस्काराधायक माना जाता है ॥ ९४ ॥

'ताद्दग्' इत्यादि । ब्रह्मात्मैकत्वके बोधसे जो कृतार्थत्वबुद्धि होती है, अर्थात् ब्रह्मज्ञानी यह मानता है कि मैं अपने सब कर्तव्योंको कर चुका हूँ। अब कोई कर्तव्य अवशिष्ट नहीं है, अतएव प्राप्तव्य प्राप्त हो चुका है, अब कुछ प्राप्तव्य शेष नहीं है। इसी बुद्धिसे नित्य-नैमित्तिक आदि कर्मोंसे उदासीन हो जाता है। उक्त बुद्धि मनोवृत्तिस्वरूप है, अतएव वह विषयसेवनादिजन्य तुष्टिवत् वेद्य है। 'धन्योऽस्मि कृतकृत्योऽस्मि' इत्यादि धारणा ज्ञानियोंको होती है, यह पञ्चदशीग्रन्थोक्त प्रकार भी सुसङ्गत होता है ॥ ९५ ॥

उक्त संविदेकरस अवेद्य ब्रह्मानन्दमें निरतिशयत्व कहते हैं—'आरभ्य' इत्यादिसे।

शुभ कर्मसे आनन्द होता है । यद्यपि नैयायिक मतमें आनन्दसे आनन्द नहीं होता, किन्तु विजातीय कर्मादि द्वारा आनन्द होता है; पर वेदान्ती ऐसा नहीं मानते, उनके मतमें आनन्दसे भी आनन्द होता है। अतएव आनन्द आनन्दका कार्य और कारण माना जाता है । ईद्दश आनन्द मनुष्यसे लेकर हिरण्यगर्भपर्यन्त उत्तरोत्तर उत्कृष्ट है, क्योंकि साधनके तारतम्यसे साध्यमें तारतम्य रहता है। हिरण्यगर्भको जितनी साधनसामग्री है, उतनी उसके अधीन इन्द्रादिको नहीं है एवं इन्द्र आदिकी अपेक्षा उसके अधीन मनुष्योंमें नहीं है, इस कारणसे साध्य आनन्दमें भी उत्कर्षापकर्ष है। उत्तरोत्तरमें उत्कर्ष और पूर्व-पूर्वमें अपकर्ष है। उत्कर्ष परमावधिकी समाप्ति ब्रह्मानन्दमें है, तदपेक्षया कोई आनन्द उत्कृष्ट नहीं है; अतएव वह

आनन्दसागरः सोऽयमनन्यानुभवात्मना ।
सर्वदा सर्वतो भाति सर्वं वस्तु तदात्मकम् ॥ ९७ ॥
शतानि पञ्च श्लोकानां द्वाविंशतिरितीरिता ।
संख्या वार्तिकसारेऽस्मिन्पञ्चमाध्यायसङ्ग्रहे ॥ ९८ ॥

इति वार्त्तिकसारे तृतीयाध्यायः समाप्तः

आनन्द-समुद्र है । तदपेक्षा इतर आनन्द विन्दुमात्र हैं, 'सैषानन्दस्य सीमा' ऐसा ही श्रुतिका भी कथन है ॥ ९६ ॥

'आनन्द०' इत्यादि । ब्रह्मानन्द ही आनन्दसागर है । अनन्यानुभवात्मना यानी वैषयिक आनन्द जैसे आनन्दातिरिक्त ज्ञानसे भासित होता है, वैसा ब्रह्मानन्द नहीं है, किन्तु वह अनुभवस्वरूप और स्वयंप्रकाश है, अतएव उसका सर्वदा भान होता है । यदि वह अन्याधीनप्रकाश होता, तो कदाचिद् अन्यकी अनुपस्थितिदशामें उक्त आनन्दका भी प्रकाश न होता, पर वह वैसा नहीं है, किन्तु स्वयंप्रकाश है, अतः उसका सर्वदा भान समुचित ही है । सर्वतः—सब कारणोंसे—यानी विषयेन्द्रियादिकोंसे । श्रुतिने भी स्पष्ट ही कहा है कि अन्य प्राणी इसी आनन्दके लेशका अनुभव करते हैं । इसमें कारण यह है कि ब्रह्मात्मक ही सब है । जब विश्वमात्र ब्रह्मात्मक है, तब किसीसे भी आनन्द होगा, तो वह ब्रह्मसे ही होता है, ऐसा ही कहा जा सकता है ॥ ९७ ॥

श्लोकोंकी गणना करते हैं—'शतानि' इत्यादिसे ।

यद्यपि यह तृतीय अध्याय है, तथापि उपनिषत्‌की अपेक्षा पञ्चम अध्याय है । इसका रहस्य पूर्वमें कह चुके हैं, अतः इसको पञ्चमाध्याय भी कहते हैं । इसी तात्पर्यसे वार्तिकसारकार कहते हैं कि इस पञ्चमाध्यायमें ५२२ श्लोक कहे गये हैं ॥९८॥

म० म० पं० श्रीहरिहरकृपालुद्विवेदिविरचित वार्तिकसारभाषानुवादमें
तृतीयाध्यायका नवम ब्राह्मण समाप्त

चतुर्थोऽध्यायः

प्रथमं ब्राह्मणम्

श्रुतिः—जनको ह वैदेह आसाञ्चक्रेऽथ ह याज्ञवल्क्य आवव्राज तꣳ होवाच याज्ञवल्क्य किमर्थमचारीः पशूनिच्छन्नण्वन्तानीत्युभयमेव सम्राडिति होवाच ॥ १ ॥

'जनको ह वैदेह आसाञ्चक्रे' इत्यादि श्रुति। पूर्व अध्यायमें सच्चिदानन्द प्रत्यग् ब्रह्मका निश्चय कर चुके हैं। अध्यायान्तरका आरम्भ करते समय वृत्तका अनुवाद करना आवश्यक होता है, अतः उसे करते हैं। पूर्व अध्यायमें जल्प-कथा द्वारा तत्त्वनिर्णय किया गया है। 'यथोक्तोपपन्नश्छलजातिनिग्रहस्थानोपालम्भो जल्पः' (वादलक्षणमें उक्त प्रमाण और तर्कोंसे साधन और उपालम्भसे युक्त तथा छल, जाति और निग्रहस्थानोंसे जिसमें साधन-बाधन हो, वैसी कथा जल्प है)। 'प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भः सिद्धान्ताविरुद्धः पञ्चावयवोपपन्नः पक्षप्रतिपक्ष-परिग्रहो वादः' (जिसमें प्रमाण और तर्कोंसे साधन और प्रतिषेध हो, जो सिद्धान्तसे अविरुद्ध हो तथा प्रतिज्ञा आदि पञ्चावयवोंसे उपपन्न हो, ऐसा पक्षप्रतिपक्षप्रति-पादक वचनसन्दर्भ वाद है)। संक्षेपसे विजिगीषु-कथा जल्प और तत्त्वबुभुत्सु-कथा वाद है। पहले शाकल्य आदिके ऊपर विजय पानेके उद्देश्यसे श्रीयाज्ञवल्क्यजीकी कथा थी। अब केवल तत्त्वनिर्णयके लिए कथा होगी, अतः पूर्वकथा जल्प है और उत्तर कथा वाद है। श्रीयाज्ञवल्क्यकी विजय हो जानेके अनन्तर जनक राजाने दर्शनार्थियोंको दर्शन, भाषण आदिके लिए उपयोगी समय तथा अनुकूल स्थल बतलानेके लिए घोषणा करा दी कि जो महाराजसे मिलना चाहते हों, वे अमुक समयमें अमुक स्थानपर मिलें, इस तात्पर्य्यसे कहा गया है—'जनको ह वैदेह आसाञ्चक्रे' यानी जनक राजा लोगोंसे मिलनेके लिए बैठे। शारीर आदि उक्त आठ पुरुषोंका प्रादुर्भाव और उपसंहार कर, फिर हृदयमें पूर्व आदि दिशाओंके भेदसे पाँच प्रकारसे विस्तार और हृदयमें उपसंहार कर, अन्योन्य प्रतिष्ठित हृदय और शरीरका प्राण आदि पञ्चवृत्त्यात्मक समाननामक जगदात्मक सूत्रमें उनका उप-

संहार कर शरीरहृदयसूत्रावस्थ जगदात्माका जिस 'नेति नेति' से व्यपदिष्ट औपनिषद पुरुषने अतिक्रम किया है, उसका 'विज्ञानमानन्दम्' इत्यादिसे साक्षात् और उपादानकारण द्वारा निर्देश किया गया है। उसी पुरुषका वागादि देवता द्वारा फिर ज्ञान कराना है। अतः उसके अधिगमके उपायान्तरके लिए इन दो ब्राह्मणोंका आरम्भ है। आख्यायिका आचारार्थ है। 'राजा दर्शनार्थियोंकी प्रतीक्षामें बैठे हैं, यह सुनकर श्रीयाज्ञवल्क्यजी योगक्षेमार्थ अथवा राजाकी विविदिषा समझकर उसके ऊपर अनुग्रह करनेके लिए अर्थात् सूक्ष्मपदार्थविषयक प्रश्नोंका उचित निर्णय करनेके लिए आ गये। समागत श्रीयाज्ञवल्क्यकी उचित पूजा करके राजा बोले। भगवन्, अब आप किसलिए पधारे हैं? क्या और पशुओंको लेनेके लिए अथवा मुझसे परमाण्वन्त अतिसूक्ष्म पदार्थोंके प्रश्नोंको सुननेके लिए। श्रीयाज्ञवल्क्यजीने उत्तर दिया कि दोनोंके लिए। जनक समस्त भारतवर्षके राजा थे, इसलिए 'सम्राट्' यह सम्बोधन किया है। जो आज्ञासे राजाओंपर शासन करता है, वह 'सम्राट्' कहलाता है। किसीका यह कहना है—योगक्षेमके लिए अथवा विद्याके लिए ब्राह्मण विद्वान् राजाके समीप जाते हैं, अतः श्रीयाज्ञवल्क्य भी उसीके लिए गये थे। इसलिए राजाने कहा कि क्या प्रश्नोंके द्वारा मुझसे सूक्ष्म अर्थोंका निर्णय करनेके लिए आपका यहाँ आना हुआ है? यह 'अण्वन्तान्' का अर्थ है, किन्तु यह उसका कहना ठीक नहीं है, कारण कि आपत्कालमें धनके लिए राजाओंके पास जाना तो धर्मशास्त्रोंमें विहित है, जैसे—'उपेयादीश्वरं चैव योगक्षेमार्थसिद्धये।' परन्तु अनापत्कालमें द्विजोत्तमोंको विद्याके लिए राजाओंके पास जाना उचित नहीं है।

शङ्का—गार्ग्य प्रभृति ब्राह्मण विद्याके लिए राजाके पास गये थे, यह छान्दोग्यमें स्पष्ट है, अतः अनुचित कैसे?

समाधान—वे गये थे अवश्य, पर उन लोगोंको वह विद्या ज्ञात नहीं थी और ब्राह्मणोंमें तद्विषयक विद्वान् ब्राह्मण उन लोगोंको नहीं मिला। पर एतावता यह उचित नहीं कहा जा सकता है। सर्वश्रेष्ठ ब्रह्मज्ञानी याज्ञवल्क्य यदि सूक्ष्म पदार्थोंको जाननेके लिए जनकजीके पास जायंगे, तो ब्रह्मवित्तम कैसे हो सकते हैं?

शङ्का—श्रीयाज्ञवल्क्य ब्रह्मवित्तम थे, पर इतर सूक्ष्म पदार्थोंका उन्हें ज्ञान नहीं था, ऐसा माननेमें क्या आपत्ति है?

समाधान—श्रुत्युक्त एकविज्ञानसे सर्वविज्ञानसमर्थन ही असंगत हो

कथितः पञ्चमे जल्पः षष्ठे वाद उदीर्यते ।
वादिनामपि शिष्याणां बुद्ध्यारोहो द्विधोक्तितः ॥ १ ॥

जायगा, यही आपत्ति है। और मुनि जनक राजाके गुरु थे, यह उपनिषत्से स्पष्ट प्रतीत होता है। पर याज्ञवल्क्य जनकके शिष्य थे, इसका लेश भी उपनिषदादि ग्रन्थोंमें नहीं मिलता।

शङ्का—'विद्या गुरूणां गुरुः' इस अभियुक्तोक्तिसे किसी विषयमें गुरु भी शिष्य और शिष्य गुरु होता है, अतः द्वितीय अर्थ भी असङ्गत नहीं है।

समाधान—याज्ञवल्क्य सर्वज्ञ थे, इसलिए शिष्य नहीं हो सकते।

शङ्का—प्रश्नवाक्यमें विकल्पश्रुति नहीं है, अण्वन्त पशुकी इच्छासे आये हैं, ऐसा प्रश्न है, तो मुनिजीने 'उभयम्' क्यों कहा ?

समाधान—उत्तर वाक्यमें दो पदार्थोंके देखनेसे प्रश्नवाक्यको भी उभयार्थक मानना चाहिए। उपक्रममें जो सन्दिग्ध होता है, उसका निर्णय उत्तर वाक्यसे किया जाता है, यह न्यायशास्त्रमें प्रसिद्ध है और पशुमें अण्वन्त विशेषण भी व्यर्थ है।

शङ्का—प्रश्नवाक्यसे इच्छाकी प्रतीति होती है। इसलिए 'उभयेच्छया आगतः' ऐसा उत्तर होना चाहिए 'उभयम्' यह उत्तर कैसे ?

समाधान—प्रश्नवचन और पशुग्रहण इन दोनोंमें हेतुहेतुमद्भावके सूचनके लिए इच्छाका त्याग कर 'उभयम्' ऐसा कहा गया है। प्रश्नका उत्तर देनेसे ही पशु मिल सकता है, अन्यथा नहीं। यद्यपि प्रश्नके देखनेसे उत्तरवाक्यमें इच्छाकी प्राप्ति होती है, तो भी फलविशेषकी इच्छासे उसका त्याग किया गया है।

शङ्का—इच्छापदके प्रयोगसे भी हेतुहेतुमद्भावकी प्रतीति हो सकती है, फिर त्याग क्यों किया ?

समाधान—यदि 'उभयमिच्छामि' ऐसा कहते, तो दोनों इच्छामें स्वतन्त्र विशेषणविधया प्रतीत होते, अतएव उनकी परस्पर हेतुहेतुमद्भावसे प्रतीति नहीं होगी, अतः इच्छापदका त्याग कर 'उभयम्' यह उत्तर समीचीन है ॥ १ ॥

वृत्त और वर्तिष्यमाणकी संगति कहते हैं—'कथितः' इत्यादिसे।

पञ्चम यानी अतीत अध्यायमें जल्पकथा द्वारा आत्मनिर्णय किया गया है, छठे अध्यायमें वादकथासे आत्मतत्त्वका निर्णय किया जायगा। वादी तथा शिष्योंकी बुद्धिमें दो कथाओं द्वारा पदार्थ शीघ्र आ जाते हैं यानी बुद्ध्यारूढ़ हो जाते हैं॥१॥

षड् ब्राह्मणानि तेष्वाद्ये उपास्तिः क्रममुक्तये ।
द्वितीये जाग्रदाद्युक्त्या प्रत्यगात्मविनिर्णयः ॥ २ ॥
तृतीये परलोकस्य मोक्षस्याऽपि निदर्शनम् ।
दार्ष्टान्तिकं चतुर्थे तु पञ्चमे बोधसाधनम् ॥ ३ ॥
षष्ठे वंश इति प्रोक्ता ब्राह्मणार्था अथोच्यते ।
प्रथमब्राह्मणे प्रोक्तं चतुष्पात्त्वेन चिन्तनम् ॥ ४ ॥

यत्ते कश्चिदब्रवीत्तच्छृणवामेत्यब्रवीन्मे जित्वा शैलिनिर्वाग्वै ब्रह्मेति यथा मातृमान्पितृमानाचार्यवान्ब्रूयात्तथा तच्छैलिनिरब्रवीद्वाग्वै ब्रह्मेत्यवदतो हि किꣳस्यादित्यब्रवीत्तु ते तस्यायतनं प्रतिष्ठां न मेऽब्रवीदित्येकपाद्वा एतत्सम्राडिति स वै नो ब्रूहि याज्ञवल्क्य । वागेवायतनमाकाशः प्रतिष्ठा

'षड्' इत्यादि । इस अध्यायमें छः ब्राह्मण हैं, उनमें प्रथम ब्राह्मणमें मुक्तिफलक उपासनाका क्रममुक्तिके लिए निर्णय किया गया है । द्वितीय ब्राह्मणमें जाग्रत्, स्वप्न आदि अवस्थाओंके उपन्यास द्वारा युक्तिसे प्रत्यगात्मतत्त्वका निर्णय किया गया है ॥ २ ॥

'तृतीये' इत्यादि । तृतीय ब्राह्मणमें परलोक तथा मोक्षका निदर्शन है, चतुर्थमें दार्ष्टान्तिक और पञ्चममें मोक्षसाधनका निरूपण है ॥ ३ ॥

'षष्ठे' इत्यादि । छठे ब्राह्मणमें वंशका निरूपण किया गया है, यही इस अध्यायके ब्राह्मणोंका सामान्यरूपसे अर्थ है । अब प्रथम ब्राह्मणमें चतुष्पाद्रूपसे ब्रह्मका चिन्तन कहते हैं ॥ ४ ॥

याज्ञवल्क्यजी राजा जनकके प्रति स्वयं प्रश्न उपस्थापित करते हैं— 'यत्ते' इत्यादिसे ।

आपने अनेक आचार्योंकी सेवा की है । अतः आपसे किसी आचार्यने कहा है, यह हमने सुना है । राजाने कहा—हाँ, कहा है, हमारे आचार्यका जित्वा नाम था । वे शिलिनिके पुत्र थे, इसलिए शैलिनि कहलाते थे । (अतः दोनों नामोंका निर्देश है ।) उन्होंने कहा है कि 'वाग् वै ब्रह्म' वाग्देवता ही ब्रह्म है । श्रीयाज्ञवल्क्यजीने कहा ठीक है, जैसे माता जिस पुत्रका भली भाँति अनुशासन करनेवाली हो, उस पुत्रको मातृमान् कहते हैं । इसके अनन्तर जिसका अनुशासन करनेवाला पिता है, वह पितृमान् है । उपनयनके बाद समावर्तनपर्यन्त जिसका अनुशासन आचार्य करता हो,

प्रज्ञेत्येनदुपासीत, का प्रज्ञता याज्ञवल्क्य। वागेव सम्राडिति होवाच। वाचा वै सम्राड् बन्धुः प्रज्ञायते ऋग्वेदो यजुर्वेदः सामवेदोऽथर्वाङ्गिरस इतिहासः पुराणं विद्या उपनिषदः श्लोकाः सूत्राण्यनुव्याख्यानानि व्याख्यानानीष्टꣳ हुतमाशितं पायितमयं च लोकः परश्च लोकः सर्वाणि च भूतानि वाचैव सम्राट् प्रज्ञायन्ते वाग्वै सम्राट् परमं ब्रह्म नैनं वाग्जहाति सर्वाण्येनं भूतान्यभिक्षरन्ति देवो भूत्वा देवानप्येति य एवंविद्वानेतदुपास्ते हस्त्यृषभꣳ सहस्रं ददामीति होवाच जनको वैदेहः स होवाच याज्ञवल्क्यः पिता मेऽमन्यत नाननुशिष्य हरेतेति ॥ २ ॥

वह आचार्यवान् कहलाता है, जो आचार्य इस प्रकार त्रिविध शुद्धिसे संयुक्त है, वह कभी अप्रामाणिक नहीं हो सकता, वह शिष्यके लिए जैसा उपदेश दे, ठीक वैसा ही जित्वा शैलिनिने कहा है—'वाग् वै ब्रह्मेति'।

शङ्का—जो व्यक्ति बोल नहीं सकता यानी मूक है, उसका क्या होता है।

समाधान—कहे बिना ऐहिक या पारलौकिक कुछ भी इष्ट सिद्ध नहीं होता। क्या ब्रह्मका आयतन और प्रतिष्ठा भी आपसे कही है? आयतन शरीर कहलाता है और प्रतिष्ठा है तीनों कालोंमें आश्रय। जनकजीने कहा—यह तो हमसे नहीं कहा। श्रीयाज्ञवल्क्यजीने कहा—तब तो उन्होंने आपसे एकपादका ही निर्देश किया है। किन्तु एकपाद ब्रह्मकी उपासनासे इष्ट फल सिद्ध नहीं होता, क्योंकि पादत्रयशून्य होनेसे वह उपासना अपूर्ण ही है। यदि ऐसा है, तो आप विद्वान् हैं। हे याज्ञवल्क्यजी, अवशिष्ट तीन पाद कहिए। श्रीयाज्ञवल्क्यजीने कहा—वाग् इन्द्रिय ब्रह्मका आयतन है और आकाश (अव्याकृतावस्थ आकाश) उसकी प्रतिष्ठा—उत्पत्ति, स्थिति और लय इन तीनों कालोंमें व्यापी आश्रय—है। प्रज्ञारूपसे ही इसकी उपासना करनी चाहिए। 'प्रज्ञा' यह उपनिषद् ब्रह्मका चतुर्थपाद है।

शङ्का—याज्ञवल्क्यजी, प्रज्ञता क्या है? क्या वह स्वयं ही प्रज्ञा हैं, किंवा प्रज्ञाका निमित्त है? जैसे आयतन और प्रतिष्ठा ये दोनों ब्रह्मसे भिन्न हैं, वैसे ही क्या प्रज्ञा भी उससे भिन्न है अथवा नहीं?

समाधान—नहीं, सम्राट्, वाक् ही प्रज्ञता है, अतिरिक्त नहीं है।

शङ्का—कैसे वाग् ही प्रज्ञता (ब्रह्म) है?

समाधान—हे सम्राट्, वाणीसे बन्धु जाने जाते हैं, यानी जैसे हमारा यह बन्धु

यदेव ते कश्चिदब्रवीत्तच्छृणवामेत्यब्रवीन्म उदङ्कः शौल्बायनः प्राणो वै ब्रह्मेति यथा मातृमान्पितृमानाचार्यवान्ब्रूयात्तथा तच्छौल्बायनोऽब्रवीत्प्राणो वै ब्रह्मेत्यप्राणतो हि कि॰ स्यादित्यब्रवीत्तु ते तस्यायतनं प्रतिष्ठां न मेऽब्रवीदित्येकपाद्वा एतत्सम्राडिति स वै नो ब्रूहि याज्ञवल्क्य प्राण एवायतनमाकाशः प्रतिष्ठा प्रियमित्येनदुपासीत का प्रियता याज्ञवल्क्य प्राण एव सम्राडिति होवाच प्राणस्य वै सम्राट् कामायायाज्यं याजयत्यप्रतिगृह्यस्य प्रतिगृह्णात्यपि तत्र वधाशङ्कं भवति यां दिशमेति प्राणस्यैव सम्राट् कामाय प्राणो वै सम्राट् परमं ब्रह्म नैनं प्राणो जहाति सर्वाण्येनं भूतान्यभिक्षरन्ति। देवो भूत्वा देवानप्येति य एवं विद्वानेतदुपास्ते हस्त्यृषभ॰ सहस्रं ददामीति होवाच जनको वैदेहः स होवाच याज्ञवल्क्यः पिता मेऽमन्यत नाननुशिष्य हरेतेति ॥ ३ ॥

है, ऐसा कहनेपर ही बन्धु जाना जाता है वैसे ही ऋग्वेदादि, इष्ट (यागनिमित्त धर्मजात), हुत (होमनिमित्त धर्म), आशित (अन्नदाननिमित्त धर्म) एवं पायित (पानदाननिमित्त धर्म), यह जन्म तथा भाविजन्म और सब भूत हे सम्राट्, वाणीसे ही जाने जाते हैं, अतः हे सम्राट्, वाग् ही परम ब्रह्म है। एवंभूत ब्रह्मवेत्ताको वाक् कभी नहीं छोड़ती। सब प्राणी इसका अनुसरण करते हैं। देवता होकर शरीरत्यागके अनन्तर देवताओंमें ही जाता है, अर्थात् उपास्य देवतारूप हो जाता है, जो इस प्रकार जानकर इसकी उपासना करता है।

विद्यानिष्क्रयके लिए हाथीके समान हजार बैल आपको देते हैं, ऐसा जनकने कहा। 'गुरुशुश्रूषया विद्या पुष्कलेन धनेन वा।' (गुरुकी सेवासे, विद्यासे या धनसे विद्याका अर्जन करना चाहिए) इस वाक्यसे विपुल धन देना समुचित था। याज्ञवल्क्यजीने कहा—मेरे पिताजीका यह मत था कि शिष्यको अनुशासनसे कृतार्थ करके ही धन लेना चाहिए अन्यथा नहीं, मेरा भी यही सिद्धान्त है, इसलिए आपको शिक्षा द्वारा कृतार्थ करके ही मैं धन लूँगा, उससे पूर्व नहीं ले सकता; यह अभिप्राय है ॥ २ ॥

'यदेव ते' इत्यादि श्रुति। और जो आपसे किसीने कहा है, सो भी सुनें। जनकजीने कहा—हाँ, उदङ्क शौल्बायनने कहा है कि प्राण ब्रह्म है। जैसे मातृमान्, पितृमान् और आचार्यवान् उपदेशक कभी अप्रामाणिक नहीं हो सकता वैसे ही उदङ्कने

यदेव ते कश्चिदब्रवीत्तच्छृणवामेत्यब्रवीन्मे बर्कुर्वार्ष्णश्चक्षुर्वै ब्रह्मेति यथा मातृमान्पितृमानाचार्यवान्ब्रूयात्तथा तद्वार्ष्णोऽब्रवीच्चक्षुर्वै ब्रह्मेत्यपश्यतो हि किँ स्यादित्यब्रवीत्तु ते तस्यायतनं प्रतिष्ठां न मेऽब्रवीदित्येकपाद्वा एतत्सम्राडिति स वै नो ब्रूहि याज्ञवल्क्य चक्षुरेवायतनमाकाशः प्रतिष्ठा सत्यमित्येनदुपासीत का सत्यता याज्ञवल्क्य चक्षुरेव सम्राडिति होवाच चक्षुषा वै सम्राट् पश्यन्तमाहुरद्राक्षीरिति स आहाद्राक्षमिति तत्सत्यं भवति चक्षुर्वै सम्राट् परमं ब्रह्म नैनं चक्षुर्जहाति सर्वाण्येनं भूतान्यभिक्षरन्ति देवो भूत्वा देवानप्येति य एवं विद्वानेतदुपास्ते हस्त्यृषभँ सहस्रं ददामीति होवाच जनको वैदेहः स होवाच याज्ञवल्क्यः पिता मेऽमन्यत नाननुशिष्य हरेतेति ॥ ४ ॥

कहा—'प्राणो वै ब्रह्म'। प्राण ही वायु देवता है। यदि कोई व्यक्ति प्राणन क्रियासे शून्य हो, तो उसका क्या हो? कुछ नहीं। शेष पूर्ववत् है। प्राण ही आयतन है। आकाश प्रतिष्ठा है। 'प्रिय' इस बुद्धिसे इसकी उपासना करनी चाहिए।

शङ्का—प्राण प्रिय कैसे है?

समाधान—हे सम्राट्, लोग प्राणकी कामनासे अयाज्य-याजन करते हैं, जिससे प्रतिग्रह नहीं लेना चाहिए उससे भी प्रतिग्रह लेते हैं। प्राणपोषणके लिए ही ये अकार्य कर्म करते हैं। जिस दिशामें चोर डाकू आदिका भय रहता है, उस दिशामें भी प्राणपोषण आदिके लिए जाया करते हैं। यह सब प्राण प्रिय है, इसलिए होता है। अतः हे सम्राट्, प्राण ही परम ब्रह्म है। प्राण उसको कभी नहीं छोड़ता, जो प्राणब्रह्मकी उपासना करता है॥ ३॥

'यदेव ते' इत्यादि श्रुति। श्रीयाज्ञवल्क्यजीने फिर कहा कि जो किसीने आपसे कहा है, सो भी सुनें। राजाने कहा—हाँ, वर्कु वार्ष्णने कहा है कि चक्षु ही ब्रह्म है। जैसे मातृमान्, पितृमान् और आचार्यवान् कहता है, वैसा ही वार्ष्णने कहा है—चक्षु ब्रह्म है। यदि कोई व्यक्ति न देखे, तो उसका क्या होगा? कुछ नहीं। याज्ञवल्क्यजीने कहा—आपसे उन्होंने आयतन और प्रतिष्ठा कही? जनकने कहा—आयतन और प्रतिष्ठा मुझसे नहीं कही; याज्ञवल्क्यजीने कहा—यह तो सम्राट्, एक पाद ब्रह्म है। राजाने कहा—भगवन्, आप हमसे अवशिष्ट अंश कहिए। श्रीयाज्ञवल्क्यजीने कहा—चक्षु आयतन है और आकाश प्रतिष्ठा है। 'सत्यम्' इस बुद्धिसे इसकी उपासना करनी चाहिए।

यदेव ते कश्चिदब्रवीत्तच्छृणवामेत्यब्रवीन्मे गर्दभीविपीतो भारद्वाजः श्रोत्रं वै ब्रह्मेति यथा मातृमान्पितृमानाचार्यवान्ब्रूयात्तथा तद्भारद्वाजोऽब्रवीच्छ्रोत्रं वै ब्रह्मेत्यशृण्वतो हि कि॰ स्यादित्यब्रवीत्तु ते तस्यायतनं प्रतिष्ठां न मेऽब्रवीदित्येकपाद्वा एतत्सम्राडिति स वै नो ब्रूहि याज्ञवल्क्य श्रोत्रमेवायतनमाकाशः प्रतिष्ठाऽनन्त इत्येनदुपासीत काऽनन्तता याज्ञवल्क्य दिश एव सम्राडिति होवाच तस्माद्वै सम्राडपि यां कां च दिशं गच्छति नैवास्या अन्तं गच्छत्यनन्ता हि दिशो दिशो वै सम्राट् श्रोत्र॰ श्रोत्रं वै सम्राट् परमं ब्रह्म नैन॰ श्रोत्रं जहाति सर्वाण्येनं भूतान्यभिक्षरन्ति देवो भूत्वा देवानप्येति य एवं विद्वानेतदुपास्ते हस्त्यृषभ॰ सहस्रं ददामीति होवाच जनको वैदेहः स होवाच याज्ञवल्क्यः पिता मेऽमन्यत नाननुशिष्य हरेतेति ॥ ५ ॥

शङ्का—याज्ञवल्क्यजी, सत्यता क्या है ?

समाधान—सम्राट्, चक्षु ही सत्यता है, ऐसा मुनिजीने कहा। सम्राट्, जो आँखसे देखता है। उसके प्रति पूछा जाय कि तुमने ऐसा देखा है या सुना है जो कहे कि देखा है वह सत्य है, जो कहे सुना है, वह सत्य भी होता है और मिथ्या भी, नियमसे सत्य नहीं, शेष पूर्ववत् है ॥ ४ ॥

'यदेव ते' इत्यादि श्रुति। श्रीयाज्ञवल्क्यजीने कहा—जो आपसे किसीने कहा है, उसको भी सुनें। जनकजीने कहा—हाँ, गर्दभीविपीत भारद्वाजने मुझसे कहा—श्रोत्र ही ब्रह्म है, यथा मातृमान्, पितृमान् और आचार्यवान् पुरुष कहता है वैसा ही भारद्वाजने कहा है—श्रोत्र ब्रह्म है। न सुननेसे कुछ नहीं होता, यह तो कहा। आपसे आयतन और प्रतिष्ठा भी कही ? मुझसे नहीं कही। याज्ञवल्क्यजीने कहा—सम्राट्, यह तो एकपाद ब्रह्म है। राजाने कहा—महाराज, तो आप ही आयतन और प्रतिष्ठा कहिये। श्रीयाज्ञवल्क्यजीने कहा—श्रोत्र ही आयतन है और आकाश प्रतिष्ठा है। अनन्तदृष्टिसे इसकी उपासना करनी चाहिए।

जनकने पूछा—याज्ञवल्क्यजी, अनन्तता क्या है ? सम्राट्, दिशा ही अनन्तता है। अतः हे सम्राट्, जिस किसी भी दिशामें जाय अन्त नहीं पा सकता, क्योंकि दिक् अनन्त है। जिसका अन्त ही नहीं उसका अन्त कौन पा सकता है ? और हे सम्राट्, दिशा ही श्रोत्र है, हे सम्राट्, श्रोत्र ही परब्रह्म है। उसको श्रोत्र नहीं छोड़ता, जो श्रोत्रब्रह्मकी उपासना करता है, शेष पूर्वत् है ॥ ५ ॥

यदेव ते कश्चिदब्रवीत्तच्छ्रृणवामेत्यब्रवीन्मे सत्यकामो जाबालो मनो वै ब्रह्मेति यथा मातृमान्पितृमानाचार्यवान्ब्रूयात्तथा तज्जाबालोऽब्रवीन्मनो वै ब्रह्मेत्यमनसो हि किᳬस्यादित्यब्रवीत्तु ते तस्यायतनं प्रतिष्ठां न मेऽब्रवीदित्येकपाद्वा एतत्सम्राडिति स वै नो ब्रूहि याज्ञवल्क्य मन एवायतनमाकाशः प्रतिष्ठाऽऽनन्द इत्येनदुपासीत का आनन्दता याज्ञवल्क्य मन एव सम्राडिति होवाच मनसा वै सम्राट् स्त्रियमभिहार्यते तस्यां प्रतिरूपः पुत्रो जायते स आनन्दो मनो वै सम्राट् परमं ब्रह्म नैनं मनो जहाति सर्वाण्येनं भूतान्यभिक्षरन्ति देवो भूत्वा देवानप्येति य एवंविद्वानेतदुपास्ते हस्त्यृषभᳬ सहस्रं ददामीति होवाच जनको वैदेहः स होवाच याज्ञवल्क्यः पिता मेऽमन्यत नाननुशिष्य हरेतेति ॥ ६ ॥

यदेव ते कश्चिदब्रवीत्तच्छ्रृणवामेत्यब्रवीन्मे विदग्धः शाकल्यो हृदयं वै ब्रह्मेति यथा मातृमान्पितृमानाचार्यवान्ब्रूयात्तथा तच्छाकल्योऽब्रवीद् हृदयं

'यदेव ते' इत्यादि श्रुति। श्रीयाज्ञवल्क्यजीने फिर कहा—जो किसीने आपसे कहा है, उसको भी सुनें। राजाने कहा—हाँ, सत्यकाम जाबालने कहा है—मन ही ब्रह्म है। मातृमान्, पितृमान् और आचार्यवान् जैसा कहते हैं, वैसा ही सत्यकाम जाबालने कहा है कि मन ही ब्रह्म है। मनके बिना क्या हो सकता है? अर्थात् कुछ नहीं। आपसे उन्होंने उसका आयतन और प्रतिष्ठा कही? नहीं, मुझसे नहीं कही। श्रीयाज्ञवल्क्यजीने कहा—सम्राट्, उन्होंने यह तो एकपाद ही ब्रह्मका उपदेश दिया है। राजाने कहा—तो याज्ञवल्क्यजी, आप हमसे पूर्ण कहिए। याज्ञवल्क्यजीने कहा—मन ही आयतन है। आकाश प्रतिष्ठा है। ब्रह्म आनन्द है यों ब्रह्मकी उपासना करनी चाहिए।

शङ्का—याज्ञवल्क्यजी, आनन्दता क्या है?

समाधान—सम्राट्, पुरुष मनसे ही स्त्रीकी प्रार्थना करता है। उसमें सदृश पुत्र होता है। वह आनन्द—आनन्ददायक—है। सम्राट्, मन ही परब्रह्म है। शेष पूर्ववत् है।

'यदेव ते' इत्यादि श्रुति। याज्ञवल्क्यजीने कहा—जो कुछ आपसे किसीने कहा है, सो भी सुनें। जनकजीने कहा—हाँ, विदग्ध शाकल्यजीने कहा है कि हृदय ही ब्रह्म है, जैसे मातृमान्, पितृमान् और आचार्यवान् पुरुष कहता है, वैसे ही

वै ब्रह्मेत्यहृदयस्य हि किँ स्यादित्यब्रवीत्तु ते तस्यायतनं प्रतिष्ठां न मेऽब्रवीदित्येकपाद्वा एतत्सम्राडिति स वैं नो हि याज्ञवल्क्य हृदयमेवायतनमाकाशः प्रतिष्ठा स्थितिरित्येनदुपासीत का स्थितता याज्ञवल्क्य हृदयमेव सम्राडिति होवाच हृदयं वै सम्राड् सर्वेषां भूतानामायतनँ हृदयं वै सम्राड् सर्वेषां भूतानां प्रतिष्ठा हृदये ह्येव सम्राड् सर्वाणि भूतानि प्रतिष्ठितानि भवन्ति हृदयं वै सम्राड् परमं ब्रह्म नैनँ हृदयं जहाति सर्वाण्येनं भूतान्यभिक्षरन्ति देवो भूत्वा देवानप्येति य एवंविद्वानेतदुपास्ते हस्त्यृषभँ सहस्रं ददामीति होवाच जनको वैदेहः स होवाच याज्ञवल्क्यः पिता मेऽमन्यत नाननुशिष्य हरेतेति ॥ ७ ॥

इत्युपनिषदि प्रथमं ब्राह्मणम् ॥ १ ॥

——०——

वागाद्या देवतास्तासामाधारस्तत्तदिन्द्रियम् ।
अव्याकृतं च नामेति पादाश्चत्वार ईरिताः ॥ ५ ॥

शाकल्यजीने मुझसे कहा है—हृदय ब्रह्म है, अहृदयका (हृदयशून्यका) क्या हो सकता है, अर्थात् कुछ नहीं। यह तो उन्होंने कहा। परन्तु उसका आयतन और प्रतिष्ठा आपसे कही ? नहीं, हमसे नहीं कही। तब तो एक देशकी उपासना कही है। श्रीयाज्ञवल्क्यजी, आप आयतन, प्रतिष्ठा आदिके कथन द्वारा हमें पूर्ण उपदेश दीजिये। श्रीयाज्ञवल्क्यजी बोले—हृदय ही आयतन है और आकाश प्रतिष्ठा है। ब्रह्मकी स्थितिरूपसे उपासना करनी चाहिए।

शङ्का—स्थितता क्या है ?

समाधान—याज्ञवल्क्यजीने सम्राट्, हृदय ही यह उत्तर दिया। सम्राट्, हृदय ही सब भूतोंका आश्रय है। सम्राट्, हृदय ही सब भूतोंकी प्रतिष्ठा है। हृदयमें ही सबभूत प्रतिष्ठित हैं। सम्राट्, हृदय ही परम ब्रह्म है। यदि इसको हृदय नहीं छोड़े, तो सब भूत इसकी रक्षा करते हैं, शेष पूर्ववत् है ॥

'वागाद्या' इत्यादि। एक-एक पादका उपदेश तो तत्-तत् उपदेशक आचार्योंने दिया ही है, अवशिष्ट पादत्रयका समीचीन उपदेश श्रीयाज्ञवल्क्यजीने किया है। जैसे जित्वा शैलिनिने कहा कि वाग् ही ब्रह्म है, परन्तु आयतन आदि पादत्रयका निर्देश नहीं किया, अपूर्ण ब्रह्मकी उपासनासे अभीष्टसिद्धि नहीं होती। अतः अवशिष्ट तीन पादोंका उपदेश श्रीयाज्ञवल्क्यजीने किया। 'वाग् वै ब्रह्म' इसमें वाग्

चतुष्पाद् ब्रह्म सर्वात्मरूपमस्तीति चिन्तनात् ।
प्राणिभिः पूज्यते सर्वैरिह वागाद्यनुग्रहात् ॥ ६ ॥
परत्राऽऽप्नोति देवत्वं भावनोपचयादयम् ।
अतो विलक्षणं ब्रह्म विद्यायास्तदुपासनम् ॥ ७ ॥

तत्-तत् इन्द्रियोंके अधिष्ठातृ अग्न्यादि देवतापरक है । वाग्देवता अग्नि है । इसमें 'अग्निर्वाग् भूत्वा मुखं प्राविशत्' यह श्रुति प्रमाण है। उक्त देवताका आधार तदिन्द्रिय द्वितीय पाद है । 'आकाशः प्रतिष्ठा' इससे उसके आधाररूपसे उक्त अव्याकृत तृतीय पाद है । प्रज्ञादिनामक चतुर्थ पाद है । प्रथम पर्यायके समान उत्तर पाँच वाक्योंमें देवता, आयतन, प्रतिष्ठा उपनिषत् ये चार पदार्थ अवश्य ज्ञेय हैं। 'मातृमान्' इत्यादि विशेषणोंसे जित्वा शैलिनि समीचीन वक्ता हैं, यह सूचित किया है। इसी प्रकार उत्तर वाक्योंमें 'मातृमान्' इत्यादिका तात्पर्य समझना चाहिए । बिना बोले लोकमें कोई भी दृष्ट या अदृष्ट प्रयोजन सिद्ध नहीं होता, अतएव सब पुरुषार्थसाधक वाग् ही ब्रह्म है । आयतनाद्युपदेशके बिना एकपाद ही ब्रह्मका निर्देश होता है । वह असमस्त है । असमस्त ब्रह्मकी उपासनाका फल नहीं है । असमस्त उपासना व्यर्थ है। यहाँ विराडात्माकी उपासना कही गई है ॥ ५ ॥

'चतुष्पाद्' इत्यादि । चतुष्पाद् ब्रह्म सर्वात्मकस्वरूप है, इस चिन्तनसे उपासक सब प्राणियोंसे स्तुत होता है । कार्यकारणात्मक सब जगत् देवतारूपसे कहा गया है । अतः अग्न्यादि देवताओंमें ब्रह्मदृष्टिसे सब जगत् उपास्यत्वेन विवक्षित है, एकदेशावच्छिन्न उपासना इष्ट नहीं है ॥ ६ ॥

'परत्राऽऽप्नोति' इत्यादि । उपासनाके दो फल हैं—दृष्ट और अदृष्ट । उक्त उपासनासे भावनाके उपचयसे उपासनावेलामें ही उपासक उपास्यदेवतास्वरूप हो जाता है, यह दृष्ट फल है । अब अदृष्टप्रधान फल कहते हैं—शरीरत्यागके अनन्तर उपासक अपने उपास्य देवताके रूपको प्राप्त करता है । ब्रह्मविद्यासे प्रकृत उपासनामें यह वैलक्षण्य है । अदेवस्वरूप उपासक उपासनाके बलसे देवस्वरूप हो जाता है ।

शङ्का—उपास्य अग्न्यादि देवता तो एक ही कही गई है और उपासक प्रकृत उपासनाओंसे अग्न्यादि तत्-तत् देवतास्वरूप ही होगा, अतः 'देवान् अप्येति' इसमें बहुत्वका उपादान क्यों ?

समाधान— छहों उपासनाएँ एक ही हैं, भिन्न-भिन्न नहीं हैं यह सूचन करनेके लिए बहुवचनका निर्देश है । यदि 'देवमप्येति' ऐसा पाठ होता, तो भिन्न-भिन्न

प्रागपि ब्रह्मविद्याया ब्रह्मैवाभूद्यथा तथा ।
देवोपासनतः पूर्वं नाऽभूद्देव उपासकः ॥ ८ ॥
किन्त्वविच्छिन्नतद्ध्यानाद्देवोऽस्मीत्यभिमन्यते ।
तद्भावनाभावितः सन्मृतौ देवत्वमाप्नुयात् ॥ ९ ॥

फलक होनेसे छः उपासनाएँ स्वतन्त्र हो जातीं । एक उपासनासे अनेकदेवत्वकी प्राप्ति नहीं हो सकती, अतः सब प्रकृत उपासनाओंमें 'देवान्' बहुवचनश्रुतिसे एकपर्यायोपासना अन्यपर्यायोपासनासे अभिन्न है, यह सूचित किया गया है ॥ ७ ॥

'प्रागपि' इत्यादि । ब्रह्मविद्यापेक्षया उपासनामें स्फुट वैलक्षण्य कहते हैं । जैसे ब्रह्मविद्योत्पत्तिसे पूर्व भी जीव ब्रह्मस्वरूप ही रहता है, वैसे प्रकृत उपासनासे पूर्व उपासक उपास्य अग्न्यादिके स्वरूपको प्राप्त नहीं होता, किन्तु उपासनाके अनन्तर ही उपास्यस्वरूप होता है, ब्रह्मविद्या प्राप्तप्रापक है और प्रकृत उपासनाएँ अप्राप्तप्रापक हैं ।

शङ्का—सर्वपर्यायोपासना एक हो, पर उसे विद्याके समान ही फलप्रद क्यों नहीं मानते ?

समाधान—अधिकारीके भेदसे फलमें वैलक्षण्य है । मुमुक्षु पूर्वमें भी ब्रह्म स्वरूप है, केवल अविद्या व्यवधायक है । उपासक उपासनासे पूर्व अदेव रहता है, उपासनासे ही देवता होता है और फलवैलक्षण्यमें यह भी कारण है कि कर्मसाध्य फल उत्पत्ति, विकृति, संस्कृति, प्राप्ति—एतदन्यतमस्वरूप होता है, अतः साध्य है । ब्रह्मविद्याका फल सिद्ध है साध्य नहीं है । और ज्ञान और उपासनाके स्वरूपमें भी भेद है । उपासना मानसी क्रिया है, अतएव वह पुरुषतन्त्र है, ज्ञान वस्तुतन्त्र है । विषय द्वारा भी दोनोंमें भेद स्पष्ट है—उपासना विभिन्नार्थविषयक है और विद्या एकरसविषया है ॥८॥

'किन्त्व०' इत्यादि । उपासनाकालमें अविच्छिन्न—लगातार—अग्न्यादि देवताओंके ध्यानसे उपासक अपनेको तत्-तत् देवतास्वरूप मानता है, मरणानन्तर तादृश भावनावश तत्-तत् देवतास्वरूपको प्राप्त होता है ।

'यं यं वापि स्मरन् भावं त्यजत्यन्ते कलेवरम्'
'तं तमेवैति कौन्तेय सदा तद्भावभावितः'

इस गीतावचनसे प्रापणकालिक भावनानुरूप फल प्राणियोंको प्राप्त होता है, यह सुनिश्चित किया गया है ॥ ९ ॥

असमाप्तेः पुमर्थस्य न मुख्यमनुशासनम् ।
तद्दत्तां याज्ञवल्क्योऽतो नाऽग्रहीद् गुरुदक्षिणाम् ॥ १० ॥
यस्मिन् ज्ञातेऽखिलं ज्ञातं कृतं कृत्यं च कामितम् ।
प्राप्तं त्याज्यं च संत्यक्तं मुख्यं तदनुशासनम् ॥ ११ ॥

इति वार्तिकसारे चतुर्थाध्याये प्रथमं ब्राह्मणं समाप्तम् ॥ १ ॥

'असमाप्तेः' इत्यादि । शिष्यको कृतार्थ किये बिना उससे दक्षिणा लेना उचित नहीं है, यह अभिप्राय मेरे (श्रीयाज्ञवल्क्यके) पिताजीका था, वही अभिप्राय मेरा भी है । आप अभी कृतार्थ नहीं हुए ।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—परब्रह्मका ज्ञान अभीतक आपको नहीं हुआ है, अतः अभी आपसे दक्षिणा नहीं ले सकते ।

शङ्का—यदि अकृतार्थ शिष्यसे दक्षिणाग्रहण करना उचित नहीं है, तो आप पहले हजार गौएँ क्यों ले गये ?

समाधान—वह ब्रह्मवेत्ताओंकी परीक्षाका फल था । उपस्थित विद्वानोंपर जो विजय प्राप्त करे, वही उन गौओंको ले जा सकता था, मैंने सबपर विजय प्राप्त की, इसलिए उनका लेना उक्त अभिप्रायके विरुद्ध नहीं है । पुनर्दक्षिणा गुरुदक्षिणा है, उसे कृतार्थ होनेपर ही ग्रहण करनेका मेरा अभिप्राय है । मुक्ति-फलप्रापक अनुशासनसे शिष्य कृतार्थ होता है । तादृश अनुशासन अभीतक नहीं किया, इसलिए आपकी दक्षिणा अभी ग्राह्य नहीं है, तत्त्वज्ञानसे ही पुमर्थ-प्राप्ति होती है । तत्त्वज्ञान अभी आपको हुआ नहीं है ॥ १० ॥

'यस्मिन्' इत्यादि । जिसके ज्ञात होनेपर सब ज्ञात हो जाता है, सब कर्तव्य कृत हो जाता है । कामित (प्राप्तव्य) प्राप्त हो जाता है और त्याज्य सन्त्यक्त हो जाता है, वही मुख्य अनुशासन है । यह केवल पिताजीका ही मत नहीं, किन्तु मेरा भी यही मत है ।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—सब वस्तु ब्रह्मात्मक है, अतः ब्रह्मदृष्टि सम्यग्दृष्टि है, अन्यधी मिथ्याधी है ।

शङ्का—यदि ऐसा है, तो तत्त्वज्ञानका ही उपदेश देना उचित था, प्रकृत उपासनाओंमें मुनिकी सम्मति क्यों ?

समाधान—'तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन तपसाऽनाशकेन' इत्यादि श्रुतिवाक्यसे सब कर्म मोक्ष-ज्ञान-जनक माने जाते हैं। अतः प्रकृत उपासनाएँ तदुपयोगी हैं, इसलिए मुनिकी सम्मति उक्त उपासनाओंमें उचित ही है ॥ ११ ॥

चतुर्थाध्यायके प्रथम ब्राह्मण समाप्त



द्वितीयं ब्राह्मणम्

द्वितीयब्राह्मणे जाग्रत्स्वप्नसुप्तिमुखान्निजम् ।
आत्मानं शास्त्यतो राजा यथाविध्युपसन्नवान् ॥ १ ॥

श्रुतिः—जनको ह वैदेहः कूर्चादुपावसर्पन्नुवाच नमस्तेऽस्तु याज्ञवल्क्यानु मा शाधीति स होवाच यथा वै सम्राण्महान्तमध्वानमेष्यन् रथं वा नावं वा समाददीतैवमेवैताभिरुपनिषद्भिः समाहितात्माऽस्येवं वृन्दारक आढ्यः सन्नधीतवेद उक्तोपनिषत्क इतो विमुच्यमानः क्व गमिष्यसीति ।

द्वितीय ब्राह्मणका तात्पर्य कहते हैं—'द्वितीय०' इत्यादिसे ।

द्वितीय ब्राह्मणमें जाग्रत्, स्वप्न और सुषुप्तिदशा द्वारा आत्मज्ञानके लिए प्रत्यगभिन्न आत्माका शासन करते हैं, इस कारण यथाविधि—शास्त्रमें ब्रह्मविद्याग्रहण करनेका जैसा विधान है, उसके अनुसार—सिंहासनसे (राजगद्दीसे) उतरकर श्रीयाज्ञवल्क्यजीको पादस्पर्शपूर्वक प्रणाम कर राजा जनकने कहा कि भगवन्, अपनी इच्छानुसार मेरा अनुशासन करें ।

शङ्का—ब्रह्मविद्याग्रहण करनेके लिए गुरु-समीपगमन श्रुति तथा स्मृतिमें प्रसिद्ध है, किन्तु यहां तद्विपरीत दिखलाई देता है, क्योंकि गुरु श्रीयाज्ञवल्क्य ही शिष्य जनकके घरमें स्वयं आ गये हैं ।

समाधान—जबतक जनकजीको यह विश्वास नहीं था कि उक्त मुनि ब्रह्मज्ञ हैं, तबतक वे ब्रह्मविद्याग्रहणके लिए श्रीयाज्ञवल्क्यजीके घरमें नहीं गये, परन्तु उक्त सभामें श्रीयाज्ञवल्क्यजीका ब्रह्मविद्यामें अतिशय देखकर उन्हें पूर्ण विश्वास हो गया, अतः गुरुसमीपगमनविधिका पालन करनेके लिए स्वकीय आसनसे उठकर श्रीयाज्ञवल्क्यजीके पास जाकर राजा जनकने विनीतभावसे उन्हें आत्मसमर्पण किया ॥१॥

'जनको ह वैदेहः' इत्यादि श्रुति । श्रीयाज्ञवल्क्य सविशेष सब ब्रह्मको जानते हैं, यह निश्चय होनेपर अपनेमें आचार्यत्वका त्याग कर जनकजीने गद्दीसे उतर कर समीप जाकर चरणस्पर्शपूर्वक प्रणाम कर कहा—'नमस्तेऽस्तु याज्ञवल्क्य' मेरा अनुशासन कीजिए। इतिशब्द समाप्त्यर्थ है । श्रीयाज्ञवल्क्य बोले—हे सम्राट्, जैसे लोकमें लम्बे मार्गमें जानेवाला यदि स्थलमार्गसे जाना आवश्यक हो, तो रथका तथा यदि जलमार्गसे जाना आवश्यक हो, तो नौकाका प्रबन्ध करता है और गमनके साधनसे संयुक्त होता है, वैसे ही 'प्रज्ञा प्रियम्' इत्यादि उपनिषद्से युक्त हो उक्त

नाहं तद् भगवन् वेद यत्र गमिष्यामीत्यथ वै तेऽहं तद्वक्ष्यामि यत्र गमिष्यसीति ब्रवीतु भगवानिति ॥ १ ॥

इन्धो ह वै नामैष योऽयं दक्षिणेऽक्षन्पुरुषस्तं वा एतमिन्धꣳ सन्तमिन्द्र इत्याचक्षते परोक्षेणैव परोक्षप्रिया इव हि देवाः प्रत्यक्षद्विषः ॥ २ ॥

रीतिसे सब ब्रह्मोपासनाओंको कर रहे आप समाहितात्मा हैं अर्थात् आपके साधनके विषयमें कुछ वक्तव्य नहीं है। साधनोंसे आप पूर्ण हैं। केवल परिपूर्ण ही नहीं, किन्तु वृन्दारक (श्रेष्ठ) और ईश्वर हैं, दरिद्र नहीं हैं। वेदोंका अध्ययन आपने किया है फिर भी भ्रमके मध्यमें ही अभी आप पड़े हैं, कारण कि ब्रह्मज्ञानके बिना आप अकृतार्थ हैं, जबतक परब्रह्मका ज्ञान नहीं होगा, तबतक इस देहसे मुक्त होनेपर इन नौका-रथ-स्थानीय उपनिषदोंसे संयुक्त आप कहां जायँगे ?

शङ्का—'तस्य प्राणा इहैव समवलीयन्ते' इत्यादि श्रुतिके अनुसार तत्त्वज्ञानी तो कहीं जाता ही नहीं है, यह निश्चित है। फिर गतिविषयक मुनिका प्रश्न कैसे ?

समाधान—ठीक है, इसलिए भाष्यकारने 'किं वस्तु प्राप्स्यसि' यह अर्थ किया है यानी किस वस्तुको पाओगे ?

शङ्का—यह भी तो ठीक नहीं है, ब्रह्म भी तो ज्ञानसे प्राप्त ही है।

समाधान—प्राप्त है, पर अज्ञानसे अप्राप्तके समान होता है। ज्ञान होनेपर प्राप्तके समान होता है। श्रीजनकजीने उत्तर दिया कि भगवन्, उस वस्तुको मैं नहीं जानता जहां जाना है। श्रीयाज्ञवल्क्यजीने कहा—यदि यह नहीं जानते कि जहां जाकर जीव कृतार्थ होता है, तो हम आपको बतलावेंगे जहां आप जायँगे। श्रीजनकजीने प्रार्थना की कि भगवन्, उसको कहिए, यदि मेरे ऊपर आप प्रसन्न हैं। मुनिने कहा—सुनिये ॥ १ ॥

'इन्धो ह वै' इत्यादि श्रुति। विश्व, तैजस और प्राज्ञके अनुवादसे तुरीय ब्रह्मके उपदेशके लिए प्रथम विश्वका निर्देश करते हैं—'इन्धः' इत्यादिसे।

इन्ध वह पुरुष है, जो दाहिने आँखमें व्यवस्थित रहता है। उसीका सत्य नाम है। दीप्तिगुणसे विशिष्ट उस पुरुषको इन्ध कहते हैं। उसी इन्धको परोक्षशब्दसे इन्द्र कहते हैं।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—देवता परोक्षप्रिय होते हैं, प्रत्यक्ष नाम लेनेसे द्वेष करते हैं। आप वैश्वानररूप आत्माको सम्पन्न हैं, तद्रूप हैं ॥ २ ॥

अथैतद्वामेऽक्षणि पुरुषरूपमेषाऽस्य पत्नी विराट् तयोरेष सःँस्तावो य एषोऽन्तर्हृदय आकाशोऽथैनयोरेतदन्नं य एषोऽन्तर्हृदये लोहितपिण्डोऽथैनयोरेतत्प्रावरणं यदेतदन्तर्हृदये जालकमिव। अथैनयोरेषा सृतिः सञ्चरणी यैषा हृदयादूर्ध्वा नाड्युच्चरति यथा केशः सहस्रधा भिन्न एवमस्यैता हिता नाम नाड्योऽन्तर्हृदये प्रतिष्ठिता भवन्त्येव ताभिर्वा एतदास्रवदास्रवति तस्मादेष प्रविविक्ताहारतर इवैव भवत्यस्माच्छरीरादात्मनः ॥ ३ ॥

'वामनेत्रमें जो पुरुष है' वही इस पुरुषकी पत्नी है, जिस वैश्वानरस्वरूप आत्माको आप प्राप्त हैं, उस भोक्ता इन्द्रकी यह भोग्या पत्नी है। इन्द्राणीसहित इन्द्र—इन दोनोंका युगल दक्षिण-वामनेत्रस्थ पुरुषद्वय है। विराट् अन्न है। यह अन्न और अत्ताका युगल स्वप्नमें है। इन्द्र और इन्द्राणीका यह संगमस्थान है, जिसमें मिलकर परस्पर सङ्गम होता है।

शङ्का—कौन संगमस्थान है ?

समाधान—जो हृदयके भीतर आकाश है। हृदयसे यहाँ मांसपिण्ड विवक्षित है। इन दोनोंका वक्ष्यमाण अन्न भोज्य यानी स्थितिहेतु है। कौन ? जो यह हृदयके भीतर लोहितपिण्ड यानी सूक्ष्म अन्नरस है। भुक्त अन्न दो प्रकारसे परिणत होता होता है, जो स्थूल है, वह मल होकर नीचे गिर जाता है, जो उससे भिन्न सूक्ष्म है, वह अग्निसे परिपच्यमान होकर दो रूपोंसे परिणत होता है, जो मध्यम रस है, वह लोहितक्रमसे पाञ्चभौतिक शरीरपिण्डको बढ़ाता है। जो अणिष्ठ रस है, वही लिङ्गात्मा इन्द्रका लोहितपिण्ड है, जिसको तैजस कहते हैं, वही हृदय मिथुनीभूत इन्द्र और इन्द्राणीका सूक्ष्म नाड़ियोंमें प्रविष्ट होकर स्थितिहेतु होता है, यही 'अनयोः' इत्यादिसे कहा गया है, इन दोनोंका यही प्रावरण है, लोकमें भोग कर चुके और सोये हुए जोड़ेका प्रावरण होता है।

शङ्का—यहाँ प्रावरण क्या है ?

समाधान—जो हृदयमें जालकके समान है—अनेक नाडीरूप छिद्राधिक्यसे जालकके समान है—इन दोनोंका यही मार्ग चलनेके लिए है, सञ्चरतः अनया इति सञ्चरणी अर्थात् मार्ग।

शङ्का—सृतिः कौन मार्ग है ?

समाधान—जो हृदयदेशसे ऊर्ध्वाभिमुखी नाड़ी है, उसका परिमाण कहते

तस्य प्राची दिक्प्राञ्चः प्राणा दक्षिणा दिग्दक्षिणे प्राणाः प्रतीची दिक्प्रत्यञ्चः प्राणा उदीची दिगुदञ्चः प्राणा उर्ध्वा दिगूर्ध्वाः प्राणा अवाची दिगवाञ्चः प्राणाः सर्वा दिशः सर्वे प्राणाः । स एष नेति नेत्यात्माऽगृह्यो नहि गृह्यतेऽशीर्यो नहि शीर्यतेऽसङ्गो नहि सज्जतेऽसितो न व्यथते न रिष्यं-त्यभयं वै जनक प्राप्तोऽसीति होवाच याज्ञवल्क्यः स होवाच जनको वैदेहोऽभयं त्वा गच्छताद्याज्ञवल्क्य यो नो भगवन्नभयं वेदयसे नमस्तेऽ-स्त्विमे विदेहा अयमहमस्मि ॥ ४ ॥

इत्युपनिषदि द्वितीयं ब्राह्मणं समाप्तम् ॥ २ ॥

—०—

हैं—जैसे लोकमें केशके हज़ार खण्ड करनेपर अत्यन्त सूक्ष्म अंश होता है, वैसे ही इस देहकी हिता नामक नाड़ियाँ हैं, वे हृदयके मध्यमें मांसपिण्डमें व्यवस्थित हैं। हृदयस्थित वे नाड़ियाँ सर्वत्र कदम्बकेसरके समान—कदम्बमें जैसे चारों तरफ पुष्प-कलियाँ रहती हैं, वैसे ही—हैं। अतिसूक्ष्म इन नाड़ियोंसे अन्न जाता है। यह देवताका शरीर इस अन्नसे बढ़ता है और स्थित रहता है। यतः स्थूल अन्नमे पिण्ड उपचित होता है। यह देवताशरीर सूक्ष्म अन्नसे बढ़ता है और स्थिर रहता है, पिण्डवर्द्धक अन्न मूत्र-पुरीष आदि स्थूलकी अपेक्षासे सूक्ष्म है, लिङ्गस्थितिहेतु अन्न इससे भी सूक्ष्मतर है, अतः पिण्ड प्रविविक्ताहार है। उस प्रविविक्ताहारसे भी प्रविविक्ताहारतर यह लिङ्गात्मा ही है, शरीर ही शारीर यहाँ विवक्षित है। स्वार्थमें 'अण्' है। वैश्वानर आत्मासे तैजस आत्मा सूक्ष्मान्नोपचित होता है ॥ ३ ॥

'तस्य प्राची दिक् प्राञ्चः प्राणाः' इत्यादि श्रुति। वह हृदयभूत तैजस पुरुष सूक्ष्मभूत प्राणसे ध्रियमाण प्राण ही है। एवंभूत विद्वान् जो क्रमसे वैश्वानरसे तैजसस्वरूपापन्न हुआ है, अतएव हृदयात्मापन्न हुआ है, हृदयात्मासे प्राणात्मापन्न हुआ है प्राची दिक् उसके प्राक् प्राण हैं तथा दक्षिण दिक् दक्षिण प्राण हैं, प्रतीची दिक् प्रत्यक् प्राण हैं, उदीची दिक् उदक् प्राण हैं, ऊर्द्ध्व दिक् ऊर्द्ध्व प्राण हैं, अवाची दिक् अवाक् प्राण हैं, सर्व दिक् सब प्राण हैं। एवंविद्वान् क्रमसे सर्वात्मक प्राणको आत्मा मानता है। उस सर्वात्माका प्रत्यगात्मामें उपसंहार कर द्रष्टाके द्रष्टृत्वस्वरूप 'नेति नेति'से प्रबोधित तुरीय आत्माको जानता है। जिसको यह विद्वान् क्रमसे जानता है, 'स एष नेति नेत्यात्मा' इत्यादि और 'न रिष्यति' इत्यन्ताका पूर्वमें

उक्तोपासनतः प्राप्यो देवभावः पुरोदितः ।
देवत्वान्मुच्यमानेन प्राप्तं पृच्छत्यसौ मुनिः ॥ २ ॥
उपासनानि सर्वाणि परविद्याधिकारतः ।
क्रममुक्तिफलानीति प्रश्नेनाऽनेन गम्यते ॥ ३ ॥
ब्रह्मतत्त्वविदोऽप्यस्य राज्ञो गतिमजानतः ।
तां वक्तुं प्रश्न इत्याहुः केचित्, तत्तु न युज्यते ॥ ४ ॥

व्याख्यान हो चुका है। हे जनक, आप अभय—जन्म और मरणादिके भयसे शून्य हो गये, इस प्रकार जनकसे श्रीयाज्ञवल्क्यजीने कहा। ये दोनों हम आपसे कहेंगे जहां जाओगे। श्रीजनकजीने भी श्रीयाज्ञवल्क्यजीसे कहा कि आपको भी अभय हो, जो कि भगवन्, पूज्य आपने हमको अभयका उपदेश दिया है—उपाधिकृत अज्ञानके व्यवधानका निराकरण किया है। इस विद्याप्रदानका मूल्य हम आपको नहीं दे सकते हैं, साक्षात् आत्माके देनेवालेको आत्मासे बढ़कर क्या आत्माके समान भी ससारमें कोई पदार्थ नहीं है, जो मूल्यरूपसे दिया जाय ? अतः आपको प्रणाम है। सानुनय यही निवेदन करता हूं कि समस्त विदेहराज्य आपका है। इसका निःसंकोच आप उपभोग करें और मैं आपका सेवक हूँ। मेरे ऊपर सेवकदृष्टि रखकर आप इस राज्यका यथेष्ट उपभोग अपना समझकर कीजिये ॥ ४ ॥

'उक्तोपासनतः' इत्यादि। उक्त उपासनाओंसे देवभावकी प्राप्ति होती है, यह 'देवो भूत्वा देवानप्येति' इस वाक्यसे कह चुके हैं, अतः इस विषयमें प्रश्न नहीं है। देवभाव प्राप्त होनेपर वह भी तो नित्य नहीं है, उसका भी शरीरवत् त्याग करना ही होगा, फिर आप कहाँ जायँगे ? राजाके प्रति मुनिजीका यह प्रश्न है। राजाने उत्तर दिया कि भगवन्, मैं नहीं जानता कि कहाँ जाऊँगा। उक्त उपासनाओंके दो फल हैं—एक देवप्राप्ति और दूसरा ज्ञान द्वारा मोक्ष। आद्य फलका ज्ञान तो राजाको है पर द्वितीय फलका ज्ञान नहीं है, इसलिए राजाने उत्तर दिया कि नहीं जानता ॥ २ ॥

'उपासनानि' इत्यादि। परब्रह्मविद्या-प्रकरणमें इन उपासनाओंका विधान है, अतः ये उपासनाएँ क्रममुक्तिफलक हैं, यह इस प्रश्नवाक्यसे ही सूचित होता है। राजाजी यह नहीं जानते थे कि इन उपासनाओंका फल ब्रह्मभाव भी है, अतः 'हम नहीं जानते' यह उनका उत्तर भी ठीक ही है ॥ ३ ॥

'ब्रह्मतत्त्व०' इत्यादि। भर्तृप्रपञ्चका मत यह है कि राजा ब्रह्मतत्त्वके ज्ञानी

यत्साक्षादित्युपक्रम्य य आत्मेत्युपसंहृतेः ।
ब्रह्मणः स्वात्मरूपत्वाद् ब्रह्मणि स्यात्कथं गतिः ॥ ५ ॥

थे, किन्तु केवल गति उनको अविज्ञात थी। गतिका उपदेश मुनिजीको करना है, अतः तदुपदेशार्थ राजाके प्रति मुनिजीका प्रश्न है।

शङ्का—यदि केवल गति ही राजाको अज्ञात थी, तो उसीका उपदेश मुनिजीको करना था, प्रश्नकी क्या आवश्यकता थी? प्रश्न तो अज्ञात विषयको जाननेके लिए ही होता है। यदि वे स्वयं जानते थे कि यह इनको ज्ञात है, तो फिर प्रश्न व्यर्थ है?

समाधान—गतिके उपदेशके लिए ही यह प्रश्नोपोद्घात है। परमात्मवित् भी जनकने गतिज्ञानके विरहसे 'हम नहीं जानते' यह कहा।

परन्तु यह भर्तृप्रपञ्चका मत ठीक नहीं है, श्रुतिके अक्षरोंका यह अर्थ नहीं पाया जाता। राजा ब्रह्मज्ञानी थे, इसमें कुछ प्रमाण नहीं है, प्रत्युत यह कह सकते हैं कि उन्हें ब्रह्मज्ञान नहीं था, कारण कि पूर्वग्रन्थमें आत्मज्ञान नहीं कहा गया है और श्रीयाज्ञवल्क्यजीने यह राजासे स्पष्ट ही कहा है कि शिष्यको बिना कृतार्थ किए गुरुदक्षिणा नहीं लेनी चाहिए। शिष्य ब्रह्मज्ञानसे ही कृतार्थ होता है, सो अभीतक आपको नहीं हुआ है। जनकजी भी इस बातको मानकर तच्छरणागत हुए और कहा कि मेरा अनुशासन कीजिये। एतदर्थ ही उत्तरग्रन्थारम्भ है और प्रश्न भी गत्यर्थ नहीं है, किन्तु गन्तव्यार्थविषयक है। 'क्व गमिष्यसि' ऐसा प्रश्न है, इस प्रश्नाकारसे गतिका प्रश्न विवक्षित है, यह प्रतीति नहीं होती॥ ४॥

'यत्साक्षाद्' इत्यादि। 'यत्साक्षादपरोक्षाद् ब्रह्म' इत्यादिसे आरम्भ कर 'यत्र तु सर्वमात्मैवाभूत्' इत्यादिके उपसंहारसे स्वात्मस्वरूप ही ब्रह्म है, अतिरिक्त नहीं; यह सिद्ध है। आत्मा अपनेको नित्य ही प्राप्त है। अतः गन्तृगन्तव्यभेदनिबन्धन गति मोक्षमें सर्वथा अनुपपन्न है।

शङ्का—ब्रह्मसे अन्य यदि है, तो वर्तमान समयमें ब्रह्मतादात्म्य नहीं हो सकता, नष्ट होनेपर भी तादात्म्य असम्भव ही है, स्थित या नष्ट घट आदिमें पटादितादात्म्यका सम्भव नहीं है॥ ५॥

गतिगन्तव्यगन्त्रादेरोतप्रोतात्मवर्त्मना ।
ब्रह्मात्मनि समाप्तत्वाद्गतिः का परमात्मनि ॥ ६ ॥
ब्रह्मैव सन्नवाप्नोति ब्रह्मेत्यादिश्रुतेरयम् ।
अविद्यामात्रविध्वस्तावनाप्तवदवाप्यते ॥ ७ ॥

समाधान—'**गतिगन्तव्य०**' इत्यादि। ओतप्रोतवाक्यसे गति, गन्तव्य, गन्ता आदिकी परिसमाप्ति ब्रह्ममें कह चुके हैं। ब्रह्मातिरिक्तके विरहसे वहाँ गति क्या हो सकती है?

शङ्का—उक्त वाक्यसे पृथिवी आदि चार भूतोंकी आकाशमें परिसमाप्ति कही गई है, अन्यकी नहीं, अतः जीवकी गति परमात्मामें क्यों नहीं हो सकती?

समाधान—स्वप्नदर्शनमें द्रष्टा और दृश्य ये सब अविद्योत्थ ही हैं। वे द्रष्टासे अतिरिक्त नहीं रहते। यद्यपि उस समय गति आदिकी प्रतीति होती है, पर वह वास्तवमें होती नहीं है। एवं 'नेति नेति' इत्यादि वाक्यसे ब्रह्ममें कल्पित सम्पूर्ण अनात्मपदार्थका केवल अधिष्ठान ही स्वरूप है, अतः नित्यमुक्त परमात्मामें गति नहीं हो सकती ॥ ६ ॥

'**ब्रह्मैव**' इत्यादि। मुक्तिमें गति माननेपर श्रुतिसे विरोध होता है, क्योंकि 'ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति', ब्रह्मैव सन् ब्रह्माप्येति' इत्यादि वाक्योंसे गन्तव्य आदि भेदके अधीन गतिका अभाव मुक्तिमें स्फुट कहा गया है।

शङ्का—तो 'अवाप्नोति' (ब्रह्मको प्राप्त होता है) यह कैसे? क्योंकि अप्राप्तकी प्राप्ति होती है? प्राप्त तो प्राप्त ही है, क्या उसकी प्राप्ति भी भेदाधीन ही है?

समाधान—व्यवधायक अविद्याका ध्वंस होनेपर प्राप्ति ज्ञात होती है, अतः उक्त वाक्यका ज्ञातकी प्राप्तिमें तात्पर्य्य है। किञ्च, ब्रह्म और आत्मामें अज्ञान व्यवधायक है, उसका विनाश केवल ज्ञानसे ही होता है। अतएव उसमें गति कहाँ? भर्तृप्रपञ्चके मतका निराकरण हो चुका है। उस मतमें प्रश्नोत्तरका अभिप्राय यह है—हे नराधिप, उक्त उपासना द्वारा अध्यात्मपरिच्छेदसे विमुक्त होकर आप कहां जायँगे? यह हमसे कहिये, यह मुनिका प्रश्न है। जनकजीने उत्तर दिया कि 'नाऽहं तद्भगवन् वेद' हे भगवन्, यहांसे कहां जायँगे, यह हम नहीं जानते, देवकी उपासना द्वारा क्या गन्तव्य है, यह हमें ज्ञात नहीं है। यह पूर्वमें ही हमने आपसे सुना है कि इस उपासनासे उपास्यस्वरूपकी प्राप्ति होती है, इतना ही हम जानते हैं।

गन्तव्यं तु न जानामीत्यविद्यां स्वात्मनि स्थिताम् ।
प्रकटीकुर्वतो राज्ञ इन्धं तत्त्वमुपादिशत् ॥ ८ ॥
इन्ध्यतेऽहर्निशं यस्मादिन्धनामा ततः पुमान् ।
वीर्यवद्दक्षिणं चक्षुः श्रौतो वाऽतिशयोऽत्र हि ॥ ९ ॥
परोक्षनामव्याजेन परमैश्वर्यवाचिनम् ।
इन्द्रशब्दं प्रयुञ्जान इन्धस्याऽऽहेश्वरात्मताम् ॥ १० ॥

शङ्का—देवताप्राप्तिसे अतिरिक्त पम्परया ब्रह्मप्राप्ति फल भी विवक्षित है ?

समाधान—स्पष्ट कथनके बिना अतिगम्भीर अर्थको केवल तात्पर्यमात्रसे हम नहीं जान सकते हैं, राजाके ऐसा कहनेपर श्रीयाज्ञवल्क्यजीने कहा कि हे नराधिप, मुच्यमान आप जहां जायँगे, वह सब हम आपसे कहेंगे ।

शङ्का—परमें गतिका सम्भव नहीं है, यह मुनिजी कह चुके हैं, फिर वे राजासे यह कैसे कहते हैं कि जहाँ आप जायँगे, वह आपसे कहेंगे ?

समाधान—जैसे स्वास्थ्य पूर्वसिद्ध है, किन्तु ज्वरादिसे उसके प्रतिबद्ध होनेपर देवदत्त अस्वस्थ है, ऐसा व्यवहार होता है। औषधोपचारसे प्रतिबन्धकीभूत ज्वरादिके निवृत्त हो जानेपर पूर्वसिद्ध स्वास्थ्यके तात्पर्यसे 'स्वास्थ्यं यातः' यह व्यवहार होता है, वैसे ही 'मोक्षं प्राप्तः' यह भी व्यवहार होता है ।

शङ्का—यदि अविद्याके ध्वंससे ब्रह्मप्राप्ति विवक्षित है, तो गतिशब्दका प्रयोग क्यों किया ?

समाधान—गतिसे अवगति विवक्षित है ॥ ७ ॥

'गन्तव्यम्' इत्यादि । हम गन्तव्यको नहीं जानते, इस प्रकार स्वात्मामें स्थित अविद्याको प्रकट करनेवाले राजाको मुनिने इन्धतत्त्वका (विश्वतत्त्वका) उपदेश दिया ॥८॥

शङ्का—जागरिताभिमानी विश्वमें इन्द्रशब्दका प्रयोग क्यों ?

समाधान—**'परोक्ष०'** इत्यादि । 'इन्ध्यतेऽहर्निशं यस्मात्तस्मादिन्द्रः' 'इदि परमैश्वर्ये' धातुसे इन्द्रशब्द बना है । परमैश्वर्य जीवमें नहीं है । फिर भी आत्मा एक ही है, इस दृष्टिसे जीवको भी इन्द्र कहनेमें आपत्ति नहीं है ।

शङ्का—साक्षाद् तद्वाचक जीवशब्दसे निर्देश न कर इन्द्रशब्दसे उसके अभिधानमें क्या तात्पर्य है ?

समाधान—वास्तवमें जीव ईश्वर है, इसको समझानेके लिए व्याजसे परमेश्वर-

दक्षिणाक्षिणि चैतन्यं पुरुषो वामचक्षुषि ।
चैतन्यं स्त्रीति भेदोऽयं कल्प्यते सुखबुद्धये ॥ ११ ॥
एकस्यैव हि देवस्य विभागः स्थानभेदतः ।
अग्नीषोमात्मना श्रुत्या ध्यानार्थं त्विह भण्यते ॥ १२ ॥
उक्ता जाग्रदवस्थैवमिन्द्रस्य व्यवहारकृत् ।
दम्पत्योः सङ्गमः स्वप्नो हार्दाकाशेऽथ वर्ण्यते ॥ १३ ॥
सम्भूय स्तुतिरत्रेति संस्तावो हृदये सुषिः ।
अणिष्ठान्नरसो रक्तपिण्डो यः सोऽन्नमेतयोः ॥ १४ ॥
हृद्यन्तः शतनाडीनां पुञ्जं प्रावरणं विदुः ।
स्वप्नाज्जागरणप्राप्त्यै मार्गो नाड्यूर्ध्वगामिनी ॥ १५ ॥

वाची इन्द्रशब्दका जीवमें प्रयोग किया है । इसका 'जीव ईश्वरस्वरूप है' यह बोध करानेमें तात्पर्य है । 'परोक्षप्रिया हि देवाः' यह श्रुति भी इसमें मूल है ॥ १० ॥

'दक्षिणा०' इत्यादि । दक्षिण नेत्रमें स्थित चैतन्य पुरुष है और वामनेत्रमें स्थित चैतन्य स्त्री है । सुख-बोधके लिए इस भेदकी कल्पना की गई है । पत्नी भोग्य होनेसे विराट् कही गई है । उसका भोक्ता दक्षिणनेत्रस्थ पुरुष है ॥ ११ ॥

शङ्का—दक्षिणनेत्रस्थ चैतन्य पुरुष है और वामनेत्रस्थ पत्नी है, क्या यह भेद मानते हो ?

समाधान—'एकस्यैव' इत्यादि । एक ही देवका दक्षिणनेत्र, वामनेत्र आदि स्थानके भेदसे भेद ध्यानार्थ कहा गया है । कल्पितरूपसे भी ध्यान होता ही है । भोक्ताका अग्न्यात्मना और भोग्यका सोमात्मना ध्यान यहाँ विवक्षित है ॥ १२ ॥

'उक्ता' इत्यादि । जाग्रदवस्था ही इन्द्रके व्यवहारकी हेतु है । इन्द्र, इन्द्राणी-रूप दम्पतीके सङ्गमरूप स्वप्नका हृदयाकाशमें वर्णन होता है ॥ १३ ॥

'संभूय' इत्यादि । जो यह हृदयमें आकाश है, वह संस्ताव है । वह संस्ताव इसलिए कहलाता है कि वहाँपर मिलकर वे (दम्पती) परस्पर एक दूसरेकी स्तुति करते हैं यानी एक दूसरेसे सङ्गम करते हैं और जो अत्यन्त सूक्ष्म अन्नरस-रूप लोहितपिण्ड है, वह इनका अन्न है ॥ १४ ॥

'अथैनयोरेतत्प्रावरणम्' इसका अर्थ कहते हैं—'हृद्यन्तः' इत्यादिसे ।

जो हृदयके भीतर अधिक छिद्रयुक्त सौ नाड़ियाँ हैं यानी इन्द्रके गवाक्ष (वाता-

यस्मादन्नरसः केशसहस्रांशेन सम्मितैः ।
नाडीभेदैः स्वप्नदृशं याति सूक्ष्मतरस्ततः ॥ १६ ॥
स्थूलो रसः पुरीषात्मा बहिर्यात्यतिसूक्ष्मकः ।
शरीरमिन्धमात्मानं तर्पयेत् सप्तधातुभिः ॥ १७ ॥

यन) के समान प्रतीयमान नाडीसमूह है, वही प्रावरण यानी परिधान है—दम्पतीके वस्त्रके समान है और स्वप्नावस्थासे जागरणावस्थामें आनेके लिए हृदयसे ऊर्ध्वगामिनी जो नाड़ी है, वह मार्ग है ॥ १५ ॥

'यस्मादन्नरसः' इत्यादि । तैजसकी स्थितिके हेतु अन्नरसमें सूक्ष्मतरत्वका उपपादन करते हैं । केशके हजारवें भागके समान अतिसूक्ष्म नाड़ियों द्वारा अतिसूक्ष्मतर अन्नरस स्वप्नद्रष्टा तैजसके पास जाता है। अर्थात् उनके द्वारा प्राप्त अन्नरससे तैजसकी स्थिति होती है । अतः भोक्ता व भोग्य दोनों ही अतिसूक्ष्म हैं ।

शङ्का—केश सूक्ष्म है, उसके हजार भाग ही असम्भव हैं, फिर केशके हजारवें भागके समान सूक्ष्म नाड़ियां हैं, ऐसा कैसे कहते हो ?

समाधान—वस्तुतः वहाँ उपमानोपमेयभाव विवक्षित नहीं है, कारण कि नाडीके समान दूसरा सूक्ष्म पदार्थ संसारमें कोई प्रसिद्ध नहीं है और प्रसिद्ध ही उपमान माना जाता है । नाडी अतिसूक्ष्म है, इसको समझानेके लिए संभावितोपमा है । प्रकृतमें उपमानान्तरका अभाव ही कहना है । देवतात्मा इन्द्र तथा इन्द्राणीकी संचरणमार्गभूता ये नाडियाँ हैं, एवं चक्षुरादि देवताओंकी सञ्चरणमार्गभूता अतिसूक्ष्म हजारों नाड़ियाँ शरीरमें हैं,

एकोनत्रिंशल्लक्षाणि तथा नव शतानि च ।
षट्पञ्चाशद्विजानीयात् सिरा धमनिसंज्ञिताः

इस श्लोकके अनुसार उन्तीस लाख नौ सौ छप्पन नाड़ियां शरीरमें हैं, ये हम लोगोंके लिए दुर्ज्ञेय हैं। ये सूक्ष्म नाड़ियाँ कारणाश्रित होकर विषयोंको भोक्ताके प्रति पहुँचाती हैं और स्वाश्रय करणोंको, उनके द्वारा अन्तःकरणको तथा तदवच्छिन्न आत्माको व्यवहारदशामें तृप्त करती हैं ॥१६॥

स्थूलसूक्ष्मके विनियोगके प्रतिपादन द्वारा सूक्ष्मतर अन्नरस तैजसस्थितिहेतु है, यह स्फुट करते हैं—**'स्थूलो रसः'** इत्यादिसे ।

स्थूल अन्नरस पुरीष होकर बाहर निकल जाता है । अतिसूक्ष्म

रसः सूक्ष्मतरो लिङ्गं पोषयन् लिङ्गधारिणः ।
आत्मनो वासनाभोगकारी स्वप्ने च चिन्तने ॥ १८ ॥
स्वचिदाभाससंव्याप्तिः पुंभोगः सुखदुःखयोः ।
सोऽप्यस्य देवतातन्त्रो देवताश्चाऽन्नसंश्रयाः ॥ १९ ॥
प्रविविक्ततराहार इवैवेत्युपमानया ।
लिङ्गाहारादप्यणीयान् प्राज्ञाहारो विवक्षितः ॥ २० ॥

अन्नरस अस्थि, मज्जा आदि सप्तधातुओं द्वारा शरीर, इन्द्रिय, मन और आत्माको तृप्त करता है ॥ १७ ॥

'रसः' इत्यादि ।

शङ्का—उक्त अन्नरस भले ही लिङ्गपोषक हो, पर तैजसका उससे क्या उपकार होता है ?

समाधान—उक्त अन्नरस लिङ्गपोषण द्वारा तदुपहित तैजसके स्वप्न और मनोरथमें वासनोपनीत भोगका कारण है । अतिसूक्ष्मतर अन्नरस तैजसका आहार होता है । इसीसे श्रुतिने स्थूल देहकी अपेक्षा लिङ्गको प्रविविक्तताराहार कहा है । यतो लिङ्गात्मा अतिसूक्ष्म है, अतः इस देहसे देहान्तरमें जानेके समय वह दृष्टिगोचर नहीं होता और किसीसे प्रतिहत भी नहीं होता शिलामें भी प्रविष्ट हो जाता है ॥ १८ ॥

'स्वचिदाभास०' इत्यादि ।

शङ्का—अविक्रिय आत्मामें भोग कैसे ?

समाधान—अन्तःकरणकी सुखादिवृत्तियोंमें चैतन्यव्याप्ति ही पुरुषमें सुख-दुःखका उपभोग कहा जाता है । 'मण्डलं तस्य मध्यस्थ आत्मा दीप इवाऽचलः' इस वचनके अनुसार यदि पूछो कि आत्मामें भोक्तृत्वज्ञान कैसे होता है ? तो वह भी देवतातन्त्र है, ऐसा हम कहते हैं । वस्तुतः देवताओंमें ही भोग होता है । आत्मामें वह स्वसम्बन्धितया प्रतीत होता है । देवता प्रकृतमें इन्द्रियादि हैं । तदधीन लिङ्गतादात्म्यके भ्रमसे आत्मामें भोक्तृत्वज्ञान होता है, वह भ्रमात्मक ही है ।

शङ्का—देवताओंमें भोक्तृत्व किंनिबन्धन है ?

समाधान—देवता अन्नाश्रित हैं, अतः तन्निबन्धन ही भोक्तृत्व उनमें है ॥१९॥

'प्रविविक्त०' इत्यादि । 'प्रविविक्ताहारतर इवैव' इस श्रुतिवाक्यका अर्थ भर्तृप्रपञ्च यों करते हैं कि लिङ्गात्मा प्रविविक्ताहारतर है । 'एव' अवधारणार्थक है ।

स्वप्नावस्था समाप्ताऽथ तस्य प्राचीति वाक्यतः ।
सुषुप्तिरुच्यते तत्र युक्ता सर्वदिगात्मता ॥ २१ ॥
आश्रयैः करणैर्हीनो ग्रस्ताध्यात्माधिदैवतः ।
सुषुप्तावेक एवाऽऽस्ते प्रज्ञानघनविग्रहः ॥ २२ ॥

'एव' से पूर्व इवशब्द व्यर्थ है । 'इव' शब्दका उपमा अर्थ होता है । सो ब्रह्ममें विवक्षित नहीं है । भाष्यकारने उक्त मतका खण्डन किया है, क्योंकि उनके मतमें दोनों शब्दोंकी आवश्यकता है । विश्व जैसे प्रविविक्ताहार है, क्योंकि विश्वका आहार भी स्थूल पुरीषाद्यंशकी अपेक्षा सूक्ष्म है, वैसे ही तैजस प्रविविक्ताहार ही नहीं है, किन्तु प्रविविक्ताहारतर है । जैसे प्राज्ञ प्रविविक्ताहारतर ही है, वैसे लिङ्गात्मा नहीं है, किन्तु 'प्रविविक्ताहारतर इव भवति' यानी विश्वकी अपेक्षा तैजस सूक्ष्माहार है, तैजसकी अपेक्षा प्राज्ञ सूक्ष्माहार है, इसमें उक्त वाक्यका तात्पर्य है । लिङ्गाहारसे प्राज्ञाहार अतिसूक्ष्म विवक्षित है । जैसे हृदयसे बहिर्विनिःसृत नाडियोंमें सूत्रदेवता अनुस्यूत हैं, वैसे ही अन्य भी देवता इन्द्रिय आदिमें अनुस्यूत हैं । शरीर, इन्द्रिय आदि सब देवता साधारण हैं ।

शङ्का—यदि सब इन्द्रियोंको देहव्यापी मानते हो, तो इन्द्रियान्तरसे भी रूपादिके ग्रहणकी प्रसक्ति हो जायगी, क्योंकि घ्राण आदिमें भी चक्षुरादिको मानते हो, अन्यथा व्यापकत्वका भङ्ग हो जायगा ।

समाधान—जिस इन्द्रियसे जिस विषयका ग्रहण अभीष्ट होता है, उस समय अन्य इन्द्रियाँ विषयविशेषग्राहक इन्द्रियोंमें गुणभूत हो जाती हैं, अतः प्रधानीभूत इन्द्रिय ही विषयग्राहक होती है ॥ २० ॥

'स्वप्ना०' इत्यादि । स्वप्नावस्था समाप्त हुई । 'तस्य प्राची' इत्यादि वाक्यसे सुषुप्तिको कहते हैं ।

शङ्का—प्राज्ञ परिच्छिन्न है, अतः तैजसके समान सर्वदिशात्मत्व, सर्वप्राणात्मत्व इसमें कैसे कहते हो ?

समाधान—प्राज्ञमें भी सर्वदिगात्मत्व और सर्वप्राणात्मत्व समुचित है, वह आगेके श्लोकसे स्पष्ट होगा ॥ २१ ॥

अकार्य, अकारण, तुरीय तथा निष्प्रपञ्च आत्माको प्राप्त हुए विद्वान्‌का स्वरूप कहते हैं—'आश्रयैः' इत्यादिसे ।

इन्धतैजससौषुप्तैर्विराट्सूत्रेश्वरा अपि ।
विवक्षिता अथैतेषां तत्त्वमात्मोपदिश्यते ॥ २३ ॥

आश्रय (शरीर), करण यानी इन्द्रियाँ इन दोनोंसे रहित तथा ग्रस्त यानी निवृत्त है—अध्यात्मपरिच्छेद और अधिदेवपरिच्छेद जिसका अर्थात् उक्त दो अभिमानोंसे शून्य अतएव प्रज्ञानघनविग्रहस्वरूप प्राज्ञ सुषुप्ति अवस्थामें रहता है। इसलिए सर्वदिगात्मत्वादि उसमें ठीक ही है। परिच्छिन्नमें उक्त धर्म नहीं रह सकते। अपरिच्छिन्नमें उक्त धर्मोंका स्वीकार करनेमें कुछ विरोध नहीं है। विभागशून्य प्राज्ञके पूर्व दिशामें जो प्राण थे, वे सब पूर्व दिशामें उपसंहृत हो जाते हैं यानी पूर्व दिग्रूप हो जाते हैं, कारण कि उस दशामें परिच्छेद—पूर्वादिदिग्ज्ञान—रहता नहीं है। एवं पूर्वावस्थामें जो प्राण दक्षिण दिशामें थे, वे सब उक्त कालमें परिच्छेदज्ञानके विरहसे दक्षिण आदिसे शून्य हो जाते हैं। इस प्रकार आगे भी तत्-तत् दिगादिभावप्राप्ति समझनी चाहिए। भाव यह है कि अध्यात्म आदिरूपसे परिच्छिन्न प्राण सब दिशाओंमें स्थित रहते हैं। विद्वान्के परिच्छेदके नाशसे तत्-तत् प्राण तत्तद्दिग्स्वरूप हो जाते हैं। दिशाएँ चरम पर्यायोक्त प्राणरूप मूल कारण प्राज्ञमें लीन हो जाती हैं और कारण तुरीय आत्मामें लीन हो जाता है। इस शरीरसे उठकर तुरीयमें लीन हो जाता है, यह 'स्वेन रूपेण अभिसम्पद्यते' इत्यादि श्रुतिवाक्योंसे स्फुट हो चुका है।

शङ्का—कारणका प्रत्यगात्मामें लय ठीक नहीं है, प्रत्यगात्मा ही तो कारण है, अतः स्वमें स्वका लय कैसे ?

समाधान—'न किञ्चिदवेदिषम्' इत्यादि प्रतीतिसे जिससे अज्ञानकी सिद्धि होती है तथा जिससे समयान्तरमें अज्ञान और तत्कार्य भी गृहीत होते हैं, वह केवल साक्षी ही है, कारण नहीं है ॥ २२ ॥

निष्प्रपञ्च आत्मतत्त्वका प्रतिपादन करनेके लिए 'स एष' इत्यादि वाक्यके अवतरणार्थ भूमिकाकी रचना करते हैं—'इन्ध०' इत्यादिसे।

अध्यात्म इन्ध, तैजस, सौषुप्त प्राज्ञसे विराट्, सूत्र और ईश्वर भी विवक्षित हैं। इन सबका तत्त्व आत्मा है, इसका तत्त्व पूर्वमें कहा जा चुका है। केवल उपसंहार द्वारा प्रज्ञानघन अद्वितीयात्माका अधिगम होता है ॥२३॥

विराडिन्धादिभिर्भेदैरभिन्नो योऽवभासते ।
स एष नेति नेत्यात्मा न कार्यं नाऽपि कारणम् ॥ २४ ॥
तेनैव ज्ञात्मनाऽशेषं तद्ध्वान्तं ध्वान्तजं तथा ।
जग्ध्वा नेत्यात्मना विद्वान्पूर्णदृष्ट्याऽवशिष्यते ॥ २५ ॥

'विराडिन्धादि०' इत्यादि । विराट्, इन्ध आदि भेदसे अभिन्न जो आत्मा भासित होता है, वह 'एष नेति नेति' इत्यादि वाक्योंसे निखिल प्रपञ्चशून्य कहा गया है । वह न किसीका कारण है और न कार्य है, इसको अनेक बार कह चुके हैं । वस्तुतः उपनिषत्में पुनरुक्त दोषपर ध्यान कम दिया जाता है । इसलिए व्याख्यामें विवश होकर कथितका पुनः कथन करना ही पड़ता है, अतः पाठक महोदय पराधीनके ऊपर क्षमा करेंगे ॥ २४ ॥

'तेनैव' इत्यादि । अध्यात्म जाग्रत्, स्वप्न, सुषुप्तिके भेदसे विश्व, तैजस और प्राज्ञ ये तीन भेद आत्माके कहे गये हैं । समष्टिसे विराड् , हिरण्यगर्भ और ईश्वर ये तीन भेद भी कहे गये हैं । इसका मुख्य तात्पर्य यह है कि विश्वशब्दोपलक्षित विराट्का तैजस हिरण्यगर्भमें प्रविलय करना चाहिए । व्यष्टिरूपसे जो जागरावस्थामें विश्व कहा गया है, वही समष्टिरूपसे विराट् है । और स्वप्नमें जो तैजस है, वही हिरण्यगर्भ है । इसलिए विराट् विश्वका उसमें लय करना ठीक है । प्रविलय करनेका अभिप्राय यह है कि प्रथम विश्वको व्यष्टिभावका त्याग कर समष्टिभावसे विश्व समझना और विराट्का तैजस और हिरण्यगर्भमें लय करना अर्थात् तन्मात्रबुद्धि करना । व्यष्टिसे तैजस और समष्टिसे हिरण्यगर्भ विवक्षित है । बादमें तैजस हिरण्यगर्भका प्राज्ञ ईश्वरमें प्रविलय करना चाहिए । उक्त दो बुद्धियोंका त्याग कर व्यष्टिसमष्टिभावसे प्राज्ञेश्वरभावकी भावना करनी चाहिए । फिर प्राज्ञ ईश्वरका प्रत्यगात्मतत्त्वमें लय करना चाहिए । उक्त बुद्धिका भी त्यागकर केवल प्रत्यगात्मतत्त्वमात्रकी भावना करनी चाहिए । यही बोध 'एष नेति नेति' इत्यादि वाक्यसे विवक्षित है । ईदृश बोध होनेपर अज्ञान और अज्ञानकार्य जगत्की निःशेष निवृत्ति होती है । अनन्तर उपासक विद्वान् केवल आनन्दात्मना अवस्थित रहता है । इस प्रकार आत्मा न करण है और न कार्य है । अज्ञानमें ही कार्यकारणभाव है । आत्मा केवल साक्षी है । हां, अज्ञान आत्मामें है, इसलिए उक्त व्यवहार भी भ्रमसे आत्मामें होता है ॥ २५ ॥

गन्तव्यमुपदिश्यैवं प्राप्तोऽस्यभयमित्यृषिः ।
ऊचे बोधस्ततः प्राप्तः प्राप्स्यसीत्यन्यथा वदेत् ॥ २६ ॥
भयहेतुरविद्यैव सा च दुःस्थितसिद्धिका ।
ततो विद्योदयादस्या ध्वस्तिरात्यन्तिकी भवेत् ॥ २७ ॥
बोधमार्ग इह प्रोक्त ऐकात्म्यप्राप्तिसिद्धये ।
न त्वर्चिरादिवत्तस्य प्राप्तये गतिकल्पना ॥ २८ ॥

'गन्तव्य०' इत्यादि । इस प्रकारसे गन्तव्यका उपदेश देकर श्रीजनकजीसे मुनिजीने कहा कि अभयकी प्राप्ति हो गई है यानी आप अभय हो गए। आत्मतत्त्वका बोध हो गया । आत्मतत्त्वबोध होगा, यह अर्थ नहीं है। यदि बोधको भावी मानो, तो अभय हो गये, यह मुनिवाक्य असङ्गत हो जायगा। भावी बोधके तात्पर्यसे बोध होगा यही कहना चाहिए। केवल वाक्य ही असंगत नहीं होगा, मुनिजी भी अन्यथावादी हो जायँगे। भ्रमादिसे ही अन्यथावदन होता है। मुनि तत्त्वज्ञानी थे, उनमें भ्रमादिकी सम्भावना नहीं है। फिर अन्यथा क्यों कहेंगे, अतः उक्त वाक्यका उक्त अर्थ ही उचित है। इससे यह स्पष्ट होता है कि गन्तव्यविषयक प्रश्न है, गतिविषयक नहीं है ॥ २६ ॥

'भयहेतुर०' इत्यादि। भयकी हेतु अविद्या ही है। रज्जुसर्पसे जो भय होता है, उसका कारण अविद्या ही है। एवं स्वप्नदृष्ट व्याघ्र आदिसे भी भय होता है। तबतक भय बना रहता है, जबतक अधिष्ठानका तत्त्वज्ञान नहीं होता। श्रीयाज्ञवल्क्यजीके उपदेशसे राजाको आत्माका यथार्थ ज्ञान हुआ, उससे अविद्या नष्ट हो गई। अतएव वे अभयको प्राप्त हुए। अविद्याध्वंस दो प्रकारका होता है— एक अनात्यन्तिक और दूसरा आत्यन्तिक। अन्तिम ध्वंस अभयप्राप्तिका करण है। तूलाविद्याध्वंस अनात्यन्तिक है और मूलाविद्याध्वंस आत्यन्तिक है। वार्तिकके मूलमें 'दुःस्थितसिद्धिका' यह पाठ है, पर आदर्श-प्रतिमें 'दुःस्थितिसिद्धिका' यह पाठ प्रमादसे मुद्रित हुआ है। 'दुःस्थिता सिद्धिर्यस्याः सा दुस्थितसिद्धिका' यानी अविद्या सदसत्से अनिर्वचनीय है। इस अनिर्वचनीय अविद्याका आत्यन्तिक विनाश विद्यासे होता है ॥ २७ ॥

विश्व, तैजस आदिके कथनके फलका उपसंहार करते हैं—**'बोधमार्ग'** इत्यादिसे।

ज्ञानेन सदृशीमन्यामपश्यन् गुरुदक्षिणाम् ।
अभयं त्वेति वचसा दक्षिणामाशिषं ददौ ॥ २९ ॥
वेत्ति ब्रह्म मुनिः शब्दान्न तु साक्षाच्चकार तत् ।
साक्षात्कृतय एषाऽऽशीरित्येवं केचिदूचिरे ॥ ३० ॥

ऐकात्म्यज्ञानकी उत्पत्तिके लिए इस मार्गका उपन्यास किया गया है। जैसे उपास्य तत्-तत् देवताकी प्राप्तिके लिए अर्चिरादि मार्गका उपदेश सगुणब्रह्म-विद्यामें किया गया है, वैसे ही मोक्षप्राप्तिके लिए मार्गका उपन्यास यहाँ नहीं किया गया है। तत्-तत् फल परिच्छिन्न हैं, इसलिए तत्-तत् फलोंकी प्राप्तिके लिए मार्गो-पदेश आवश्यक है। सर्वतादात्म्यप्राप्ति अपरिच्छिन्न है, अतः यहाँ गतिकी अपेक्षा ही नहीं है। किसीका मत है कि ब्रह्मज्ञानीको भी अर्चिरादिके समान गतिका उपदेश आवश्यक है, अतएव तदनुगुण नाड़ी सुनाई गई है, पर उसका मत ठीक नहीं है, क्योंकि मोक्षमें ज्ञानसे अतिरिक्त किसीकी अपेक्षा नहीं है। व्यवधायक अज्ञानकी निवृत्तिके लिए ज्ञान अपेक्षित है, अतः यह शङ्का असङ्गत है कि मार्गके समान ज्ञान भी अनपेक्षित है ॥ २८ ॥

'ज्ञानेन' इत्यादि। संसारमें ज्ञानके सदृश कोई दूसरा पदार्थ न देखकर आप भी अभयको प्राप्त हों, यही प्रार्थना गुरुदक्षिणारूपमें राजाने मुनिजीको दी, विद्याके अनुरूप ही गुरुदक्षिणा उचित है। आविद्यिक अतएव विनश्वर वस्तु आत्मविद्या-प्रदानकी दक्षिणा नहीं हो सकती, इसलिए उक्त विद्याका ही आशीर्वाद दिया है। जब सगुण ब्रह्मविद्याकी योग्य दक्षिणा नहीं है, तब निर्गुण आत्म-विद्याप्रदानकी दक्षिणाके विषयमें तो कहना ही क्या है? ॥ २९ ॥

शङ्का—अभयप्रदाता मुनिजीको तो अभय प्राप्त ही था, फिर उनको अभयदानके आशीर्वादकी क्या आवश्यकता है? अतः आशीर्वादप्रदानमें राजाका अभिप्राय क्या है?

समाधान—**'वेत्ति'** इत्यादि। मुनि केवल शब्दसे ही ब्रह्मको जानते थे, अतः तद्विषयक साक्षात्कार होनेके लिए राजाने मुनिको आशीर्वाद दिया है, यह अभिप्राय कोई कहते हैं।

शङ्का—परोक्षतत्त्वज्ञान ही मुनिमें था, अपरोक्ष नहीं, इसमें क्या प्रमाण?

समाधान—प्रमाण तो यही है कि मुनिजीने जनकका अनुशासन किया। यदि अपरोक्ष ज्ञान होता, तो गुरु, शिष्य आदि भेदकी निवृत्ति हुई होती। 'यत्र तु सर्वमात्मैवाभूद्' इत्यादि श्रुतिसे उपदेश आदि असंभव है, यह निश्चित हो चुका है ॥ ३० ॥

साक्षात्कृतब्रह्मतत्त्वो जीवन्मुक्तो मुनिः स्थितः ।
आशीर्विदेहमोक्षायेत्याहुरन्ये द्वयं न तत् ॥ ३१ ॥
शाब्दविज्ञानमात्रेण वाऽऽचार्यत्वेन युज्यते ।
श्रोत्रियं ब्रह्मनिष्ठं च गुरुं यायादिति श्रुतेः ॥ ३२ ॥

'साक्षात्' इत्यादि । दूसरा परिहार भी कुछ लोगोंने किया है कि मोक्ष दो प्रकारका होता है—इसी शरीरमें ब्रह्मतत्त्वका साक्षात्कार कर जीवन्मुक्तिरूपसे स्थित रहना पहला मोक्ष है । शरीरपातके (मरणके) उत्तर ब्रह्ममें लीन होना द्वितीय मोक्ष है, यही प्रार्थनीय है । श्रीयाज्ञवल्क्य प्रथम पक्षके अनुसार मुक्त थे । श्रीजनकजीने द्वितीयपक्षोक्त मुक्तिकी प्राप्तिके लिए आशीर्वाद दिया । विदेह-मुक्ति आशीर्वादसे भी हो सकती है, यह परिहारवादीका मत है । पर यह ठीक नहीं है, क्योंकि मुनिजीने जनकके प्रति कहा कि 'अभयं वै प्राप्तोऽसि' । राजाने इसी अभयप्राप्तिका आशीर्वाद याज्ञवल्क्यको दिया कि आप भी अभयको प्राप्त हों । शरीरपातके बाद मुक्तिकी प्राप्ति और उसका परिज्ञान जनकजीको अभी तक हुआ है नहीं और याज्ञवल्क्यजीने दो प्रकारकी मुक्तिका प्रतिपादन किया ही है; अतः उक्त परिहार असंगत है । दूसरा दोष यह है कि ब्रह्मज्ञानके उपदेशके अनन्तर ही श्रीयाज्ञवल्क्यजीने कहा कि 'अभयं प्राप्तोऽसि' यानी राजन्, आप अभय ब्रह्मको प्राप्त हो गये हो । ब्रह्मत्व तो जीवमें स्वतः सिद्ध है । केवल अज्ञान-मात्र व्यवधायक है । प्रकृतमें उसकी निवृत्ति ही अभयप्राप्ति विवक्षित है, उससे अतिरिक्त ब्रह्मसाक्षात्कारसे ब्रह्मलयरूप अभयप्राप्ति विवक्षित नहीं है ॥ ३१ ॥

'शाब्द०' इत्यादि । जो यह कहा गया है कि मुनिमें परोक्ष ब्रह्मज्ञान था अर्थात् शाब्द ब्रह्मज्ञान था, अपरोक्ष ब्रह्मज्ञान था नहीं, यह कहना असंगत है, क्योंकि शाब्दज्ञानमात्रसे आचार्यत्व अभिमत नहीं है, इसमें श्रुति प्रमाण है—'श्रोत्रियं ब्रह्मनिष्ठमाचार्यमुपेयात्' । 'श्रोत्रियश्छन्दोऽधीते' इस पाणिनिसूत्रके अनुसार अधीत या अधीयान वेद अर्थात् जिसने वेदाध्ययन किया है, या जो कर रहा है वह श्रोत्रिय कहलाता है । इस पदसे परोक्ष शाब्द ब्रह्मज्ञानका लाभ हो गया । यद्विषयक परोक्षज्ञान भी जिसको नहीं है, उस विषयमें वह आचार्य ही कैसे कहा जा सकता है ।

'आचिनोति च शास्त्रार्थमाचारे स्थापयत्यपि ।
स्वयमाचरते यस्माद्........................ ॥'

जीवन्मुक्तस्य पतिते देहे मुक्तिः सुनिश्चिता।
तत्राऽप्याशीरतो मा भूद्दक्षिणार्थैव सा ततः॥ ३३ ॥

इत्यादि आचार्यका लक्षण है। 'ब्रह्मणि निष्ठा यस्य तं ब्रह्मनिष्ठम्' यह विशेषण अपरोक्ष ब्रह्मज्ञानके लाभके लिए ही कहा गया है; अतः अपरोक्ष ब्रह्मज्ञान मुनिमें नहीं था, यह कल्पना श्रुतिविरुद्ध है। और श्रीजनकजीने यह स्पष्ट ही कहा है कि 'यो नो भगवन्नभयं वेदयसे नमस्तेऽस्तु' इसका अर्थ यह है कि जो आपने हमको तत्त्वसाक्षात्कार कराया, तदर्थ आपको नमस्कार है। 'वर्तमानसामीप्ये वर्तमानवद्वा' इस सूत्रके अनुसार वर्तमानसमीप भूतकालमें यहां 'लट्' का प्रयोग है। यदि गुरुमें उसका साक्षात्कार न होता, तो शिष्यको भी साक्षात्कार नहीं करा सकते, अतः तत्साक्षात्कारसे अनुमान होता है कि गुरुमें भी तद्विषयक साक्षात्कार था।

शङ्का—'वेदयसि ब्रह्म' इससे शाब्दज्ञान ही क्यों नहीं कहते।

समाधान—अपरोक्षज्ञान ही वस्तुमें प्रमाण माना जाता है। परोक्षज्ञान ब्रह्ममें प्रमाण नहीं है, यह 'यत्साक्षादपरोक्षाद् ब्रह्म' इस श्रुतिने स्पष्ट कहा है। 'यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह' इत्यादि श्रुतिसे ब्रह्मविषयक यथार्थज्ञानकी सामग्रीका अभाव सिद्ध है॥ ३२॥

'जीवन्मुक्तस्य' इत्यादि। देहपातोत्तर ब्रह्ममें लय द्वितीय मोक्ष है, जो आशीर्वादसे प्राप्य है, यह भी कहना असंगत है।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—देहपातके अनन्तर जीवन्मुक्तकी मुक्ति सुनिश्चित ही है, अतः तदर्थ आशीर्वाद व्यर्थ ही है। जिसको आत्मैकत्वका साक्षात्कार हो गया है, उसकी मुक्तिमें क्या प्रतिबन्धक है ? जिसकी निवृत्तिके लिए आशीर्वादकी अपेक्षा कहते हैं ? अतः गुरुदक्षिणार्थ ही उसका कथन है। ज्ञानानुरूप दक्षिणा देनेकी इच्छा हुई, पर तदनुरूप कोई भी पदार्थ न देखकर 'अभयं त्वाम्' इत्यादि कहा।

शङ्का—मुनिको तो अभय प्राप्त ही था, फिर उक्त वाक्यकी क्या आवश्यकता है ? देययोग्य कोई पदार्थ जब नहीं है, तब चुप रहना ही ठीक था।

समाधान—आपने जो उपदेश दिया, उसका पूर्ण अनुभव हमको हुआ, इसका ज्ञापन करनेके लिए तादृश उक्ति है, यह सिद्धान्त ठीक है॥ ३३॥

उत्तमा दक्षिणैषाऽऽशीर्मध्यमा तु नमस्क्रिया ।
स्वभूमिवपुषोर्दानं वित्तशाठ्यनिवृत्तये ॥ ३४ ॥
दक्षिणा त्रिविधाऽप्येषा व्यावहारिकदृष्टितः ।
वस्तुदृष्ट्या तु नैवाऽस्ति दक्षिणा न प्रतिग्रहः ॥ ३५ ॥
अहं ममेत्यविद्याधीः सहेतुर्नाशिता यदा ।
पूर्णात्मनि तदा दृष्टे कः कस्मै किं च दित्सति ॥ ३६ ॥

इति वार्त्तिकसारे चतुर्थाध्याये द्वितीयं ब्राह्मणं समाप्तम् ॥ २ ॥

'उत्तमा' इत्यादि । उत्तम दक्षिणा आशीर्वाद है, मध्यमा दक्षिणा नमस्कार है । विदेहराज्य और स्वशरीरका दान वित्तशाठ्य यानी कार्पण्यकी निवृत्तिके लिए है । वस्तुतः इसका अभिप्राय यह है कि आपके आत्मैकत्वके उपदेशसे यह निश्चित हुआ है कि आप हम हैं और हम आप हैं, अतः हमारा राज्य भी आपका ही है । हम और आपमें जब भेद नहीं रहा, तब यह राज्य किसका कहें ? यदि हमारा है, तो आपका ही है ॥ ३४ ॥

'दक्षिणा' इत्यादि ।

शङ्का—यदि राजाका उक्त अभिप्राय है, तो यही कहना पड़ेगा कि राजाको तत्त्वज्ञान हुआ ही नहीं। आत्मैकत्वविज्ञान होनेपर राज्यज्ञान और उसमें ममता यदि अभी बनी है, तो तत्त्वज्ञान कहां ? एवं देय, दान, सम्प्रदान आदि भेदज्ञानके बिना तादृश उक्तिकी संभावना नहीं है ।

समाधान—हां, ठीक है । यह सब निरूपण व्यावहारिक दृष्टिसे किया गया है । तत्त्वदृष्टिसे न दक्षिणा ही है, न प्रतिग्रह है और न प्रतिग्राह्य ही है ॥ ३५ ॥

'अहं ममे०' इत्यादि । 'अहं मम' (मैं हूँ, यह मेरा है) इत्यादि ज्ञान अविद्यासे होता है । उसकी हेतु अविद्या तत्त्वज्ञानसे जब नष्ट हो गई, तब जीवन्मुक्त पूर्णात्मामें अवस्थित हो जाता है; अतः कौन किसको क्या देनेकी इच्छा करेगा ? उक्त ज्ञानसे क्रिया, फल और उसके साधन आदि द्वैतज्ञानका उपमर्दन हो जाता है, अतः सब कथन विद्या-स्तुति और आचार-प्रदर्शनके लिए कहा गया है ॥ ३६ ॥

द्वितीय ब्राह्मण समाप्त

तृतीयं ब्राह्मणम्

तृतीयब्राह्मणे स्वप्नसुषुप्त्योरतिविस्तृतिः ।
क्रियते तौ हि दृष्टान्तौ परलोकविमोक्षयोः ॥ १ ॥

तृतीय ब्राह्मण

'तृतीय०' इत्यादिसे ।

शङ्का—श्रीयाज्ञवल्क्यजीने जाग्रत्, स्वप्न और सुषुप्तिरूप तीन अवस्थाओंके उपन्यास द्वारा राजा जनकको अभय प्राप्त कराया । अब क्या वक्तव्य अवशिष्ट है, जिसके लिए उत्तर ग्रन्थकी आवश्यकता है ?

समाधान—कूर्चब्राह्मणमें स्वप्न, सुषुप्तिका कथन अतिसंक्षेपमें किया है । जनक विशिष्टबुद्धि थे, अतः उनको संक्षेपसे भी बोध हो गया । सर्वसाधारणको तावन्मात्रसे ज्ञान नहीं हो सकता, अतः सर्वसाधारणको ज्ञानप्राप्ति हो, इसलिए तृतीय ब्राह्मणमें उक्त अवस्थाओंका विस्तारसे वर्णन किया जायगा । स्वप्न तथा सुषुप्ति स्वर्ग और मोक्षमें दृष्टान्त हैं । भाव यह है कि 'अहं गौरः कृशः' इत्यादिसे शरीर आत्मा है, यों लौकिक पुरुष जानते हैं । मीमांसक और नैयायिक शरीरातिरिक्त कर्ता, भोक्ता आत्मा है, ऐसा मानते हैं, अन्यथा कृतहान और अकृताभ्यागमकी प्रसक्ति हो जायगी । विचित्रसर्गके अनुभवसे अदृष्ट मानना आवश्यक है । किन्तु इतना ज्ञान होनेपर भी मोक्ष नहीं हो सकता, मोक्ष अद्वैतात्मरूप है, यह अद्वैतवेदान्तसिद्धान्त है । कर्तृत्व आदि धर्म यदि वास्तविक आत्मामें है, तो उक्त मोक्ष असंभव ही है, क्योंकि वास्तविक धर्मकी निवृत्ति नहीं हो सकती। कर्तृत्व आदिसे शून्य आत्माकी प्रतीति नहीं हो सकती इत्यादि शङ्काओंकी निवृत्तिके लिए उक्त दो अवस्थाओंका प्रतिपादन आवश्यक है । जागरावस्थामें जो विषयका प्रकाश होता है, उसका कारण क्या है ? इन्द्रिय, मन या आत्मा । उस अवस्थामें तीनोंकी स्थिति है । परन्तु स्वप्नावस्थामें इन्द्रियोंका लय हो जाता है, अतः विषयप्रकाश मनसे ही होता है, यह भी कह सकते हैं । परन्तु सुषुप्ति-अवस्थामें मनका भी लय हो जाता है, अतः उस समय जो प्रकाश होता है, वह आत्मनिबन्धन ही है, यह परिशेषसे निश्चित होता है, अतः स्वप्नावस्थामें शरीरसे अतिरिक्त इन्द्रिय आदिसे जैसे विषयप्रकाश होता है, वैसे ही स्वर्ग आदि सुख तत्-तत् इन्द्रिय आदि सहित स्वर्गीय शरीरान्तरसे भी होता है, अतः स्वप्न स्वर्गमें दृष्टान्त है । सुषुप्ति मोक्षमें दृष्टान्त है,

देहादिव्यतिरिक्तत्वं स्वप्रभत्वमसङ्गता ।
स्वप्नप्रसङ्गतस्त्वेतत्त्रयमत्र प्रपञ्च्यते ॥ २ ॥

सुषुप्तिमें आत्मव्यतिरिक्त किसीका भान नहीं होता, सुखस्वरूप आत्माका स्फुरण अवश्य होता है, अन्यथा 'सुप्तोत्थित पुरुषको सुखपूर्वक सोया, कुछ भी नहीं जाना' यह स्मरण नहीं हो सकेगा। स्मरणमें संस्कार और संस्कारमें अनुभव कारण माना जाता है। सुषुप्तिका अनुभव निर्विकल्पक है, अतएव कर्तृत्व आदि धर्मका भान नहीं माना जाता है। यह आक्षेप असङ्गत है कि सुषुप्तिमें सुखका भान नहीं होता। यदि उसमें सुखका भान होता तो तदर्थ पर्यङ्कोपधानादि-संपादन-प्रयास ही व्यर्थ हो जायगा और सुखपूर्वक सोया, यह स्मरण भी अनुपपन्न हो जायगा, अथवा शरीरेन्द्रियादिसे व्यतिरिक्त आत्मा स्वयंप्रकाश है, इसका परिचय दो अवस्थाओंके उपन्याससे होता है, उससे अतिरिक्त आत्मा स्वर्गमोक्षका अधिकारी है, यह स्पष्ट होता है, अतः दो अवस्थाएँ स्वर्ग-मोक्षमें दृष्टान्त हैं, यह ठीक ही कहा गया है। सूक्ष्म अर्थको बुद्ध्यारूढ़ करनेमें दृष्टान्त साधन होता है ॥ १ ॥

'देहादि०' इत्यादि। देह, इन्द्रिय आदिमें व्यतिरिक्तत्व, स्वयंप्रकाशत्व, असंगत्व—इन तीनोंका इस ब्राह्मणमें स्वप्नप्रसङ्गसे विशेषरूपसे निरूपण किया जायगा, स्वप्नावस्थामें देहसे अतिरिक्त आत्मा है, यह समझाया जायगा और सुषुप्तिमें आत्मा स्वयंप्रकाश है, क्योंकि उस अवस्थामें इन्द्रिय और बुद्धि नहीं हैं, तो भी प्रकाश होता है, अतः आत्मा स्वयंप्रकाश समझा जाता है। 'असङ्गो ह्ययं पुरुषः' इस श्रुतिके अनुसार सांसारिक सकल धर्मोंसे असंबद्ध आत्मा है, यह अनायाससे मनमें आ जाता है। शारीरिक या मानसिक कोई भी असह्य दुःख जो जाग्रदवस्थामें प्राणीको व्याकुल करता है, वह दुःखादि शरीरमें रहता ही है, लेकिन सुषुप्तिमें अणुमात्र भी उसका भान नहीं होता। यदि वह आत्मगत होता, तो उस कालमें भी उसका भान अवश्य होता, पर होता नहीं है, इसलिए वे आत्मगत नहीं हैं, यह स्पष्ट है।

शङ्का—यदि आत्मामें नहीं है, तो जागरावस्थामें दुःखादि आत्मगत क्यों प्रतीत होते हैं?

समाधान—उस अवस्थामें शरीरमें ममकार एवं अहंकारका अध्यास है, मैं हूँ या मेरा शरीर है, इस प्रकारके आध्यासिक सम्बन्धसे शरीरस्थित कृशत्व आदि धर्मोंके

अद्वैतत्वं दृष्ट्यलोप आनन्दैकस्वभावता ।
इदं त्रयं सुषुप्तस्य प्रसङ्गेनोपपाद्यते ॥ ३ ॥

श्रुतिः—जनकं ह वैदेहं याज्ञवल्क्यो जगाम स मेने न वदिष्य इति, अथ ह यज्जनकश्च वैदेहो याज्ञवल्क्यश्चाग्निहोत्रे समूदाते तस्मै ह याज्ञवल्क्यो वरं ददौ स ह कामप्रश्नमेव वव्रे तꣳ हास्मै ददौ तꣳ ह सम्राडेव पूर्वं पप्रच्छ ॥ १ ॥

समान दुःखादि भी आत्मामें आरोपित प्रतीत होते हैं । सुषुप्ति-दशामें 'अहं मम' इत्यादि अध्यास आत्मामें नहीं रहता, अतः शरीरादिगत दुःखादि आत्मामें भासित नहीं होते, इससे यह निश्चितरूपसे स्पष्ट होता है कि आत्मा वस्तुतः असङ्ग है ॥२॥

'अद्वैत०' इत्यादि । सुषुप्तके प्रसङ्गसे अद्वैतत्व, दृष्टिका आलोप और आनन्दैकस्वभावताका आत्मामें प्रतिपादन करेंगे । यह तो निर्विवाद है कि सुषुप्तिदशामें आनन्दका अनुभव होता है और आत्मामें शरीरेन्द्रियादिका सम्बन्ध नहीं है, वह आनन्द बाह्य विषयका नहीं हो सकता, बाह्यानन्द शरीरेन्द्रियादि द्वारा ही आत्मामें प्रतीत होते हैं, अन्यथा नहीं, अतः प्रतीयमान आनन्द आत्मस्वरूप ही है, 'न किञ्चिदवेदिषम्' से द्वैताभावकी प्रतीति होती है, उक्ताभाव आत्मस्वरूप ही है, अतएव निर्विकल्पकबुद्धिवेद्य होता है, अन्यथा अभावज्ञान प्रतियोग्यधिकरणज्ञाननिबन्धन होनेसे सविकल्पकप्रसक्ति हो जायगी, आगे इनका विस्तारसे निरूपण किया जायगा ॥ ३ ॥

'जनकं ह वैदेहं याज्ञवल्क्यो जगाम' इत्यादि श्रुति । पूर्वोत्तर ब्राह्मणकी संगतिके प्रदर्शनके लिए पूर्व-कथितका अनुवाद करते हैं। विज्ञानमय आत्मा साक्षादपरोक्ष, ब्रह्मस्वरूप, सर्वान्तर और पर ही है। 'नान्योऽतोस्ति द्रष्टा' इत्यादि श्रुतियोंसे आत्मैकत्वका निर्णय हो चुका है। 'तत्सृष्ट्वा तदेवानुप्राविशत्' इत्यादि श्रुतियोंसे नाम, रूपादिसे युक्त कार्यका उत्पादन कर जलगत सूर्यप्रतिबिम्बके समान स्वयं इसमें प्रविष्ट हुआ और स्वाविद्यासे परिच्छिन्न हुआ। वदनादिलिङ्गोपन्याससे तर्क द्वारा मधुकाण्डमें अधिगत हुआ, पुनः उषस्तके प्रश्नसे 'यः प्राणेन प्राणिति', 'दृष्टेर्द्रष्टा' इत्यादिसे नित्यदृष्टिस्वभाव है, यह भी निश्चित हुआ । उसमें अविद्योपाधिसम्बन्धसे संसार है, जैसे रज्जुमें सर्प, ऊषरमें सलिल, गगनमें मलिनत्व आदि ये परोपाधिनिमित्तक ही हैं, स्वतः नहीं, इसमें किसीका विवाद नहीं है, वैसे ही निरुपाधि और निरुपाख्य अतएव 'नेति

नेति' से व्यपदिष्ट साक्षादपरोक्ष सर्वान्तर आत्मा (ब्रह्म) अक्षर, अन्तर्यामी, प्रशास्ता, औपनिषद पुरुष विज्ञानानन्दस्वरूप है, यह ज्ञात हुआ। वही फिर इन्धसंज्ञक प्रविविक्ताहार, फिर हृदयके भीतर लिङ्गात्मा प्रविविक्ताहारतर, तदनन्तर जगदात्मा प्राणोपाधि, फिर प्राणोपाधिभूत जगदात्माका परमात्मामें प्रविलापन कर रज्जुमें सर्पका जैसे प्रविलापन होता है, [भ्रमदशामें सर्पकी प्रतीति है, किन्तु रज्जुज्ञानकी वेलामें प्रतीत सर्पका रज्जुमें प्रविलय होता है] वैसे ही उक्त आत्माका प्रविलय कर विद्यासे—'स एष नेति नेति'से—सर्वान्तर ब्रह्म ज्ञात हुआ। इस प्रकार जनक अभयको प्राप्त किये गये। श्रीयाज्ञवल्क्यजीने संक्षेपसे आगम द्वारा उन्हें समझाया। यहांपर जाग्रत्, स्वप्न, सुषुप्ति और तुरीय अवस्थाओंका भी प्रसंगसे उपन्यास हुआ है। सब प्राण प्रविविक्ताहारतर हैं। इस समय जाग्रत्, स्वप्न और सुषुप्तिके द्वारा महान् तर्कसे विस्तारपूर्वक आत्माका ज्ञान कराना है और अभय प्राप्त कराना है। विप्रतिपत्तिजनित शङ्काके निराकरणके द्वारा, आत्मसद्भावका भी प्रतिपादन करना है। व्यतिरिक्तत्व, शुद्धत्व, स्वयंज्योतिष्ट्व, अलुप्तशक्तिस्वरूपत्व, निरतिशयानन्दस्वभावत्व अद्वैतत्व अधिगन्तव्य है, इसलिए इस प्रकरणका आरम्भ करते हैं। आख्यायिका विद्यासम्प्रदानविधिके प्रकाशनके लिए तथा विद्यास्तुतिके लिए है, क्योंकि वरदानकी भी सूचना इसमें है। श्रीयाज्ञवल्क्यजी जनकके पास गये। जाते समय उन्होंने सोचा कि राजासे कुछ न कहूँगा। वे केवल योगक्षेमार्थ ही गये थे, किसी विशेषप्रयोजनसे नहीं। यद्यपि पूर्वमें याज्ञवल्क्यजीका यह संकल्प था कि मैं स्वयं बात न करूँगा, फिर भी जनकजीने जो पूछा, उसका उन्होंने उत्तर दिया।

शङ्का—यदि न बोलनेका सङ्कल्प था, तो फिर क्यों बोले ?

समाधान—बोलनेका कारण आख्यायिका द्वारा स्पष्ट करते हैं। अग्निहोत्रके विषयमें पहले ही जनक और श्रीयाज्ञवल्क्यका संवाद हुआ था। अग्निहोत्रविषयक विशेष विज्ञान जनकमें देखकर श्रीयाज्ञवल्क्य बहुत सन्तुष्ट हुए और जनकजीको उन्होंने वरदान दिया। जनकजीने कहा—मैं यही वरदान चाहता हूँ कि जो मैं पूछूँ, उसका कृपया आप उत्तर दीजिये। श्रीयाज्ञवल्क्यजीने उनको वही वरदान दिया। यद्यपि श्रीयाज्ञवल्क्यजीकी व्याख्यान करनेकी इच्छा न थी, अतएव चुप होकर बैठे थे, तथापि पूर्वदत्त वरदानके अनुसार सम्राट् जनकजीने श्रीयाज्ञवल्क्यजीसे पहले पूछा।

श्रुतिः—याज्ञवल्क्य किञ्ज्योतिरेवायं पुरुष इत्यादित्यज्योतिः सम्राडिति होवाचादित्येनैवायं ज्योतिषाऽऽस्ते पल्ययते कर्म कुरुते विपल्येतीत्येवमेवैतद्याज्ञवल्क्य ॥ २ ॥

शङ्का—यदि अग्निहोत्र-प्रकरणमें कामवरदान दिया था, तो वहींपर प्रश्नोत्तर क्यों नहीं किया गया ?

समाधान—ब्रह्मविद्या कर्मसे विरुद्ध है, उक्त विद्या स्वतन्त्र है, अतः इस विषयमें स्वतन्त्र ही प्रश्नोत्तर होना चाहिए, ऐसा सूचन करनेके लिए पहले इस विषयमें प्रश्नोत्तर नहीं किया गया। स्वतन्त्र यानी सहकारिसाधनान्तरनिरपेक्ष ब्रह्मविद्या पुरुषार्थकी साधन है ॥ १ ॥

'याज्ञवल्क्य' इत्यादि श्रुति। श्रीयाज्ञवल्क्यजीका सम्बोधन कर जनकजीने पूछा कि यह पुरुष 'किंज्योति' है अर्थात् किस ज्योतिसे पुरुषका अर्थ-प्रकाश होता है। यहाँ पुरुषशब्द कार्यकरणसङ्घातस्वरूप हस्तपादादिविशिष्टपरक है। प्रश्नका अभिप्राय यह है कि स्वावयवसङ्घातसे बाह्य किसी दूसरी ज्योतिसे पुरुष अपना व्यवहार करता है अथवा शरीरान्तर्वर्ती ज्योतिसे अपना व्यवहार करता है।

शङ्का—बाह्य व्यतिरिक्त प्रकाशसे अपना व्यवहार करता है अथवा अव्यतिरिक्त प्रकाशसे करता है, यह प्रश्न निष्प्रयोजन है; क्योंकि उससे क्या अभीष्ट सिद्ध होगा ?

समाधान—उसमें जो कारण है, उसे सुनिये, यदि अतिरिक्त ज्योतिसे पुरुष अपना कार्य करता है, ऐसा पुरुषका स्वभाव माना जायगा, तो जहाँ दूसरी ज्योति नहीं देखते और पुरुष व्यवहार करता है, वहाँ व्यवहाररूप कार्यलिङ्गसे उसकी कारण अन्य ज्योति निमित्त है, यह अनुमान होगा। यदि अव्यतिरिक्त ज्योतिसे पुरुष अपना कार्य करता है, यह स्वभाव माना जायगा, तो जहाँ दूसरी ज्योति दृष्ट नहीं है और पुरुष अपना कार्य करता है, वहाँ यह अनुमान करेंगे कि अव्यतिरिक्त ज्योति ही कार्य करती है। यदि अनियम है, तो कहीं व्यतिरिक्त ज्योतिसे स्वकार्य करता है और कहीं अव्यतिरिक्त ज्योतिसे, यों अनिश्चय ही इस विषयमें रहेगा, यह मानकर जनकजी श्रीयाज्ञवल्क्यसे पूछते हैं कि 'किंज्योतिरयं पुरुषः' इति।

शङ्का—यदि इस प्रकारका अनुमानकौशल जनकजीमें था, तो प्रश्न व्यर्थ है, स्वयं जनक राजाने ही अनुमान द्वारा क्यों नहीं समझ लिया।

समाधान—ठीक है, साध्यसाधनसम्बन्धरूप व्याप्ति अतिसूक्ष्म है, अनेक

विद्वान् मिलकर भी उसे नहीं समझ सकते, फिर एक विद्वान्‌के जाननेकी क्या संभावना है ? अतएव सूक्ष्म धर्मके निर्णयके लिए विद्वत्समुदायको बोलना चाहिए, ऐसा धर्मशास्त्रोंमें विधान है। उसमें विद्वानोंकी संख्या दससे कम नहीं होनी चाहिए। यदि विशिष्ट विद्वान् दस या आठ न मिलें, तो तीन अथवा विशिष्ट एक भी विद्वान् निर्णय कर सकता है।

धर्मेणाऽधिगतो यैस्तु वेदः सपरिबृंहणः।
ते शिष्टा ब्राह्मणा ज्ञेयाः श्रुतिप्रत्यक्षहेतवः॥
दशावरा वा परिषद् यं धर्मं परिचक्षते।
त्र्यवरा वाऽपि वृत्तस्थास्तं धर्मं न विचालयेत्।
त्रैविद्यो हैतुकस्तर्की नैरुक्तो धर्मपाठकः।
त्रयश्चाऽऽश्रमिणः पूर्वे पर्षदेषा दशावरा

तीन विद्वानोंकी परिषत् वह है, जिसमें—

ऋग्वेदविद् यजुर्विच्च सामवेदविदेव च
त्र्यवरा परिषद् ज्ञेया धर्मसंशयनिर्णये॥

इस श्लोकके अनुसार त्रिवेदविद् तीन विद्वान् हों। 'एको वा' यह कल्प अध्यात्मविषयमें है, जैसे प्रकृतमें श्रीयाज्ञवल्क्यजी थे। अतः यद्यपि अनुमानकौशल जनकमें था, तथापि उक्त वचनके अनुसार श्रीयाज्ञवल्क्यसे उन्हें अवश्य पूछना चाहिए। पुरुषोंमें विज्ञानकौशलका तारतम्य (उत्कर्षापकर्ष) अवश्य रहता है यानी सबमें समान कौशल नहीं रहता। अथवा पुरुषमतिका अनुसरण कर रही श्रुति स्वयं अनुमानका उपन्यास कर हम लोगोंको आख्यायिकाके व्याजसे तत्त्वको समझाती है। दुर्ज्ञेय भी अर्थ आख्यायिका द्वारा शीघ्र बुद्धिमें आरूढ हो जाता है। जनकके अभिप्रायको समझकर श्रीयाज्ञवल्क्यजी व्यतिरिक्त आत्मज्योतिका बोध करावेंगे, इस अभिप्रायसे व्यतिरिक्त पक्षका ही प्रतिपादन किया गया है। हे सम्राट्, प्रसिद्ध आदित्य-ज्योति पुरुष है, यों श्रीयाज्ञवल्क्यजीने उत्तर दिया।

शङ्का—कैसे ?

समाधान—स्वावयवसंघातव्यतिरिक्त चक्षुकी अनुग्राहक आदित्य-ज्योतिसे प्राकृत पुरुष स्वकार्यको (उपवेशनादिको) करता है। उसी ज्योतिसे पुरुष खेत या अरण्यमें जाता है, वहां जाकर तदुचित स्वकार्योंको करता है, फिर घर लौट आता है।

श्रुतिः—अस्तमित आदित्ये याज्ञवल्क्य किंज्योतिरेवायं पुरुष इति चन्द्रमा एवास्य ज्योतिर्भवतीति चन्द्रमसैवायं ज्योतिषाऽऽस्ते पल्ययते कर्म कुरुते विपल्येतीत्येवमेवैतद्याज्ञवल्क्य ॥ ३ ॥

अस्तमित आदित्ये याज्ञवल्क्य चन्द्रमस्यस्तमिते किंज्योतिरेवायं पुरुष इत्यग्निरेवास्य ज्योतिर्भवतीत्यग्निनैवायं ज्योतिषाऽऽस्ते पल्ययते कर्म कुरुते विपल्येतीत्येवमेवैतद्याज्ञवल्क्य ॥ ४ ॥

अस्तमित आदित्ये याज्ञवल्क्य चन्द्रमस्यस्तमिते शान्तेऽग्नौ किंज्योतिरेवायं पुरुष इति वागेवास्य ज्योतिर्भवतीति वाचैवायं ज्योतिषाऽऽस्ते पल्ययते कर्म कुरुते विपल्येतीति तस्माद्वै सम्राडपि यत्र स्वः पाणिर्न विनिर्ज्ञायतेऽथ यत्र वागुच्चरत्युपैव तत्र न्येतीत्येवमेवैतद्याज्ञवल्क्य ॥ ५ ॥

शङ्का—आसनादिमें से किसी एक के ही कहनेसे व्याप्ति सिद्ध हो जाती है, फिर अनेक दाहरण क्यों हैं ?

समाधान—अत्यन्त व्यतिरिक्त ज्योतिष्ट्वकी प्रसिद्धिके लिए अनेक उदाहरण हैं। देह, इन्द्रिय और मनके व्यापाररूप कार्यलिङ्गके अनुमापक हैं, उसमें व्यतिरिक्त ज्योति अव्यभिचरित साधन है। अनेक दृष्टान्तोंसे व्याप्ति दृढ़ होती है, अतः पर्यायोपन्यास किया गया है ॥ २ ॥

'अस्तमित' इत्यादि श्रुति। राजा फिर पूछते हैं कि जब आदित्य अस्त हो जाते हैं, तब पुरुष किंज्योति होता है। रात्रिमें भी पुरुष अपना व्यवहार करता ही है, पर उस समय आदित्य है नहीं। ज्योतिके बिना कार्य हो नहीं सकता, अतः उस कालमें कौन ज्योति है ? याज्ञवल्क्यजीने उत्तर दिया कि चन्द्रमा ज्योति है। पुनः जनकजीने प्रश्न किया कि सूर्य तथा चन्द्रमाके अस्त होनेपर भी पुरुष अपना कार्य करता है, उस समय पुरुषकी कौन ज्योति है। श्रीयाज्ञवल्क्यजीने उत्तर दिया कि उस समय अग्नि ज्योति है। प्रदीपके प्रकाशसे लोक-व्यवहार होता है।

शङ्का—सूर्य और चन्द्रमाके अस्त हो जानेपर और अग्निके भी शान्त हो जानेपर पुरुष किंज्योति है ?

समाधान—वाग् ज्योति है। जैसे मेघमण्डलयुक्त वर्षाकालिक नशान्धकारयुक्त निशीथमें भ्रान्त कोई पुरुष मार्ग पूछता है—किस मार्गसे अमुक ग्राममें आ सकते हैं; तो उत्तर मिलता है कि इधरसे आओ। वाणी सुनकर उसको यह अनुमान

अस्तमित आदित्ये याज्ञवल्क्य चन्द्रमस्यस्तमिते शान्तेऽग्नौ शान्तायां वाचि किंज्योतिरेवायं पुरुष इत्यात्मैवास्य ज्योतिर्भवतीत्यात्मनैवायं ज्योतिषाऽऽस्ते पल्ययते कर्म कुरुते विपल्येतीति ॥ ६ ॥

होता है कि अमुक दिशासे, इतनी दूरीसे, यह शब्द आया है, अतः इधर ही चलना चाहिए। तदभिमुख गतिसे उस स्थानपर पहुँच जाता है। अतीत और अनागत सूक्ष्म आदिकी प्रकाशक तो वाग्-ज्योति प्रसिद्ध ही है। वाग्से वागिन्द्रिय विवक्षित नहीं है, किन्तु उसका विषय शब्द विवक्षित है। शब्दसे श्रोत्रेन्द्रिय दीप्त होती है। उक्त इन्द्रियके दीप्त होनेपर मनमें विवेक उत्पन्न होता है। उस मनसे बाह्य चेष्टाका—स्वानुकूल गत्यादिका—ज्ञान होता है। मनसे देखता है, मनसे सुनता है, मनके समवधानके बिना तत्-तत् इन्द्रियोंसे तत्-तत् विषयका ज्ञान नहीं होता, यह अनुभवसिद्ध ही है।

शङ्का—वाग्में ज्योतिष्ट्व तो लोकमें प्रसिद्ध नहीं है।

समाधान—'वाचैवायं ज्योतिषा आस्ते' इत्यादि श्रुतिमें तो प्रसिद्ध ही है। विशेष आगे कहेंगे। वाणीसे कर्म करता है, वाग्ग्रहण गन्धादिका उपलक्षण है। गन्धादिसे घ्राणादिका अनुग्रह होता है और तदनुकूल प्रवृत्ति आदि भी होती है; अतः इनसे भी कार्यकरणसङ्घातका अनुग्रह होता है। जनकजीने कहा—हां, ऐसा ही है याज्ञवल्क्य।

शङ्का—हे श्रीयाज्ञवल्क्य, आदित्य और चन्द्रमाके अस्त हो जानेपर तथा अग्नि और वाक्के शान्त हो जानेपर पुरुष किंज्योति होता है।

समाधान—'आत्मज्योतिः' इत्यादि। भाव यह है कि वाग् और तदुपलक्षित गन्ध आदि अनुग्राहक विषयोंके शान्त हो जानेपर पुरुषकी प्रवृत्ति-निवृत्ति आदिका निरोध प्राप्त हो जाता है, यह स्पष्ट है। जाग्रद्विषयोंमें इन्द्रियकी बहिर्मुख प्रवृत्ति होती है, जिस समय आदित्य आदि ज्योतिसे चक्षुरादि अनुगृहीत होते हैं, उस समय पुरुषका व्यवहार स्फुटतर होता है। इस प्रकार जागरित अवस्थामें स्वावयवसंघातसे व्यतिरिक्त ज्योतिसे ही पुरुषके ज्योतिसे होनेवाले कार्योंकी सिद्धि होती है, अतः हम लोग यह मानते हैं कि सब बाह्य ज्योतियोंके अस्त-समयमें स्वप्न, सुषुप्त और जागरित कालमें उस अवस्थामें स्वावयवसङ्घातव्यतिरिक्त ज्योतिसे ही पुरुषके ज्योतिर्हेतुक कार्य होते हैं। स्वप्नमें ज्योति-कार्य देखते हैं—बन्धुका संग, वियोग और देशान्तरगमन आदि। सुषुप्तिसे

उत्थान होनेपर सुखपूर्वक सोया, कुछ नहीं जाना; यह स्मरण होता है। अतः व्यतिरिक्त कोई ज्योति है, यह मालूम होता है।

शङ्का—वाक्के शान्त होनेपर कौन ज्योति है ?

समाधान—आत्मा ही ज्योति है। कार्यकरणसङ्घातसे व्यतिरिक्त आत्मा यहाँ आत्मशब्दसे विवक्षित है। उक्त ज्योति कार्य-करणकी भासक आदित्य आदि बाह्य ज्योतिके समान अन्यसे प्रकाशमान नहीं है, यह ज्योति परिशेषसे हृदयके भीतर है और कार्यकरणव्यतिरिक्त है, यह तो निर्विवादरूपसे सिद्ध है, जो कार्यकरणसङ्घातकी अनुग्राहक ज्योति है, वह बाह्य चक्षुरादि करणोंसे उपलभ्यमान देखी गई है, जैसे आदित्यादि। परन्तु आदित्य आदि ज्योतिके अस्त होनेपर प्रकृत ज्योति चक्षु आदिसे उपलब्ध नहीं होती, केवल उसका कार्य ही उपलब्ध होता है; अतः आत्मा ही ज्योति है। उसीसे पुरुष कार्य करता है; अतः यह निश्चित है कि अन्तःस्थ ज्योति है। किञ्च, यह ज्योति आदित्य आदिसे विलक्षण है। आदित्य आदि भौतिक हैं और यह अभौतिक है। अभौतिकत्व ही चक्षुरादिग्राह्यत्वाभावमें हेतु है।

शङ्का—समानजातीयसे ही उपकार देखा गया है, अतः आदित्य आदिसे विलक्षण आन्तर ज्योति सिद्ध होती है, यह कथन असङ्गत है।

समाधान—उपक्रियमाणके सजातीय आदित्य आदि भौतिक ज्योतिसे भौतिक कार्यकरणसंघातका उपकार देखा गया है। जैसा देखा गया है, वैसा ही अनुमान होता है। यदि कार्यकरणसे भिन्न उपकारक आदित्य आदिके समान ज्योति है, तो भी कार्यकरणसंघातसजातीयका ही अनुमान करना चाहिए, क्योंकि वही कार्यकरण-संघातका आदित्यादिवत् उपकारक हो सकता है। जो यह कहा था कि उक्त-ज्योति अन्तःस्थ और अप्रत्यक्ष है, अतः आदित्यादिसे विलक्षण है, सो ठीक नहीं है, क्योंकि चक्षु आदि ज्योतिमें व्यभिचार स्पष्ट है। ये भी अन्तःस्थ और अप्रत्यक्ष हैं; चक्षु आदि ज्योति भी भौतिक ही है; अतः तुम्हारा केवल मनोरथ है कि विलक्षण आत्मज्योति सिद्ध हुई। यह ज्योति कार्यकरणसंघातभाव-भावी होनेसे संघातधर्म ही हो सकती है। चैतन्यं संघातधर्मः, तद्भावभावित्वात्, रूपवत्' यह अनुमान है। उक्त संघातके रहनेपर चैतन्यकी प्रतीति होती है और न रहनेसे चैतन्य प्रतीत नहीं होता, इसलिए उसकी प्रतीति भी नहीं होती। सामान्यतो दृष्ट अनुमान व्यभिचारी होनेसे अप्रमाण है। सामान्यतो दृष्ट अनुमानके बलसे

आप आदित्य आदिके समान व्यतिरिक्त ज्योति सिद्ध करते हैं। परन्तु अनुमानसे प्रत्यक्षका बाध नहीं कर सकते, यही कार्यकरणसंघात देखता है, सुनता है, मानता है, यह प्रत्यक्ष है। यदि दूसरी ज्योति इसकी उपकारक हो, जैसे आदित्यादि, तो आत्मा आदित्यादिके समान अन्यज्योति हो सकता है। जो यह कहते हैं कि जो दर्शन आदि क्रिया करता है, वही कार्यकरणसंघात आत्मा है, दूसरा नहीं है, क्योंकि प्रत्यक्षविरोधसे अनुमान अप्रमाण माना जाता है। अच्छा, यदि यही संघात दर्शनादि क्रियाका कर्ता आत्मा है, तो कभी दर्शन आदि क्रियाका कर्ता होता है कभी नहीं, यह क्यों होता है? नहीं, यह दोष नहीं है, क्योंकि वैसा देखते हैं। दृष्टमें क्या अनुपपत्ति है? जैसा देखते हैं, वैसा ही उसको मानना चाहिए। खद्योतमें प्रकाशकत्व और अप्रकाशकत्व दोनों धर्म दृष्ट हैं, अतः उभयस्वभाव खद्योत माना जाता है। इसमें कारणान्तरकी कल्पना नहीं की जाती।

शङ्का—जो होता है, वह किसी निमित्तसे ही होता है, स्वभावतः कोई नहीं होता।

समाधान—क्यों नहीं होता, अग्निमें उष्णत्व स्वाभाविक ही है एवं उदकमें शैत्यादि। ये भी निर्निमित्त नहीं हैं, इनमें भी प्राणियोंका अदृष्ट ही निमित्त है, यदि ऐसा कहें, तो धर्माधर्ममें भी निमित्तान्तर कहना पड़ेगा। यदि कहो कि है ही, तो अनवस्थाका प्रसङ्ग हो जायगा, जो अनिष्ट है।

सिद्धान्ती स्वप्न आदिकी सिद्धिकी अनुपपत्तिसे देहादिसे अतिरिक्त आत्मा मनवानेके लिए कहते हैं कि नहीं, स्वप्न और स्मरण दृष्टका ही होता है। दर्शन आदि क्रिया देहका धर्म है, उससे व्यतिरिक्तका नहीं, यह जो स्वभाववादीका मत है, सो ठीक नहीं है, क्योंकि यदि दर्शन आदि क्रिया देहधर्म है, तो स्वप्नमें दृष्टका दर्शन नहीं होगा। अन्ध स्वप्न देखता है, तो दृष्टको ही देखता है, द्वीपान्तरगत अदृष्ट रूपका स्वप्न नहीं देखता। इससे यह सिद्ध होता है, कि स्वप्नमें पूर्वदृष्टको देखता है। पहले जब चक्षु था तब देखा था, देहने नहीं देखा था। देह यदि द्रष्टा होती, तो जिस नेत्रसे देखा था, उसके नष्ट होनेपर स्वप्नमें पूर्व दृष्टको नहीं देख सकेगा। लोकमें यह प्रसिद्धि है कि पूर्वदृष्ट ही हिमालय-शृङ्ग आज स्वप्नमें देखा है। यह स्वप्न अन्धोंको भी होता है, अतः विद्यमान नेत्रावस्थामें जो स्वप्नका द्रष्टा है, वही आत्मा है, देह नहीं है, यह निश्चय होता है। एवं दर्शन और स्मरणमें भी नियम है, जो द्रष्टा है, वही स्मर्ता

होता है, अन्य द्रष्टा और अन्य स्मर्ता कभी नहीं होता, ऐसी परिस्थितिमें जिस समय आँख बन्द कर पूर्वदृष्ट रूपका स्मरण करता है, उस समय दृष्टके समान ही देखता है, अतः जो नेत्रादि बन्द किया जाता है, वह द्रष्टा नहीं है। जो नेत्र बन्द कर रूपका स्मरण करता हुआ देखता है, वही नेत्र खुले रहनेपर द्रष्टा है, यही निश्चय होता है। मरनेपर देह अविकल है, पर दर्शनादि क्रिया नहीं देखी जाती। यदि देह ही द्रष्टा होती, तो मृतमें भी दर्शनादि क्रियाकी प्रसक्ति होती, अतः जिसके अभावसे देहमें दर्शनादि क्रिया नहीं होती, जिसके रहनेपर उक्त क्रिया होती है, वही दर्शनादि क्रियाका कर्ता है, देहादि नहीं, यह स्पष्ट है।

इन्द्रियचैतन्यवादी शङ्का करता है—देह द्रष्टा मत हो, इन्द्रियको ही द्रष्टा मानिये, यह भी ठीक नहीं है, क्योंकि जिसे मैंने देखा था, उसीका इस समय मैं स्पर्श करता हूँ, ऐसी प्रत्यभिज्ञा होती है। यदि भिन्नकर्तृक दर्शन-स्पर्शन होगा, तो प्रतिसन्धान (उक्त प्रत्यभिज्ञा) नहीं हो सकेगा। मनको ही चेतन मानिए, यह कहना भी ठीक नहीं है, क्योंकि मन तो रूपादिके समान विषय है, अतः द्रष्टा नहीं हो सकता, अतः अन्तःस्थ आदित्यादिव्यतिरिक्त ज्योति सिद्ध होती है। जो यह कहा था कि कार्यकरणसंघातसजातीय ही अन्य ज्योतिका अनुमान करना चाहिए, आदित्यादिसमानजातीयोंसे ही उपकार देखा जाता है, वह असङ्गत है, क्योंकि उपकार्योपकारकमें अनियम ही देखा जाता है।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—'पार्थिव इन्धनसे अग्निमें प्रज्वलनादि उपकार होता है। अग्नि तेज है और इन्धन पार्थिव है। दोनोंमें एक जाति कहाँ है, तेजस्त्व पृथिवीत्वादिभिन्नजातीय है, परन्तु उपकार्योपकारकभाव है, फिर भी पार्थिवसमानजातीयसे ही सर्वत्र अग्निका उपकार होता है, यह नहीं कह सकते।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—जलसे भी वैद्युत और जाठर अग्निका उपकार देखते ही हैं, अतः उपकार्योपकारकभावमें समानासमानजातीयत्वका नियम नहीं मानना चाहिए। किसी समय मनुष्यका समानजातीय मनुष्यसे उपकार होता है, किसी समय स्थावर, पशु आदि भिन्नजातीयोंसे होता है, अतः कार्यकारणसंघातसमानजातीय आदित्य आदि ज्योतिसे उपक्रियमाणत्व यह हेतु नहीं है यानी उक्त हेतुसे तादृश ही अन्य ज्योति होनी चाहिए, यह सिद्ध नहीं होता और जो यह

एतेन संवदिष्येऽहमित्यागच्छन्मुनिर्यतः ।
अग्निहोत्रोक्तितस्तुष्टः कामप्रश्नं वरं ददौ ॥ ४ ॥

कहा कि अन्तःस्थत्व, अदृश्यत्व धर्म आदित्य आदि ज्योतिसे वैलक्षण्यके साधक नहीं हो सकते, क्योंकि चक्षुरादिमें स्पष्ट ही व्यभिचार है, इन्द्रिय भी अदृश्य और अन्तःस्थ है, पर भौतिक ही है, विलक्षण नहीं है, वह भी ठीक नहीं है, क्योंकि वैलक्षण्यके साधक हेतुमें 'इन्द्रियादिभिन्नत्वे सति' यह निवेश है। ज्योति कार्यकरणसंघातका धर्म है, यह कथन भी ठीक नहीं है, क्योंकि इसमें अनुमानविरोध स्पष्ट है। प्रथम तो आपने यह कहा कि आदित्य आदि ज्योतिके समान कार्यकरणसंघातसे ज्योति अन्य पदार्थ है, उससे यह प्रतिज्ञा विरुद्ध है कि ज्योति कार्यकरणसंघातका धर्म है। तद्भावभावित्व हेतु भी असिद्ध है, क्योंकि मृतमें संघात है, पर ज्योति नहीं है, अतः रूप आदिके समान ज्योति संघातधर्म नहीं है। सामान्यरूपसे दृष्ट अनुमान अप्रमाण है, ऐसा माननेपर पान, भोजन आदि सब व्यवहारोंका लोप हो जायगा, जो अनिष्ट है। कारण कि पान और भोजन आदिसे क्षुधा और पिपासाकी निवृत्ति देखकर बुभुक्षा लगनेपर भोजन, पिपासा लगनेपर जलपानमें लोग प्रवृत्त होते हैं। पूर्वमें भोजन, पान आदिसे क्षुधा, पिपासा आदिकी निवृत्तिका अनुभव कर फिर भूख और प्यास लगनेपर सामान्यानुमानसे उनकी निवृत्तिमें समर्थ पान और भोजनमें लोग प्रवृत्त होते हैं। यदि उक्त अनुमानको अप्रमाण मानते हो, तो अनागत पान और भोजनमें तत्फलजननशक्तिके ज्ञानका अभाव होनेसे उक्त कार्यमें प्रवृत्ति ही असंगत हो जायगी। जो यह कहा था कि देह ही दर्शनादि क्रियाका कर्ता है, उसका पहले खण्डन हो चुका है, स्वप्न और स्मरणका द्रष्टा देहसे अतिरिक्त है, इस कथनसे। इसी न्यायसे अन्य ज्योतिमें अनात्मत्वका भी खण्डन हो चुका। जो यह कहा था कि खद्योतादि कदाचित् प्रकाशक और अप्रकाशक होते हैं, वह भी निर्निमित्त नहीं है, क्योंकि पक्षप्रसारण प्रकाशका निमित्त है और उसका संकोच अप्रकाशका निमित्त है। और जो यह कहा था कि धर्माधर्ममें फलदातृत्वस्वभाव अवश्य मानना चाहिए, वह भी असङ्गत है, क्योंकि ऐसा माननेपर आपके सिद्धान्तकी हानि होगी। इसीसे अनवस्था दोषका भी परिहार हो गया, अतः व्यतिरिक्त आन्तर ज्योति आत्मा है, यह सिद्ध हुआ ॥ ३-६ ॥

'एतेन' इत्यादि। 'स मेने न वदिष्ये' इसके दो अर्थ होते हैं—'स

याज्ञवल्क्यः मेने' अर्थात् उस याज्ञवल्क्यने माना कि 'न वदिष्ये' यानी नहीं बोलेंगे। यही अर्थ भाष्यकारने किया है। दूसरा अर्थ वार्तिककारने ऐसा किया है कि 'एनेन जनकेन संवदिष्ये' जनकके साथ हम संवाद करेंगे। 'सम्' का धातुके साथ सम्बन्ध विवक्षित है। द्वितीय व्याख्याके अनुसार सारकारका श्लोक है। जनकके साथ संवाद करेंगे इस अभिप्रायसे मुनिजी जनकके पास आये। आनेका मुख्य कारण वरदान था। 'अथ ह (पुरा किल) यद् (यस्माद्) जनकश्च याज्ञवल्क्यश्च अग्निहोत्रे (निमित्ते) समुदाते (संवादं कृतवन्तौ) इत्यादि श्रुति। उस समय जनकके अग्निहोत्रविषयक ज्ञानातिशयसे सन्तुष्ट होकर श्रीयाज्ञवल्क्यजीने वरदान दिया था। राजाने कामप्रश्न ही वरदान माँगा था—जो अभीष्ट होगा, उसे मैं पूछूँगा, कृपया उत्तर दीजियेगा। दत्त वरकी पूर्तिके लिए मुनिजी आये, इस अभिप्रायसे द्वितीय अर्थ किया गया है।

शङ्का—प्रथम अर्थमें मुनिजीने संकल्प किया था कि न बोलेंगे, पर जनकजीके प्रश्न करनेपर मुनिजी बोले, अतः उनके व्रतका भङ्ग हुआ।

समाधान—यद्यपि मुनिजी बोलना नहीं चाहते थे, फिर भी उन्होंने जनकके प्रश्नोंका उत्तर दिया, इसमें कारण यह है कि वरदान पाकर जनकजीने प्रश्न किया। यदि मुनिजी उत्तर न देते, तो मिथ्यावादी हो जाते, अतः सत्यसंरक्षण और व्रतभङ्ग—इन दोनोंकी प्राप्तिमें व्रतभङ्गकी उपेक्षा कर सत्यसंरक्षण करना चाहिए, इस सदाचारकी सूचनाके लिए मुनिजीने उत्तर दिया।

शङ्का—दोनों व्याख्यानोंमें कौन व्याख्यान अच्छा है?

समाधान—द्वितीय।

शङ्का—क्यों?

समाधान—मुनिजी चुप बैठे थे, पर श्रीजनकजीने प्रश्न किया, इससे राजाको मुनिजीसे कामप्रश्नरूप वरदान प्राप्त था, यह स्पष्ट सूचित होता है। राजाने समझ लिया कि इस समय मुनिजीका आगमन पूर्वदत्त कामप्रश्नका उत्तर देनेके लिए है। यह समझ कर भी राजाने मुनिजीसे पूछा, अन्यथा मुनिके अभिप्रायको समझे बिना चुपचाप बैठे हुए मुनिजीसे राजाका पूछना अनुचित होगा। इससे द्वितीय व्याख्या प्रकृतानुकूल है। 'न वदिष्ये' इस संकल्पमें कुछ प्रमाण नहीं है। प्रत्युत उक्त संकल्प विरुद्ध है। राजाके प्रश्नोंका उत्तर दे रहे हैं और उनसे न बोलेंगे, ऐसी प्रतिज्ञा थी, यह कहना प्रकृत कार्यसे सर्वथा विरुद्ध है॥ ४॥

नाऽप्राक्षीत्तत्र राजाऽसौ वरे दत्तेऽपि तत्कुतः ।
विद्याया निरपेक्षत्वात्कर्मभिश्च विरोधतः ॥ ५ ॥
स्वोत्पत्तावेव विद्येयं सर्वकर्माण्यपेक्षते ।
प्रत्यगात्मतमोध्वस्तौ नाऽसौ कर्माण्यपेक्षते ॥ ६ ॥
स्वरूपमात्रलाभेन यतोऽविद्यां निहन्त्यतः ।
अभ्यासादिप्रयोगं च नैवाऽऽकाङ्क्षति दीपवत् ॥ ७ ॥

'नाऽप्राक्षीत्तत्र' इत्यादि ।

शङ्का—अग्निहोत्रप्रकरणमें मुनिजीने राजाको वरदान दिया था, तो उसी प्रकरणमें आत्मयाथात्म्यविषयक प्रश्नोत्तर क्यों नहीं किया गया ?

समाधान—वरदानके अनन्तर अग्निहोत्रप्रकरणमें राजाने उक्त प्रश्नको नहीं पूछा, कर्मप्रकरणका विद्यासे विरोध है, विद्या स्वतन्त्र है । अतः एतद्विषयक प्रश्नोत्तर स्वतन्त्र होना चाहिए ॥ ५ ॥

'स्वोत्पत्ता०' इत्यादि ।

शङ्का—'तमेतं वेदानुवचनेन' इत्यादि श्रुति और 'सर्वापेक्षा च यज्ञादिश्रुतेरश्ववत्' इत्यादि सूत्रसे विद्याकी उत्पत्तिमें सब कर्म साधन हैं, यह निश्चय किया गया है । साधनका साध्यके साथ विरोध कहना असंगत है ।

समाधान—ठीक है, विद्याकी उत्पत्तिमें सकल कर्मोंकी अपेक्षा मानते हैं, अतएव उसमें विरोध नहीं है, किन्तु विद्याफलमें उक्त विरोध है । प्रत्यगात्मगत अज्ञानके नाशमें केवल विद्या हेतु है, कर्म नहीं । कर्ममें केवल अहेतुत्व ही नहीं है, प्रत्युत विरोध भी है । साध्य, साधन तथा फल आदि भेदके विना कर्म नहीं किया जा सकता, भेद अविद्याप्रयुक्त है । आत्मैकत्वरूप विद्यासे अविद्याका ध्वंस होता है, इस ध्वंसमें विद्यासे अतिरिक्त कर्मादिकी अपेक्षा नहीं है । जो यह कहते हैं कि कर्म सहित विद्या उक्त ध्वंसमें कारण है, वह असङ्गत है । इसका विशेष उपपादन पहले विस्तारपूर्वक हो चुका है॥ ६ ॥

'स्वरूपमात्र०' इत्यादि । विद्याका स्वरूपलाभ यानी उत्पत्ति । केवल उत्पत्तिमात्रसे विद्या अविद्याको नष्ट करती है ।

शङ्का—उपनिषत्का अध्ययन करनेपर विद्या तो होती है, किन्तु उससे अविद्याकी निवृत्ति नहीं होती, प्रत्युत पहलेके समान संसार ही प्रतीत होता है, अतएव अध्ययनके अनन्तर मनन और निदिध्यासनका भी विधान है ।

लब्धात्मकं यथा दात्रं प्रयुक्तं पुरुषेण सत् ।
करोति लवनं तद्वन्न दीपस्तु प्रयुज्यते ॥ ८ ॥
विद्या लब्धात्मिकाऽविद्यां घ्नन्ति कर्माण्यशेषतः ।
निहन्तीत्यतिविस्पष्टो विरोधः कर्मविद्ययोः ॥ ९ ॥
वरदानेन संवादमिच्छन्तं तमशङ्कया ।
आदौ राजेष्टमप्राक्षीत्प्रत्यग्ज्योतिर्बुभुत्सया ॥ १० ॥

इसलिए उत्पत्तिमात्रसे विद्या अविद्याकी निवर्तिका नहीं होती । अपि तु अभ्यास-सहकृत विद्या उसकी निवर्तिका है, स्वरूपमात्रलाभसे नहीं ।

समाधान—नहीं, अभ्यासकी भी अपेक्षा नहीं है । विद्या आत्मैकत्वविषयक शब्दज्ञानमात्र नहीं है, जो उपनिषदादिके अध्ययनसे होता है । किन्तु तद्विषयक-साक्षात्कार विद्या है । अयोग्यताज्ञाननिवर्तन द्वारा अभ्यास तादृश साक्षात्कारकी उत्पत्तिमें ही कारण माना जाता है । उत्पन्न साक्षात्कार अज्ञानका प्रदीपवत् निवर्तक है । जैसे प्रदीप अन्धकारकी निवृत्तिके लिए स्वोत्पत्तिसे अतिरिक्त किसीकी अपेक्षा नहीं करता, वैसे ही विद्याको भी समझना चाहिए ॥ ७ ॥

अन्वयी दृष्टान्तको कहकर व्यतिरेकी दृष्टान्त कहते हैं—'**लब्धात्मकम्**' इत्यादिसे ।

दात्र, कुठार आदिकी केवल उत्पत्तिसे ही छिदादि क्रिया नहीं होती, किन्तु जब पुरुष छेद्यके ऊपर उद्यमन किंवा तत्फल द्वैधीभावके लिए निपातन आदि व्यापार करता है, तब छिदादि क्रिया होती है, अन्यथा नहीं; अर्थात् कुठार आदिके लवनमें पुरुषप्रयोग सापेक्ष है । ज्ञान ऐसा नहीं है, यानी ज्ञानको उत्पन्न होनेपर प्रयोगा-पेक्षा नहीं होती, किन्तु, प्रदीपकी नाईं स्वयं तमका निवर्तक है ॥ ८ ॥

विद्या और कर्मके विरोधको स्फुट करते हैं—'**विद्या**' इत्यादिसे ।

विद्या उत्पन्न होकर अविद्या तथा तत्प्रयुक्त निखिल कर्मोंकी निःशेष निवृत्ति करती है । 'निहन्ति' से ही निवर्त्य और निवर्तकका विरोध स्पष्ट हो जाता है । यदि विरोध न होता, तो विद्या होनेपर भी अविद्या रह सकती पर ऐसा है नहीं, अतः तम और प्रकाशके समान विरोध स्पष्ट है ॥ ९ ॥

'**वरदानेन**' इत्यादि । पूर्वदत्त वरदानके अनुसार राजासे संवाद करनेकी इच्छा मुनिजीको थी । इसी अभिप्रायसे जनकजीके पास मुनिजी आये थे । जनक भी आत्म-ज्ञानी थे, अतः मुनिके सङ्कल्पको आनेपर ही उन्होंने समझ लिया, अतः समागत मुनिके प्रति निःशङ्क होकर राजाने अभीष्ट प्रश्न किया । निःशङ्क पदके दानसे मुनिके अभिप्रायको

देहेन्द्रियादिसङ्घातः पुमान्किज्योतिरुच्यताम् ।
उपवेशनगत्यादि न युक्तं ज्योतिषा बिना ॥ ११ ॥
किं सङ्घातगतं ज्योतिः किं सङ्घातातिरेकि तत् ।
अतिरिक्तत्वमादत्त आदित्यादेरुदाहृतिः ॥ १२ ॥

जनकजीने जान लिया, यह सूचित होता है। प्रत्यग्-ज्योतिकी (आत्म-ज्योतिकी) सामर्थ्यसे ही देहमें कर्म और उसका फल होता है, अन्यथा अचेतन देह मृत्पिण्डके समान स्वतः व्यवहार-योग्य नहीं है। किञ्च, अचेतन रथादिमें जैसे चेतनके सम्बन्धसे ही उत्तरसंयोगानुकूल क्रिया होती है, वैसे ही शरीरमें भी क्रिया आत्मचैतन्यसे ही होती है, स्वतः नहीं। प्रत्यग्-ज्योतिके बलसे ही यतः देहमें कर्म तत्फल होता है, अतः प्रत्यग्-ज्योतिविषयक प्रश्न मुनिजीसे राजाने किया ॥ १० ॥

'देहेन्द्रियादि०' इत्यादि। 'किंज्योतिरयं पुरुषः' इस प्रश्नमें पुरुषशब्द शरीरेन्द्रियसङ्घातपरक है।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—'अयम्' इस प्रत्यक्षवाची शब्दका निर्देश है। संघात ही प्रत्यक्ष है, केवल आत्मा नहीं है, अतः प्रश्नवाक्यस्थ पुरुषशब्द उक्त संघातपरक है, इस संघातमें उपवेशन, गति आदि कार्य ज्योतिके बिना नहीं हो सकते और उक्त कार्यको सङ्घातमें देखते हैं, अतः कार्यलिङ्गक सामान्यानुमानसे कोई ज्योति अवश्य है, यह सामान्य ज्ञान होता है, विशेषतः अमुक ही ज्योति है; यह निश्चय नहीं होता, सामान्यतः ज्ञात और विशेषतः अज्ञातका ही प्रश्न होता है।

शङ्का—उपवेशन, गमन आदि क्रियाएँ पीठ, क्षेत्र आदि कर्मकारकसे ही हो सकती हैं, ज्योतिकी क्या आवश्यकता है ?

समाधान—शरीरवत् पीठ, क्षेत्र आदि भी अचेतन है, अतः ज्योतिके बिना उक्त कर्मकारकोंसे भी उपवेशन आदि नहीं हो सकते ॥ ११ ॥

'किं सङ्घात' इत्यादि।

शङ्का—कार्यकरणसंघातगत ज्योति है अथवा तद्भिन्न है ?

समाधान—मुनिजीने द्वितीय पक्षका ग्रहण किया।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—अतएव आदित्यका उदाहरण दिया। पुरुष आदित्यज्योति है, हे सम्राट्, सूर्यकी ज्योतिसे पुरुष पीठ आदिपर बैठता है। क्षेत्र और अरण्यमें जाता है, वहाँ

पूर्वब्राह्मण एवाऽस्य कृतमात्मानुशासनम् ।
मननायोच्यते युक्तिरादित्यादिनिदर्शनात् ॥ १३ ॥
यथा सङ्घातिरिक्तेन रव्यादिज्योतिषा जनः ।
करोत्यासनगत्यादि तथा स्वप्ने चिदात्मना ॥ १४ ॥

अपना कार्य कर लौट आता है। भाव यह है कि सङ्घातारिक्त ज्योतिसे पुरुषका अनुग्रह होता है, यह व्याप्तिग्रहणकालमें निश्चित हो जाता है। जहां (स्वप्न आदि दशामें) ज्योति अप्रत्यक्ष है और पुरुषानुग्रह प्रवृत्ति आदि लक्षण दृष्ट है, वहांपर भी व्यतिरिक्त ज्योतिका ही अनुमान किया जायगा, इससे स्वसिद्धान्तकी सिद्धि होगी। यदि व्याप्तिग्रहकालमें व्यवहर्तासे अव्यतिरिक्त ज्योतिसे अनुग्रह गृहीत होगा, तो स्वप्नादिमें व्यवहारलिङ्गसे अव्यतिरिक्त ज्योतिका अनुमान होगा, इससे भूत-चैतन्यकी सिद्धि द्वारा स्वसिद्धान्तकी हानि होगी और अनियम होगा। व्याप्तिग्रहकालमें ज्योति व्यतिरिक्त है अथवा अव्यतिरिक्त, यह संदिग्ध रहेगा, तो अनुमानसे भी एकता-पक्षका निर्णय नहीं होगा, इस अभिप्रायसे जनकजीने मुनिजीसे पूछा, मुनिजी शरीर-संघातापेक्षासे अतिरिक्त आत्मज्योतिकी सिद्धिके लिए उससे अतिरिक्त आदित्य-ज्योतिका उपादान किया।

शङ्का—यदि उक्त रीतिसे गुण और दोषके ज्ञानमें राजा स्वयं समर्थ हैं, तो वे स्वयं ज्योतिको जान सकते थे, एतदर्थ मुनिजीका अनुसरण क्यों किया ?

समाधान—कौन प्रेक्षापूर्वकारी पुरुष ऐसा होगा जो कि स्वाधीन अर्थमें परमुखका निरीक्षण करेगा। हां, यह सत्य है, राजामें उक्त निपुणता थी, परन्तु साध्य-साधनकी व्याप्ति अतिसूक्ष्म होनेसे दुर्ज्ञेय है, अतः उसके ज्ञानके लिए मुनिका अनुसरण युक्त ही है ॥ १२ ॥

पुनरुक्ति दोषका परिहार करते हैं—'पूर्वब्राह्मण' इत्यादिसे।

शङ्का—पूर्वब्राह्मणमें आत्माका अनुशासन (निरूपण) कर चुके हैं, अतः पुनः उसके निरूपणकी क्या आवश्यकता है ?

समाधान—ठीक है, मननके लिए पुनः उपदेश है, मनन अनुमान है। श्रवण आगममात्रसे होता है। मनन व्याप्ति और दृष्टान्त आदिसे साध्य अनुमिति है। अतः पुनरुक्त दोष नहीं है ॥ १३ ॥

'यथा' इत्यादिसे। देह, तदवयव और इनका सङ्घात (देहगत जातिसंस्थान),

रव्यादिकं बहिर्ज्योतिश्चिदात्मज्योतिरान्तरम् ।
सङ्गस्तु मध्ये निर्ज्योतिर्ज्योतिषोर्वर्तते द्वयोः ॥ १५ ॥

तत्क्रिया, देशकाल—इन सबसे अत्यन्त भिन्न और विलक्षण, प्रौढ़प्रकाश, अपरतन्त्र (प्रकाशान्तरानपेक्ष) आदित्यलक्षण ज्योतिसे जागरावस्थामें पुरुष पीठोपवेशन, क्षेत्रादिगमन और वहां उचित कर्तव्य करता है ॥ १४ ॥

शङ्का—आदित्य आदि ज्योतिसे देहादिव्यवहारकी उपपत्ति हो जायगी, फिर आत्मज्योति माननेकी क्या आवश्यकता है ?

समाधान—'रव्यादिकम्' इत्यादिसे । आदित्य ज्योति जड़ है और आत्मज्योति अजड़ है—इन दोनों जडा-जड ज्योतियोंके मध्यमें बुद्ध्यादिविषयान्त प्रत्यक्-चैतन्य प्रतिबिम्बविशिष्ट है ।

शङ्का—प्रत्यक् ज्योति क्या है ?

समाधान—सर्वान्तर, सर्वभेदरहित, चिदेकतान, स्थिर, कूटस्थ और निष्क्रिय प्रत्यक्-ज्योति है । तद्विपरीत पराग्भूत, परतन्त्र, पराधीनप्रकाश्य, संसृष्ट परिणामी आदित्यादि ज्योति हैं, इन दोनों ज्योतियोंके मध्यमें पुरुषशब्दसे विवक्षित बुद्ध्यादिको आदित्यादिज्योतिव्यतिरिक्त ज्योतिकी अपेक्षा है ।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—आत्माज्ञानज बुद्ध्यादि मातृ, मान, मेय, कर्तृ, कर्म, कार्य, भोक्तृ, भोग और भोग्यस्वरूप तथा जन्म-नाशवान् है, अतएव अजड ज्योतिकी अपेक्षा करता है ।

शङ्का—अजड ज्योतिसे ही सब व्यवहार मानिए, जड ज्योतिको क्यों मानते हैं ?

समाधान—यह तो दृष्ट है, दृष्टका परित्याग ही असम्भव है । ब्रह्मादि संघात जो व्यवहर्ता है, उसका व्यवहार स्वविलक्षण आदित्यादि ज्योतिसहकृत दृश्याकारपरिणत बुद्धिविशेषसे होता है ।

शङ्का—'आदित्येनैव ज्योतिषा' ऐसा पाठ श्रुतिमें है । एवकार अवधारणके लिए है, इससे आदित्य ज्योतिसे ही व्यवहार होता है, अतिरिक्त ज्योतिसे नहीं, इससे अतिरिक्त ज्योतिका प्रतिषेध ही श्रुतिसे सिद्ध होता है ।

समाधान—अनुग्राह्य और अनुग्राहक ज्योति अतिविलक्षण है, वैलक्षण्यावधारणके लिए एवकार है, आदित्यावधारणके लिए नहीं ॥ १५ ॥

रवेः सङ्घातिरिक्तत्वं प्रसिद्धत्वान्निदर्शनम् ।
अतोऽनुवादो रव्यादेर्न त्वत्र प्रतिपाद्यता ॥ १६ ॥
आस्ते पर्येति कुरुते वाणिज्यादीन् निवर्तते ।
इत्यनेकोक्तितोऽत्यन्तज्योतिःसापेक्षतोच्यते ॥ १७ ॥
आदित्येनैव न त्वेतद्देहादिगततेजसा ।
इत्येवकारो यो ज्योतिश्चन्द्रादेर्न निराकृतिः ॥ १८ ॥

'रवेः' इत्यादि ।

शङ्का—स्वप्नव्यवहारान्यथानुपपत्तिसे आत्मज्योतिकी सिद्धि होती है, आदित्यादि दृष्टान्तके प्रदर्शनकी क्या आवश्यकता है ?

समाधान—उक्त व्यवहारसे आत्मा ज्योति है, यह सिद्ध होता है, परन्तु वह ज्योति देहातिरिक्त है, यह स्फुट नहीं होता, अतः उसके साधनके लिए आदित्यादि दृष्टान्त आवश्यक है ।

शङ्का—आदित्यादि ज्योति तो प्रसिद्ध ही है, अतः उसके प्रतिपादनकी क्या आवश्यकता है ?

समाधान—रवि आदिका अनुवाद किया गया है, प्रतिपादन नहीं ॥ १६ ॥

'आस्ते' इत्यादि । बैठता है, क्षेत्रकर्म, अरण्यमें गमन, वाणिज्य आदि करता है एवं उन कार्योंसे निवृत्त होता है ।

शङ्का—आसन आदि अनेक क्रियाओंका अभिधान क्यों ?

समाधान—ये सब व्यवहार ज्योतिसापेक्ष हैं, इसका प्रतिपादन करनेके लिए है ॥ १७ ॥

'आदित्येनैव' इत्यादि ।

शङ्का—'आदित्येनैव' इस वाक्यमें एवकार है, इससे यह बोध होता है कि आदित्यज्योतिसे ही पुरुष अपना व्यवहार करता है, पर यह ठीक नहीं है, आदित्यके अस्त हो जानेपर रात्रिमें चन्द्र आदिकी ज्योतिसे भी व्यवहार होता है । फिर आदित्यज्योतिसे ही अवधारण क्यों ?

समाधान—इस अवधारणसे चन्द्र आदि ज्योतिका निराकरण अभीष्ट नहीं है, किन्तु शरीरज्योति ही व्यावर्त्य है, अर्थात् आदित्य ज्योतिसे उक्त व्यवहार होते हैं; शरीर ज्योतिसे नहीं, इसमें तात्पर्य है ॥ १८ ॥

व्याप्तेरव्यभिचाराय बहुचन्द्राद्युदाहृतिः ।
रवीन्द्वग्नित्रयं तारामण्यादेरुपलक्षणम् ॥ १९ ॥
शब्दो वागिति संप्रोक्तः स गन्धाद्युपलक्षणम् ।
गन्धादीनपि विज्ञाय प्रवृत्तिर्वस्तुनीक्ष्यते ॥ २० ॥
अस्त्येवाऽस्तमिते सूर्ये ज्योतिरित्येवकारतः ।
तदयोगं व्यवच्छिन्दन् किंज्योतिरिति पृष्टवान् ॥ २१ ॥

'व्याप्ते०' इत्यादि ।

शङ्का—एक ही उदाहरणसे विवक्षित कार्य सिद्ध हो जायगा, फिर अनेक उदाहरणोंकी क्या आवश्यकता है ?

समाधान—व्याप्तिके दार्ढ्यके लिए अनेकविध उदाहरण हैं ।

शङ्का—मणि आदि ज्योतियाँ भी प्रवर्तक हो सकती हैं, फिर आदित्य आदि ज्योतियेांका ही उदाहरण क्यों दिया गया ?

समाधान—आदित्य, चन्द्र और अग्नि ये तीन उपलक्षण हैं, अर्थात् रवि, चन्द्र, अग्नि इनसे तारा एवं मणिका भी ग्रहण समझना चाहिए ॥ १९ ॥

चतुर्थ पर्यायको कहते हैं—'शब्दो' इत्यादिसे ।

उक्त सब ज्योतियोंके अस्त हो जानेपर पुरुष वाग्-ज्योति होता है । शब्द द्वारा श्रोत्रका संस्कार होनेपर उसके अधिष्ठाता मनके विवेकसे पुरुषकी बाह्य चेष्टाएँ होती हैं । वाक्से वागिन्द्रियका ग्रहण नहीं है, किन्तु उसके विषय शब्दका ग्रहण है, वह भी गन्धादिका उपलक्षण है, क्योंकि गन्ध द्वारा भी पुरुषकी प्रवृत्ति और निवृत्ति होती है । बाह्य आदित्य आदि ज्योतिसे सन्दीपितेन्द्रिय प्रत्यक्-चैतन्य संदीप्त होकर सब चेष्टाएँ करता है ॥ २० ॥

'अस्त्येवा०' इत्यादि ।

शङ्का—द्वितीय पर्यायके प्रश्नवाक्यमें 'किंज्योतिरेव' इसमें एवकार ठीक नहीं है, क्योंकि जब व्यवच्छेद्य ही नहीं है, तब किसकी व्यावृत्ति कर एवकार सार्थक होगा ?

समाधान—सूर्यास्त होनेके अनन्तर भी व्यवहार देखा जाता है, अतः यह अनुमान होता है कि कोई ज्योति अवश्य है, अन्यथा व्यवहार ही अनुपपन्न हो जायगा । इस प्रकार ज्योतिके सद्भावके प्रदर्शनके लिए 'एव' शब्द है, अन्य-व्यवच्छेदके लिए नहीं है ॥ २१ ॥

अस्तित्वेऽपि न देहादिगतं तत् किन्तु चन्द्रमाः ।
इत्यन्ययोगव्यावृत्तिश्चन्द्र एवेत्युदीरिता ॥ २२ ॥
रविसोमाग्निशब्दादिज्योतींष्युक्तानि जागरे ।
निदर्शनतया ज्योतिस्तैः स्वप्नेऽप्यनुमीयताम् ॥ २३ ॥
स्वप्ने देहव्यवहृतिर्भिन्नज्योतिःपुरःसरा ।
व्यवहारत्वतो जाग्रद्व्यवहारो यथा तथा ॥ २४ ॥
सुप्तौ च पुनरुत्थानव्यवहारस्य कारणम् ।
अस्ति ज्योतिरिति ज्ञात्वा तद्विशेषं स पृष्टवान् ॥ २५ ॥

'अस्तित्वे०' इत्यादि । प्रश्नगत एवकार अयोग-व्यवच्छेदके लिए है, इस कथनसे उत्तरवाक्यगत एवकार भी अयोग-व्यवच्छेदके लिए है, ऐसी शङ्का हो सकती है, किन्तु यह ठीक नहीं है, क्योंकि ज्योतिका सद्भाव तो राजाको भी निश्चित ही है। किन्तु पूर्वपर्यायके समान आत्मज्योतिके व्यवच्छेदके लिए 'एव'कार है यानी देहगत ज्योति नहीं है, किन्तु चन्द्रमा है, इस अभिप्रायसे 'चन्द्र एव' यह कहा गया है ॥ २२ ॥

'रवि०' इत्यादि । जागरावस्थामें पुरुषके व्यवहारकी हेतु ज्योति—रवि, सोम, अग्नि, शब्द आदि ज्योति—कही गई है । एवं स्वप्नावस्थामें उसकी प्रवृत्ति आदिकी हेतुभूत ज्योतिका उक्त दृष्टान्त द्वारा अनुमान होता है। ज्योतिके बिना जागरावस्थामें पुरुषका व्यापार कहीं भी नहीं देखा गया है, स्वप्नमें भी प्रवृत्ति आदि होते हैं, इसलिए वहाँ उसकी हेतु कोई ज्योति अवश्य है, यह मानना चाहिए ॥२३॥

अनुमान-प्रकार कहते हैं—'स्वप्ने देह०' इत्यादिसे ।

स्वप्नमें देहकी जो प्रवृत्ति होती है, वह देहभिन्न ज्योतिपूर्वक है, व्यवहारत्व-सामान्यधर्म जाग्रत्प्रवृत्ति और स्वप्नप्रवृत्तिमें साधारण है, अतः जाग्रत्प्रवृत्तिवत् स्वप्नप्रवृत्ति भी भिन्नज्योतिनिमित्तक है ॥ २४ ॥

'सुप्तौ च' इत्यादि । स्वप्न सुषुप्तिका भी उपलक्षण है, इन दशाओंमें पुनः उत्थान आदि व्यवहारकी कारण ज्योति थी, यह जनकजी जानते थे, किन्तु वह ज्योति कौन है ? यों ज्योतिविशेषविषयक ज्ञान उन्हें नहीं था, अतः तद्विशेषको जाननेके लिए राजाने मुनिजीसे पूछा ॥ २५ ॥

स्वप्रकाशस्वरूपत्वात् तद्विशेषो ह्यतिस्फुटः ।
तथाऽप्यविद्यया छन्नः सोऽस्पष्ट इव वर्तते ॥ २६ ॥
यत्प्रसादादविद्यादि सिध्यतीव दिवानिशम् ।
तमप्यपह्नुतेऽविद्या नाऽज्ञानस्याऽस्ति दुष्करम् ॥ २७ ॥
योऽविद्यात्माभिसम्बन्धः कल्पितोऽसौ न वास्तवः ।
अतोऽविद्यावृतत्वेऽपि न लोपोऽस्य मनागपि ॥ २८ ॥
निःसङ्गस्य ससङ्गेन कूटस्थस्य विकारिणा ।
आत्मनोऽनात्मना योगो वास्तवो नोपपद्यते ॥ २९ ॥

'स्वप्रकाश०' इत्यादि । यद्यपि आत्मा स्वप्रकाशस्वरूप होनेसे अतिस्फुट है, अतः तद्विषयक प्रश्न भी अयुक्त है, तथापि वह अविद्यासे आच्छन्न होनेके कारण अस्पष्टके समान है, अतः तद्विषयक प्रश्न युक्त ही है । वस्तुतः ज्ञातका प्रश्न अयुक्त होता है, अज्ञात स्पष्ट हो या अस्पष्ट, पर तद्विषयक प्रश्न उचित ही है ॥ २६ ॥

'यत्प्रसादा०' इत्यादि ।

शङ्का—अज्ञानसे भी स्वप्रकाशमें प्रश्न नहीं हो सकता ? क्योंकि स्वप्रकाशमें अज्ञानकी स्थितिका ही असंभव है । यदि स्वप्रकाशमें अज्ञान मान लिया जाय, तो अज्ञानकी सिद्धि ही नहीं हो सकेगी, क्योंकि 'अहमज्ञः' इत्यादि प्रतीति अज्ञानकी साधक है; अहमर्थके ज्ञानके विना उक्त प्रतीति ही असंगत है ।

समाधान—यह ठीक है कि स्वप्रकाश आत्मा अज्ञानका साधक है, तथापि अविद्या उसका भी अपह्नव करती है । अज्ञानके लिए कुछ भी दुष्कर नहीं है, क्योंकि अविद्या अघटितघटनापटीयसी मानी गई है । अविद्या और अज्ञान एक ही हैं । मेरुमें भी अणुबुद्धि अज्ञानसे होती है, अतएव अज्ञानकी सामर्थ्य निरङ्कुश मानी गई है ॥ २७ ॥

शङ्का—यदि अज्ञानके लिए कुछ भी दुष्कर नहीं है, तो वह अपना वास्तविक सम्बन्ध भी आत्मामें कर सकता है क्या ?

समाधान—'योऽविद्या०' इत्यादि । आत्मा और अविद्याका जो सम्बन्ध है, वह कल्पित है, वास्तविक नहीं है । अतएव अविद्यासे आवृत होनेपर कुछ भी इसका लोप नहीं होता; यह तो पूर्वमें कह चुके हैं । आरोपित पदार्थसे अधिष्ठानमें कुछ विकार नहीं आता । मरुभूमि आरोपित जलसे आर्द्र नहीं होती ॥ २८ ॥

स्वतो बुद्धं स्वतः शुद्धं स्वतो मुक्तं निरात्मिका ।
अविचारितसंसिद्धिरविद्या लिङ्गते कथम् ॥ ३० ॥
एतादृश्या अविद्याया विचारेण निवृत्तये ।
आत्मैव ज्योतिरस्येति प्राह स्वप्नादिभासकम् ॥ ३१ ॥
भास्यं स्वप्नसुषुप्त्यादि यस्मिन्भाने प्रकल्पितम् ।
तद् भानं तत्स्वरूपत्वादात्मशब्देन भण्यते ॥ ३२ ॥

'स्वतो बुद्धम्' इत्यादि। स्वतः शुद्ध, स्वतः बुद्ध और स्वतः मुक्त यानी नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभाव आत्मामें अविचारितसंसिद्धि (सदसद्विचारानर्हसिद्धिक निस्तत्त्व) अविद्या कैसे रह सकती है ? क्योंकि सत् और असत्का सम्बन्ध ही नहीं हो सकता ॥ ३० ॥

'एतादृश्या' इत्यादि । आत्मस्वरूपके विचारके द्वारा एतादृश अविद्याकी निवृत्तिके लिए आत्मा ही ज्योति है, यह मुनिजीने जनकसे कहा । इसमें ज्योतिष्ट्की प्रसिद्धिके लिए स्वप्नका उपादान किया गया है । आदित्यादि ज्योतिसे उस समय प्रकाश नहीं हो सकता, क्योंकि तद्ग्राहक इन्द्रियां स्वकारणमें लीन हो जाती हैं । सुषुप्तिदशामें मन भी लीन हो जाता है, अतः उस समय केवल आत्मा ही प्रकाशमान रहता है, अन्य प्रकाशक है नहीं, अतः आत्मा ही स्वयंज्योति है, यह सिद्ध होता है ॥ ३१ ॥

आत्मामें स्वप्रकाशत्व सिद्ध करते हैं—**'भास्यम्'** इत्यादिसे ।

जिस भानमें (स्वयंप्रकाश आत्मामें) भास्य (भानविषय) स्वप्न, सुषुप्ति आदि [आदिसे अनात्मभूत दृशमात्र] कल्पित हैं; वह भान यानी दृश्यमात्र कल्पनाका अधिष्ठानभूत प्रकाश आत्मस्वरूप होनेसे आत्मशब्दसे कहा गया है । भाव यह है कि जाग्रदवस्थामें जितने ऐन्द्रियक विषय देखे जाते हैं, वे सब मनसे देखे जाते हैं । मनके न रहनेपर पुरुष किंज्योति है, यह प्रश्न है । यद्यपि स्वप्नमें मन रहता है, तथापि मन विषय है, अतः वह प्रकाशक नहीं हो सकता, यह आगे कहेंगे । आत्मा ही ज्योति है, यह ऋषिने उत्तर दिया.। स्वप्नादिमें जब कि सब ज्योतियोंका उपरम हो जाता है, वासनारूप धी आत्मज्योतिसे दीप्त होकर स्वव्यापार करती है ।

शङ्का—बुद्धिका कौन व्यापार है ?

आत्माविद्या तदुत्थं वा पराग्धीरवगाहते ।
प्रत्यग्बुद्ध्यवगाह्योऽत आत्माऽहं भामि केवलः ॥ ३३ ॥
आत्मैवेत्येवकारेण स्वप्नदृश्येष्वनात्मसु ।
ज्योतिष्ट्वशङ्का व्यावर्त्या वासनामयवस्तुषु ॥ ३४ ॥
अस्येति वासनाऽऽरोपो दृश्यो देहादिरुच्यते ।
भास्यभासकसम्बन्धः षष्ठ्योक्तो वासनात्मनोः ॥ ३५ ॥

समाधान—प्रत्यक्षाद्युपलब्धिदशामें जो व्यापार बुद्धिमें आहित होता है, वह कर्मसे उद्भावित होकर स्मृतिरूपमें परिणत होता है ॥ ३२ ॥

स्वप्रकाश अद्वय यहां आत्मशब्दका अर्थ है । स्वप्रकाशत्वकी सिद्धि करते हैं—**'आत्मा०'** इत्यादिसे ।

अनात्मत्व दृश्यत्वका व्यापक है । आत्मासे व्यावर्तमान अनात्मत्व स्वव्याप्य दृश्यत्वका निवर्तक होता है । एक आत्मप्रत्यय होता है और दूसरा अनात्मप्रत्यय होता है । अनात्मा (जड़) कल्पित है, वह प्रत्यग्बुद्धिसे ग्राह्य है; अतः आत्मा केवल अद्वितीय भासित होता है ।

शङ्का—आत्मप्रत्यय अद्वयविषयक नहीं हो सकता, क्योंकि 'खण्डो गौः मुण्डो गौः' इत्यादि प्रत्ययके समान वह सामान्यविशेषविषयक ही हो सकता है ।

समाधान—सामान्यविशेष आत्मामें कल्पित होनेसे दोनोंका वास्तविक स्वरूप आत्मा ही है, अतः उनका रजतादिवत् जब पृथक्-स्वरूप ही नहीं है, तब उनमें सम्यग्धीविषयत्व कहाँसे होगा, प्रत्यग्धीविषयत्व तो दूरनिरस्त है । ज्ञानैकात्म्य अविद्याका नाशक है । आत्मज्ञानसे द्वैतका ग्रहण नहीं हो सकता । रज्जुमें सर्प विद्यानिरस्य होनेसे जैसे विद्यावेद्य नहीं है, वैसे ही प्रकृतमें भी समझना चाहिए ॥ ३३ ॥

'आत्मैवास्य ज्योतिः' इस वाक्यमें जो आत्मशब्द है, उसके अर्थका निरूपण कर अवशिष्ट पदोंकी क्रमसे व्याख्या करते हैं—**'आत्मैवेत्येव'** इत्यादिसे ।

वासनामय स्वप्नगजादि स्वसत्तामें प्रकाशाव्यभिचारी हैं, अतः उसमें भी स्वप्रकाशत्वकी शङ्का होती है, उसकी निवृत्तिके लिए एवकार है, आत्मा ही स्वयंप्रकाश है, दूसरा नहीं ॥ ३४ ॥

'अस्येति' इत्यादि । वासनारोपित देहादि दृश्य भास्य है; आत्मा भासक है, इन दोनोंका यानी वासना और आत्माका भास्यभासकसंबन्ध षष्ठीका अर्थ है ॥ ३५ ॥

ज्योतिष्ट्वं भासकत्वं स्याच्चिदाभासमुखेन तत् ।
उपपन्नमसङ्गस्य भान्वादिवदनुग्रहात् ॥ ३६ ॥
भान्वादयः प्रभाद्वारा चक्षुराद्यनुगृह्णते ।
तथैवात्माऽनुगृह्णीते चिदाभासेन शेमुषीम् ॥ ३७ ॥
अविद्यान्वयवद् बुद्धेश्चिदाभासान्वयः सदा ।
अस्ति तद्व्यतिरेकेण बुद्धेः परिणतिर्वृथा ॥ ३८ ॥

'ज्योतिष्ट्वम्' इत्यादि ।

शङ्का—ज्योतिष्ट्व भासकत्वस्वरूप है । आत्मा भासक है, यह कहना ठीक नहीं है, क्योंकि रूपादिमान् या प्रकाश्यसम्बद्ध भानु आदि प्रकाशक माने जाते हैं । आत्मा रूपादिशून्य तथा प्रकाश्यासम्बद्ध है, अतः उसमें भासकत्वोक्ति अयुक्त है ।

समाधान—चिदाभास द्वारा आत्मामें भासकत्व उपपन्न है । जैसे भासक आदित्य आदि क्रियाके बिना केवल सान्निध्यमात्रसे ही पुरुषमें प्रकाशाख्य अनुग्रह करते हैं, वैसे ही चिदात्मा भी प्रकाशरूप अनुग्रह करता है, अतः उसमें सक्रियत्वप्रसङ्गकी सम्भावना नहीं है । जैसे स्थिर पुरुषमें देशान्तरप्राप्ति गतिके बिना नहीं होती, वैसे अभिव्यक्ति अभिव्यञ्जककी सन्निधिसे अतिरिक्त अभिव्यञ्जक-क्रियाकी अपेक्षा नहीं करती, क्योंकि सन्निधानमात्रसे अभिव्यक्ति सर्वत्र दृष्ट है ॥३६॥

'भान्वादयः' इत्यादि । सूर्यादि अपनी प्रभाके द्वारा जैसे चक्षुरादिके अनुग्राहक होते हैं, वैसे ही आत्मा चिदाभाससे बुद्धिका अनुग्रह करता है । स्वाज्ञानवश आत्मा बुद्ध्यादिमें उद्भूत होकर स्वाभाससहाय स्वसन्निद्धिमात्रसे प्रकाश कराता है । आत्माके अज्ञानका ही नानाभावनासहित बुद्ध्यादिरूपसे विवर्त होता है ॥३७॥

'अविद्यान्वय' इत्यादि ।

शङ्का—आत्मामें साक्षित्व सदा रहता है, अतः उसकी हेतु अविद्या भी सदा रहेगी, फिर मुक्ति कैसे हो सकती है ?

समाधान—जब तक चिदाभास है, तभी तक साक्षिता है, इस विवक्षासे बुद्ध्यादिमें चिदाभासकी अनुवृत्ति सिद्ध करते हैं । बुद्धि आदिकी सत्तामें चिदाभासका कभी व्यभिचार नहीं होता, क्योंकि बुद्ध्यादि जड़ हैं, अतः वे स्वतः साधक नहीं हो सकते । विषय घटादि और आत्मा स्वाकारबुद्धि द्वारा बुद्धिस्थ होते हैं, उसके द्वारा आत्मामें साक्षित्व होता है । चिदाभासशून्य बुद्धिका परिणाम ही वृथा होगा । चिदाभासके सम्बन्धके बिना तत्तद्विषयाकार बुद्धिका परिणाम कथञ्चित् हो भी जाय, तो भी वह विष-

चिदाभासविहीनस्य क्षीरस्य परिणामतः ।
न किञ्चिद्भासते वस्तु साभासा धीस्ततः सदा ॥ ३९ ॥
साभासपरिणामेन दुःख्यस्मीत्यपि धीर्भवेत् ।
तथा साभासमज्ञानं न वेद्मीत्यनुभूयते ॥ ४० ॥
अन्यथाऽऽत्मनि कौटस्थ्याद् बुद्धौ चैतन्यवर्जनात् ।
सर्वोऽपि व्यवहारः स्यादन्धकारप्रनृत्यवत् ॥ ४१ ॥

भासक नहीं होगा, अतः उसका परिणाम व्यर्थ ही हो जायगा और अविद्यामें आभासकी अनुवृत्ति सदा रहती है, इसमें यह भी कारण है कि अविद्या आत्मामें ही रहती है, मध्यमें कोई व्यवधायक नहीं है, इसलिए आभासानुवृत्ति आवश्यक है । बुद्धिवृत्तिरूप ज्ञान और आदित्यप्रकाशका सम्बन्ध होनेपर ही घटादि व्यवहारके योग्य होते हैं, अन्यथा नहीं । एवं बुद्धि आदिमें भी दो आकारोंके सम्बन्धसे व्यवहारयोग्यता होती है ॥ ३८ ॥

'चिदाभास०' इत्यादि । चिदाभासहीन अविद्यापरिणामस्वरूप क्षीर आदिसे किसीका भान नहीं होता, अतएव उसमें भासकत्वव्यवहार नहीं होता एवं अविद्यापरिणाम बुद्धि आदि यदि चिदाभासशून्य होंगे, तो उनमें भासकत्वव्यवहार नहीं होगा । तत्-तत् आकारकी वृत्ति होनेपर नियमसे तत्-तत् विषयका भान होता है, अतः बुद्धि आदिमें चिदाभासकी अनुवृत्ति सदा रहती है । यह मानना अत्यावश्यक है ॥ ३९ ॥

'साभास०' इत्यादि ।

शङ्का—-चिदाभासके बिना भासकत्व न हो, तो मत हो ?

समाधान—ऐसा कहनेसे अनुभव-विरोध होगा, क्योंकि 'अहं दुःखी' इत्यादि प्रतीति साभास परिणामसे ही होती है एवं 'मैं नहीं जानता' यह भी प्रतीति साभासाज्ञान ही है, अतः बुद्ध्यादि परिणाममें चिदाभासका अन्वय सदा रहता है, इसमें सन्देह नहीं है ॥ ४० ॥

'अन्यथात्मनि' इत्यादि ।

शङ्का—आभासशून्य बुद्धिवृत्ति यदि मानी जाय, तो भी यह कह सकते हैं कि तत्-तत् बुद्धिवृत्तिसे अथवा आत्मचैतन्यसे उक्त अनुभव हो सकता है, अतः बुद्धिमें आभासव्याप्ति व्यर्थ है ।

समाधान— आत्मा कूटस्थ है, वह भासक हो ही नहीं सकता और बुद्धिमें

चिदाभासानुग्रहोऽत्र ज्योतिष्ट्वं भानुवन्मतम् ।
न तु रव्यादिवच्चक्षुर्ग्राह्यभास्वररूपता ॥ ४२ ॥

क्रिया है, पर वह अचेतन है, इसलिए एक-एकको भासक नहीं मान सकते, ऐसी परिस्थितिमें सब व्यवहार अन्धकारमें प्रवृत्त नृत्यके समान व्यर्थ हो जायँगे । नृत्य दर्शकोंके मनोविनोदके लिए कराया जाता है । यदि अन्धकारमें हो, तो गात्र-विक्षेपादि तत्-तत् कलाविशेषका साक्षात्कार न होनेसे तज्जन्य आनन्दविशेषका अनुभव भी नहीं होगा, केवल नर्तकका आयासमात्रफलक नृत्य व्यर्थ है । सूक्ष्मेङ्गितादिके ज्ञानके सूचनार्थ प्रशब्दका उपादान है । बाह्याकार वृत्ति द्वारा बुद्धिमें जैसे संक्रान्ति होती है, वैसे ही सब अवस्थाओंमें चिदाभासव्याप्ति अज्ञानमें रहती है, चिदाभास और विषयाकारमें एकाश्रयत्व सतत रहता है, अतएव 'नहीं जानता हूँ' इत्यादि सर्वजनीन अनुभव उपपन्न होता है ॥ ४१ ॥

'चिदाभासा०' इत्यादि ।

शङ्का—आत्मामें यदि ज्योतिष्ट्वको मानते हैं, तो चक्षुर्ग्राह्यत्वकी भी प्रसक्ति हो जायगी, 'विमतं चक्षुर्ग्राह्यम्, ज्योतिष्ट्वात्, आदित्यवत्' यानी आत्मा चक्षुर्ग्राह्य है ज्योतिष्ट्वधर्मसे सूर्यादिके समान । सूर्य ज्योति है, अतः वह चक्षुर्ग्राह्य है एवं आत्मा भी चक्षुर्ग्राह्य होना चाहिए ।

समाधान—उक्त अनुमानमें मेयत्व उपाधि है । जो मेय यानी ज्ञानविषय होता है, उसीमें उक्त धर्म रह सकता है । आत्मा अविषय है, अतः उसमें चक्षुर्ग्राह्यत्व नहीं रह सकता । साध्यव्यापक और साधनाव्यापक उपाधि कहलाती है, साध्य है—चक्षुर्ग्राह्यत्व, उसका व्यापक है—मेयत्व । साधन है—ज्योतिष्ट्व, उसका अव्यापक है—मेयत्व । ज्योतिष्ट्व आत्मामें भी है, पर मेयत्व नहीं, अतः मेयत्व उपाधि हुई । मेयत्व आत्मामें नहीं है, क्योंकि वह अविषय अतएव स्वयंप्रकाश है, अतः तद्व्याप्य चक्षुर्ग्राह्यत्व भी आत्मामें नहीं है । भाव यह है कि आत्मासे अतिरिक्त सब जड़ हैं । दूसरा अजड़ है नहीं, अतः अन्यदीय प्रत्यक्षादिगम्य आत्मा नहीं हो सकता । शब्दादिहीन प्रत्यक्स्वरूप असंहत तथा दृष्टिमात्रस्वभाव आत्मा है, अतः दर्शन-योग्य नहीं हो सकता । श्लोकार्थ—सूर्यके समान चिदाभासका अनुग्राहक आत्मा है, अतः वह ज्योति कहा गया है, तत्-तत् चक्षुर्ग्राह्य भास्वरस्वरूप आत्मा विवक्षित नहीं है, आदित्यादिके समान अनुग्राहकत्व आत्मामें कह चुके हैं ॥ ४२ ॥

आदित्यादिरनात्मार्थः सिध्यत्यक्षादिमानतः ।
मात्रादिसिद्धिदस्याऽस्य स्वतःसिद्धेर्न मेयता ॥ ४३ ॥
नाऽप्रमेयत्वमात्रेण शशशृङ्गादितुल्यता ।
अनन्यानुभवेनाऽस्य विशदं स्फुरणं यतः ॥ ४४ ॥

'आदित्यादि' इत्यादि । आदित्य आदि अनात्म पदार्थ हैं, अतः वे प्रत्यक्ष आदि प्रमाणोंसे सिद्ध होते हैं । मान, मेय आदिका साधक स्वतःसिद्ध आत्मा मान आदिसे पूर्वसिद्ध है, अतः आत्माकी मानाधीन सिद्धि नहीं हो सकती । वही सबका साधक है, इसलिए उसका अन्य साधक कौन हो सकता है ? ॥ ४३ ॥

'नाऽप्रमेयत्व०' इत्यादि ।

शङ्का—आत्मामें कोई प्रमाण है या नहीं ? यदि है, तो उसमें भी मेयत्वकी प्रसक्ति होगी, ऐसी अवस्थामें मेयत्व साधनाव्यापक न होनेसे उपाधि नहीं हो सकता । द्वितीय पक्षमें शशशृङ्गवत् उसकी असत्त्वापत्ति होगी ?

समाधान—अप्रमेयत्व असत्त्वका प्रयोजक नहीं है, किन्तु अनात्मत्व असत्त्वका प्रयोजक है । आत्मा स्वाभिन्नप्रकाशस्वरूप है, अतः उसमें अनात्मत्वरूप जड़त्व नहीं है, शशशृङ्गादि जड़ हैं, अतः वे असत् हैं ।

शङ्का—मेयत्वके बिना भी यदि आत्मज्योतिकी सत्ता मानते हैं, तो शशशृङ्गकी क्यों नहीं मानते हैं ?

समाधान—शृङ्ग तो मानयोग्यस्वभाव है । यदि शशको भी शृङ्ग होता, तो वह अपने स्वभावका अतिक्रमण नहीं कर सकता, इसलिए प्रमाणाभावसे उसकी सत्ता नहीं मानी जाती ।

शङ्का—'आत्मा भी मानयोग्यस्वभाव है, वस्तुरूप होनेसे, विषाणके समान' इस अनुमानसे आत्मामें भी मानयोग्यत्व होना चाहिए, अन्यथा उसकी असत्त्वापत्ति हो.जायगी ।

समाधान—इस अनुमानमें भी अनात्मत्व उपाधि है ।

शङ्का—अज्ञात आत्मा ही सर्वप्रमाणयोग्य है, यह आप पूर्वमें अपना सिद्धान्त कह चुके हैं, फिर यहाँ अन्यथा क्यों कहते हैं ?

समाधान—सर्वसाधक आत्माका मानयोग्यत्वस्वभाव नहीं है, किन्तु निरपेक्ष होनेसे सदा स्फुरणस्वभाव है । उसमें पूर्वमें मानयोग्यत्व जो कहा है, उसका

स्यात्स्वप्नव्यवहारोऽयमात्मना ज्योतिषा दृशा ।
देहादिव्यतिरिक्तत्वमेवं सिद्धं चिदात्मनः ॥ ४५ ॥
अत्र लोकायतो वक्ति देहाभिन्नत्वमात्मनः ।
अहं मनुष्य इत्येवं प्रत्यक्षेण तथेक्षणात् ॥ ४६ ॥

तात्पर्य आत्मव्यतिरिक्त अवस्तु है, इसमें है, आत्मामें मानविषयत्व है, इसमें नहीं है, अतः पूर्वोक्त कथन विरुद्ध नहीं है ॥ ४४ ॥

'स्यात्स्वप्न०' इत्यादि। स्वाप्निक व्यवहार दृक्स्वरूप आत्मासे ही होता है, इस रीतिसे चिदात्मामें देहादिव्यतिरिक्तत्वकी भी सिद्धि होती है।

शङ्का—आत्मज्योति स्वयंप्रकाश है, यह कहना अयुक्त है, दीपादिके समान भासक होनेसे उसमें अन्यभास्यत्वकी प्रसक्ति अनिवार्य है।

समाधान—सब ज्योतियोंके अस्त हो जानेपर स्वरूपदृष्टिसे चित्त और तच्चेष्टितका भान कराता हुआ जो रहता है, वही स्वयंज्योति आत्मा है, उसके भानके लिए अन्य भासककी अपेक्षा नहीं है। भासकान्तरकी अपेक्षा जड़को होती है, आत्मा उससे विलक्षण यानी अजड़ है, अन्यथा अनवस्थापत्ति होगी। जो जो भासक होगा, उसका भान यदि अन्य भासकसे होगा, तो अनवस्थादोष स्पष्ट है; अतः किसीको स्वयंप्रकाश मानना आवश्यक है। और भासकान्तरकी कल्पना दृष्टविरुद्ध भी है, क्योंकि स्वप्नादि अवस्थामें भासकान्तरकी सत्तामें कोई प्रमाण नहीं है ॥४५॥

'अत्र लोकायतो' इत्यादि।

शङ्का—यहांपर लोकायतिक (चार्वाक) कहता है कि देह ही आत्मा है, उससे अतिरिक्त आत्मा नहीं है, क्योंकि 'अहं मनुष्यः ब्राह्मणः' (मैं मनुष्य हूँ, ब्राह्मण हूँ, कृश हूँ, स्थूल हूँ) इत्यादि प्रतीति सर्वानुभवसिद्ध है। मनुष्यत्व, कृशत्व आदि देहका धर्म है, उससे अतिरिक्त आत्मामें इन धर्मोंकी सम्भावना नहीं है। और आप देहसे अतिरिक्त स्वप्रकाश वस्तुको ब्रह्माभेदार्थ ही मानते हैं, दूसरा प्रयोजन नहीं है, परन्तु देहातिरिक्त माननेपर भी ब्रह्माभेद नहीं हो सकता, कारण कि 'अहं कर्ता' इत्यादि प्रतीतिसे कर्तृत्व आदि धर्मकी प्रतीति होती है, चिन्मात्र ब्रह्ममें उक्त धर्म नहीं है, अतः अतिरिक्त कल्पना व्यर्थ है।

समाधान—आत्मा स्वप्रकाश है, अतः अनात्मगत कर्तृत्व आदि धर्मोंका योग आत्मामें नहीं है, यदि होता, तो सुषुप्ति, समाधि आदि दशामें भी उनका भान

चैतन्यं क्षितितोयाग्निमरुद्योगेन जायते ।
सर्पादेरिव कार्ष्ण्यादिर्देहधर्मस्ततश्चितिः ॥ ४७ ॥

होता। अतएव आत्मामें तादृशधर्मके सद्भावमें कोई प्रमाण नहीं है। यदि कर्तृत्व आदि भी स्वप्रकाश हैं, तो वे आत्मस्वरूप ही हो सकते हैं, उसके धर्म नहीं हो सकते। 'आत्मा अपहतपाप्मा' इत्यादि श्रौत वाक्य आत्मामें उक्त धर्मके असम्बन्धमें प्रमाण है। यदि आत्मा कर्ता होगा, तो धर्म आदिका सम्बन्ध उसमें अवश्य रहेगा। 'अहङ्कर्ता' इत्यादि प्रतीति 'नीलं नभः' के समान भ्रम है। अतएव 'नीरूपं नभः' 'अपहतपाप्मा आत्मा' इत्यादि वाक्य भी उक्त प्रत्यक्षविरुद्ध नहीं है 'यह आत्मा सर्वान्तर है' यह श्रुति जीव और ब्रह्मके अभेदमें ही अनुकूल है। 'आत्मा ब्रह्म है, वह तुम हो' इत्यादि वाक्य स्पष्ट ही आत्मैक्यपरक है ॥ ४६ ॥

शङ्का—जिसमें चैतन्य है, वही आत्मा है, देहमें चैतन्य नहीं है, अतः देह आत्मा कैसे हो सकती है ?

समाधान—'चैतन्यम्' इत्यादिसे। पृथिवी, जल, तेज, वायु—ये ही चार तत्त्व हैं, उनमें एक-एकमें 'चैतन्य नहीं है' पर उनके संघातभूत शरीरसे चैतन्य उत्पन्न होकर उसीमें रहता है। जैसे महुआ, गुड़ आदि जो मद्यारम्भक हैं, उनमें एक-एकमें मद्यजननशक्ति नहीं है; किन्तु उनके समुदायमें पाई जाती है, वैसे ही प्रकृतमें भी समझना चाहिए। अतएव चार्वाकोंका श्लोक है कि 'किण्वादिभ्यः समेतेभ्यो द्रव्येभ्यो मदशक्तिवत्' समुदित चार भूतोंमें चैतन्य है, अतः देह ही आत्मा है। चैतन्य और देहके धर्मधर्मिभावमें प्रत्यक्ष ही प्रमाण है। 'कृष्णः सर्पः' इत्यादि प्रत्यक्षादि प्रतीतिसे कृष्णत्व और सर्पमें धर्मधर्मिभावकी सिद्धि होती है, वैसे 'अहं मनुष्यः कृशः' इत्यादि समानाधिकरण्यप्रतीतिसे मनुष्यत्वजातिमान् अहमर्थ चैतन्य देहका धर्म है। उसमें प्रत्यक्ष प्रतीति प्रमाण हैं। देहातिरिक्त आत्मामें प्रमाण नहीं है यानी देहातिरिक्त अर्थ अहं प्रतीतिका विषय दृष्ट नहीं है। अतः कृष्णसर्पवत् 'अहं मनुष्यः' इत्यादि प्रतीति चैतन्य और देहके धर्मधर्मिभावमें ही प्रमाण है।

शङ्का—सर्प और उसके धर्मसे अतिरिक्त इन दोनोंमें धर्मधर्मिभावका ग्रहण करनेवाला प्रमाता है, अतः अनात्मा सर्पमें कार्ष्ण्य प्रमा उचित है, किन्तु आत्मचैतन्यमें धर्मधर्मिभाव प्रमा ठीक नहीं है, क्योंकि तदतिरिक्त यहाँ प्रमाता नहीं है। अन्यो-न्याश्रयसे स्वमें स्वयं धर्मधर्मिभावका ग्रहण नहीं कर सकता एवं कार्ष्ण्य और सर्प—

चैतन्यं देहधर्मश्चेन्मृतावविकलस्य तत् ।
कस्मान्नेति न मन्तव्यं वायुना विकलत्वतः ॥ ४८ ॥
यः स्वप्नदेहमद्राक्षं सोऽहं पश्याम्यदो वपुः ।
इत्येषा प्रत्यभिज्ञाऽन्यमात्मानं गमयेद् यदि ॥ ४९ ॥

ये दोनों जड़ हैं, इसलिए इनमें धर्मधर्मिभाव होता है। चिति उससे विलक्षण है; अतः उसमें उक्त दोषसे धर्मधर्मिभाव नहीं हो सकता ।

प्रश्न—चिति अजड़ है, यह ठीक है, पर वह देहका धर्म क्यों नहीं हो सकती ?

उत्तर—एकबुद्धिबोध्यमें ही धर्मधर्मिभाव होता है। जैसे रूप और रूपवान्‌का, यह 'नीलो घटः' इत्यादिमें प्रसिद्ध है, वैसे ही चित् और जड़का एक बुद्धिमें भान नहीं हैं, कारण कि चित् अविषय है, अतः उन दोनोंमें धर्मधर्मिभाव नहीं है।

प्रश्न—युक्तिसे आप धर्मधर्मिभावका खण्डन करते हैं, परन्तु प्रत्यक्षविरोधसे युक्ति आभास है। प्रत्यक्ष और अनुमानके विरोधमें प्रत्यक्ष प्रबल है ।

उत्तर—अच्छा, तो उक्त धर्मधर्मिभावमें प्रत्यक्षविरोध लीजिये—शरीरमें इदं प्रतीति होती है, जैसे घट आदिमें उक्त बुद्धि होती है, आत्मामें अहं प्रतीति होती है, अतः घट और आत्माका जैसे धर्मधर्मिभाव नहीं है वैसे ही शरीर और आत्माका भी धर्मधर्मिभाव नहीं है ॥ ४७ ॥

'चैतन्यम्' इत्यादि। यदि चैतन्यको रूप आदिके समान देहधर्म मानते हो, तो मरणानन्तर अविकल देहमें चैतन्यकी प्रसक्ति हो जायगी, पर होती नहीं है, यदि होगी, तो मरणाभावकी प्रसक्ति हो जायगी ।

समाधान—पृथिवी आदि चार भूतोंके संघातभूत देहमें हम चैतन्य मानते हैं, मरणोत्तर शरीरमें वायु नहीं है, अतः तादृश संघात नहीं है, तो चैतन्यप्रसक्तिकी आपत्ति कैसे ? तादृश समुदायियोंमेंसे एकके भी वियोगसे तादृश समुदायाभावप्रयुक्त समुदायगत कार्यभूत तादृश धर्मका (चैतन्यका अभाव) अनुभव सिद्ध है॥ ४८ ॥

'यः स्वप्नदेह०' इत्यादि। जिस मैंने स्वप्नदेहको देखा था, वही मैं जागरावस्थाका यह वर्तमान शरीर देखता हूँ, यह प्रत्यभिज्ञा शरीरसे अन्य आत्माका बोधन करती है। भाव यह है कि स्वप्नावस्थामें पूर्वसंस्कारवश किसीको यह स्वप्न होता है कि हम राजा हैं अथवा व्याघ्र हैं, उस समय वह राजोचित तथा व्याघ्रोचित

तन्न स्वप्ने यतोऽभिज्ञा भ्रान्ता न प्रमितिस्ततः ।
दूरापेता प्रत्यभिज्ञा नाऽऽत्माऽतो भिद्यते तनोः ॥ ५० ॥

भोगका अनुभव करता है। जागनेपर वह शरीर बाधित हो जाता है और वर्तमान शरीरको देखकर उसको यह प्रत्यभिज्ञा होती है कि जिस मैंने राजा आदिके शरीरसे युक्त होकर तदुचित भोगका अनुभव किया था, वह मैं इस अवस्थामें इस शरीरको देखता हूँ। जाग्रत् मनुष्यकी देहसे स्वाप्निक राजा आदिकी देह भिन्न है, इसमें तो किसीको विवाद ही नहीं है, पर दोनों अवस्थाओंमें आत्मा एक ही है, अतः उभयदेहगत चैतन्य एक है, यह उक्त प्रत्यभिज्ञासे सिद्ध होता है। देहान्तर धर्मका अन्य देहगतत्वरूपसे अर्थात् व्याघ्रत्व आदि धर्मका मनुष्यशरीरगतत्वरूपसे प्रत्यभिज्ञान होता नहीं, अतः चैतन्य देहद्वयारम्भक भूतसमुदाय और तदारब्ध दो देहोंसे भिन्न है, अतः यह सिद्ध होता है कि देह आत्मा नहीं है।

समाधान—ठीक है, परन्तु इसपर भी दृष्टि दीजिये कि जिस मैंने बाल्यावस्थामें माता और पिताका अनुभव किया था, वही मैं वृद्धावस्थामें परपोतेका अनुभव करता हूँ, यह भी प्रत्यभिज्ञा होती है, अतः बालदेहविशिष्ट चैतन्यसे अन्वित युवकशरीरका एवं युवकशरीरविशिष्ट चैतन्यसे युक्त स्थविर शरीरका भूतसमुदाय आरम्भक होता है, अतः शरीरका भेद होनेपर भी चैतन्यभेदाभावप्रयुक्त प्रत्यभिज्ञा होती है एवं जाग्रद्देहगत चैतन्यविशिष्ट ही अन्य देहका स्वप्नमें आरम्भ होता है, इस लिए देहभेद होनेपर चैतन्याभेदसे उक्त प्रत्यभिज्ञाकी अनुपपत्ति नहीं होती ॥४९॥

पूर्वश्लोकोक्त 'यदि' शब्दसे सूचित अरुचिको स्फुट करते हैं—**'तन्न स्वप्ने'** इत्यादिसे।

स्वप्नादिदेहगत चैतन्यकी प्रत्यभिज्ञाको प्रमाण मानकर उक्त समाधान अभ्युपगमवादसे किया है। वस्तुतः प्रत्यभिज्ञा प्रमाण ही नहीं है। अभिज्ञाविषयक प्रत्यभिज्ञा होती है। 'मायामात्रं तु कार्त्स्न्येनानभिव्यक्तरूपत्वात्' इस सूत्रसे स्वाप्निक ज्ञान मिथ्या है, यह प्रतिपादन किया है; अतः उसके समान चैतन्य भी मिथ्या ही है, उसकी प्रत्यभिज्ञा भ्रान्ति है। बाल्य आदिके समान स्वप्नमें देहकी प्रमात्मक प्रतीति नहीं होती है, जातिस्मर पुरुष भी होते हैं, जो वर्तमान समयमें पूर्व जातिका स्मरण करते हैं, जैसे मैं पूर्व जन्ममें शूद्र था और इस जन्ममें ब्राह्मण हूँ। इससे शरीरसे अतिरिक्त आत्मा स्पष्ट सिद्ध होता है। शूद्र और ब्राह्मण शरीर तो एक नहीं हो

आत्मज्योतिः श्रुतौ यत्तु वर्णितं तच्च भौतिकम् ।
देहाद्यनुग्राहकत्वादादित्यादिप्रकाशवत् ॥ ५१ ॥

सकते, दो देहोंमें रहनेवाली आत्मा एक और उनसे अतिरिक्त है, इस दृष्टान्तसे सब शरीरोंमें आत्मा उनसे अतिरिक्त ही सिद्ध होता है। अतिरिक्तवादीके मतमें जाति-स्मरण होता है, यह भी ठीक नहीं है, पूर्वजन्ममें शरीरके जिस अवयवमें शस्त्र आदिसे व्रण हुआ था, वर्तमान जन्ममें भी दैवात् व्रण हो गया, तो उसका भी स्मरण होता है, अतः देहको ही आत्मा क्यों नहीं कहते हो। किञ्च, आप जातिस्मरणको—स्मृति और प्रत्यभिज्ञाको—क्या प्रमाण मानते हैं, स्मृति स्वयं अप्रमाण है। उक्त न्यायसे प्रत्य-भिज्ञा भी अप्रमाण है, अथवा पूर्वोक्त स्वप्नजाग्रद्-देहस्थ चैतन्यविशिष्ट देहान्तरका आरम्भक भूतसमुदाय होता है, इस प्रकार प्रत्यभिज्ञा भूतचैतन्यवादीके मतसे भी उपपन्न हो जाती है, अतः देहसे अतिरिक्त आत्मामें उक्त प्रमाणोंमें से कोई प्रमाण नहीं है।

शङ्का—सव्रण पूर्वदेह भस्म हो गया है, इससे वह इस समय प्रत्यभिज्ञाका विषय नहीं हो सकता।

समाधान—सव्रण देहके आरम्भक भूतोंमें प्रत्यभिज्ञा हो सकती है, पूर्वमें असत् देह तो था नहीं और न आरम्भक भूतोंके बिना उत्पन्न ही हो सकता है, केवल भेद इतना है कि आप सव्रण देहके आरम्भक भूतोंमें प्रत्यभिज्ञाको मानते हैं, हम उनसे आरब्ध देहमें मानते हैं ॥ ५० ॥

'आत्मज्योतिः' इत्यादि।

शङ्का—आदित्य आदि दृष्टान्तसे देहातिरिक्त ज्योति श्रुतिसे सिद्ध होती है, अतः वह देहधर्म कैसे होगी?

समाधान—आखिर आदित्य भौतिक ही है, अतः उसके दृष्टान्तसे जो ज्योति सिद्ध होती है, वह भी भौतिक होनेसे भूतधर्म ही होगी। अनुग्राहकत्व—व्यञ्जकत्व है, 'विमतं भौतिकम्, देहादिव्यञ्जकत्वाद् आदित्यादिवत्' यह अनुमान भी मेरे अर्थमें प्रमाण है। उपकार्यसजातीय ही उपकारक संसारमें देखा जाता है, आदित्य और चक्षु ये भौतिक हैं, अतः उपकारक चैतन्य भी भौतिक ही होगा। विमतं देहादि-जातीयम्, उपकारकत्वाद्, आदित्यवत्' यह अनुमान उक्त अर्थमें प्रमाण है। भौतिक कुम्भ आदि भौतिक आदित्य आदिसे व्यक्त होता है, एवं भौतिक देहादिका उपकार भौतिक ज्योतिसे ही कहना ठीक है। यदि देह आदिसे अतिरिक्त भी

चाक्षुषत्वप्रसङ्गोऽस्य नाऽन्तःस्थातीन्द्रियत्वतः ।
अन्तःस्थातीन्द्रियं यत्तच्चक्षुरादि न चाक्षुषम् ॥ ५२ ॥
तस्मात्प्रत्यक्षमानेन देहे चिद्धर्मकेऽञ्जसा ।
गृह्यमाणे ततो भिन्नमात्मज्योतिर्न कल्प्यताम् ॥ ५३ ॥

ज्योति है, तो भी व्यञ्जक होनेसे असजातीय नहीं हो सकती, विमतं देहादि-सजातीयम्, व्यञ्जकत्वात्, प्रदीपवत्' यह अनुमान भी है ॥ ५१ ॥

'चाक्षुषत्व०' इत्यादि ।

शङ्का—यदि उक्त ज्योतिको भौतिक मानियेगा, तो चाक्षुषत्वकी प्रसक्ति भी हो जायगी ।

समाधान—जो अन्तःस्थ तथा अतीन्द्रिय है, वह चाक्षुष नहीं हो सकता, जैसे चक्षु आदि इन्द्रियाँ चाक्षुष नहीं हैं वैसे ही उक्त ज्योति भी उक्त धर्मसे चाक्षुष नहीं हो सकती ॥ ५२ ॥

पूर्वपक्षका उपसंहार करते हैं—**'तस्मात्'** इत्यादिसे ।

'अहं गौरः' इत्यादि प्रत्यक्षसे चिद्धर्मविशिष्ट देहका ग्रहण होता है, अतः देहानात्मत्वका अनुमान नहीं हो सकता, जैसे प्रत्यक्षसे अग्निमें उष्णत्वका ग्रहण होता है, उससे विरुद्ध 'वह्निः अनुष्णः, कृतकत्वात्, घटवत्' यह अनुमान नहीं होता, वैसे ही उक्त प्रत्यक्षविरोधसे प्रकृत अनुमान भी नहीं हो सकता, देहव्यतिरिक्त ज्योति अनुमानसे सिद्ध नहीं हो सकती ।

शङ्का—देहः स्वव्यतिरिक्तद्रष्टृकः, दृश्यत्वाद्, घटवत्' इस अनुमानसे देहसे अतिरिक्त ज्योतिकी सिद्धि होगी, यह कथन भी ठीक नहीं है, क्योंकि प्रत्यक्षविरोध है । अव्यभिचारसे दर्शन आदि क्रियाकारी शरीर दृष्ट है, अतः यह भी अनुष्णत्वके अनुमानके समान बाधित है ।

शङ्का—देहमें कदाचित् दर्शन कदाचित् अदर्शन होता है, यदि यह देह-निबन्धन है, तो इसकी उपपत्ति कैसे ?

समाधान—जैसे खद्योतमें कादाचित्क दर्शन और अदर्शन होते हैं, वैसे ही देहमें भी उपपन्न होंगे ।

शङ्का—खद्योतमें भी भास्वरत्व, अभास्वरत्व आदि स्वाभाविक नहीं हैं, किन्तु

अत्रोच्यते सर्वतीर्थदृशां स्वेष्टस्य वस्तुनः ।
सिद्धिर्यदभ्युपगमात्तत्सिद्धिर्वार्यते कुतः ॥ ५४ ॥
अहं मनुष्य इत्यस्य प्रत्यक्षस्य न मानता ।
अज्ञातज्ञापकत्वाख्यमानलक्षणवर्जनात् ॥ ५५ ॥

हेत्वन्तर सापेक्ष है, 'भास्वरत्वादि हेत्वन्तरकृतम्, कादाचित्कत्वात्, घटवत्' यह भी अनुमान प्रत्यक्ष-विरोधसे अयुक्त है ।

शङ्का—यदि स्वाभाविक धर्म नहीं मानियेगा, तो वह्निगत अनुष्णत्व आदि भी हेत्वन्तर सापेक्ष होगा ?

समाधान—इष्ट ही है, यह भी प्राणीके धर्माधर्मनिमित्तक ही है।

शङ्का—औष्ण्यादिहेतुत्व धर्म स्वभाव है या अतिरिक्त ? प्रथम पक्षमें अग्नि स्वभाव ही मानना उचित है । द्वितीय पक्षमें उसमें भी अन्य हेतुकी कल्पना करनेमें अनवस्था दोषकी प्रसक्ति स्फुट है, अतः स्वभाववाद ही श्रेयान् है । साधारण प्राणीके कर्मोंसे अग्नि आदिमें उष्णत्व होता है और दाह आदि न होनेमें प्राणियोंके असाधारण कर्म हेतु हैं, ऐसा माननेमें कोई क्षति नहीं है ।

समाधान—धर्ममें प्रत्यक्ष प्रमाण तो आप भी नहीं मानते । हमारे मतमें प्रत्यक्षसे अतिरिक्त प्रमाण है नहीं, 'नाप्रत्यक्षं प्रमाणम्' यह चार्वाकका सिद्धान्त है, अतः धर्म ही नहीं है, धर्मान्तरापेक्षा तो सुदूर निरस्त है। और प्रथम धर्म यदि धर्मान्तर-सापेक्ष है, तो द्वितीयधर्म भी धर्मान्तरसापेक्ष होगा, इस अवस्थामें अनवस्था दृढ़ है । अतः भूतसंघात देहात्मना परिणत होता है, इससे चैतन्यशक्तिका प्रादुर्भाव होता है, यह प्रत्यक्ष सिद्ध है, उससे अतिरिक्त आत्मकल्पना व्यर्थ है ॥ ५३ ॥

'अत्रोच्यते' इत्यादि । सब वादियोंको स्वस्व इष्टके व्यवस्थापक निर्विकार स्वयं-प्रकाश चिद्धातु मानना अत्यावश्यक है, अन्यथा किसी पदार्थकी सिद्धि नहीं हो सकेगी । जो सब पदार्थोंका साधक है, उसकी सिद्धिका वारण आप कैसे कर सकते हैं । जो यह कहा कि प्रत्यक्ष विरोधसे आत्मैकत्वकी सिद्धि नहीं होती, सो ठीक नहीं है, क्योंकि औपनिषद मतमें अद्वय आत्मासे अतिरिक्त कोई पदार्थ ही नहीं है । ऐसी अवस्थामें प्रत्यक्षमें प्रामाण्य कहां ? अप्रमाण प्रत्यक्ष अकिञ्चित्कर है ।

शङ्का—आत्मव्यतिरिक्त स्तम्भ आदि विषय हैं, उनमें प्रत्यक्ष प्रमाण हो सकता है, अतः तद्विषयासत्त्व कैसे ? ॥ ५४ ॥

समाधान—'अहम्' इत्यादि । 'अहं मनुष्यः अयं स्तम्भः' इत्यादि प्रत्यक्ष

देहात्मत्वमविज्ञातं तद्बोधाच्चेत् प्रमाणता ।
तदविज्ञातता केन सिध्यतीति निरूप्यताम् ॥ ५६ ॥
जडत्वान्न स्वतः सिद्धिर्नाऽपि मानाद्विरोधतः ।
निहन्त्यज्ञाततां मानं ज्ञातताजनकत्वतः ॥ ५७ ॥

भी प्रमाण नहीं है, क्योंकि अज्ञातज्ञापकत्व ही प्रमाणत्व है, वह उन प्रत्यक्षोंमें नहीं है, तात्पर्य यह कि सब विद्वानोंके मतमें अज्ञातज्ञापकत्व ही प्रमाणका लक्षण है, वह आपके सम्मत प्रमाणमें नहीं घटता। प्रमाणकी उत्पत्तिसे पहले अज्ञात स्तम्भ आदिकी सत्ताका साधक कोई है नहीं, अतः अज्ञात विषय ही असिद्ध है।

शङ्का—साधकका अभाव कैसे है? प्रमाण ही साधक है।

समाधान—'स्तम्भः, अहम्' इत्यादि प्रत्यक्ष प्रमाकी उत्पत्तिमें स्तम्भ, देह आदि विषय कर्मविधया कारण हैं, कार्याव्यवहित पूर्वक्षणमें कारणकी सत्ता होनी चाहिए। उक्त प्रमा स्वोत्पत्तिके बाद उक्त विषयकी सत्ताकी साधक हो सकती है, परन्तु अज्ञात तद्विषयकी पूर्वमें सत्ता है नहीं, अतः विषयका अभाव होनेसे तद्विषयक प्रमाकी उत्पत्ति ही असम्भव है ॥ ५५ ॥

'देहात्मत्वम०' इत्यादि। उक्त रीतिसे अविज्ञात देहात्मतत्त्वके बोधक अहमादिज्ञानको यदि प्रमाण कहते हो, तो तादृश ज्ञानकी उत्पत्तिसे पहले अज्ञात देह आदिकी सत्ता किससे सिद्ध होती है? उसे कहो, नित्यानुभवके स्वीकारके बिना उसकी सत्ता सिद्ध नहीं हो सकती, नित्यानुभव आप मानते नहीं हैं।

अपि च स्वतःसिद्ध देह आदि विषयको उक्त प्रमाणका विषय मानते हो या असिद्ध? उभयथा भी प्रमाण उत्पन्न नहीं हो सकता, क्योंकि देहादि जड़ हैं, अतः उनकी स्वतःसिद्धि हो नहीं सकती। असिद्ध देह आदि शशशृङ्गादिके समान प्रमाकारण ही नहीं हो सकते ॥ ५६ ॥

'जडत्वात्' इत्यादि। देह आदि जड़ हैं, अतः वे स्वतःसिद्ध नहीं हो सकते, ऐसी अवस्थामें उनकी मानसे भी सिद्धि विरुद्ध है।

शङ्का—क्यों?

समाधान—प्रमाण अज्ञातत्वांशका नाशक है। प्रमाणकी उत्पत्तिके बाद उसका विषय ज्ञात हो जायगा, अज्ञात नहीं रहेगा। प्रमाणके बिना भी यदि अज्ञात विषय जाने जायँ, तो कहिए प्रमाणका फल क्या होगा? प्रमेयसिद्धि ही प्रमाणका फल

मानादज्ञातता चेत्स्यात्तन्निवृत्तिः कुतो भवेत् ।
न दाहज्वरनुत्त्यर्थमग्निना स्याद् भिषक्क्रिया ॥ ५८ ॥

माना जाता है । यदि प्रमाणके बिना भी अज्ञात विषयोंको जानते हैं, तो ज्ञात विषय भी प्रमाणके बिना जाने जा सकते हैं फिर प्रमाणकथा ही व्यर्थ है । यदि विषय स्वतः असिद्ध हैं, तो वे प्रमाणसे भी अभिव्यक्त नहीं हो सकते । असत् शशशृङ्ग सूर्यसे कहाँ अभिव्यक्त होता है ?

शङ्का—प्रमाणको यदि असत्का व्यञ्जक नहीं मानते हो, तो असत् स्वयं-प्रकाश है क्या ?

समाधान—प्रमाणके बिना असत्त्व भी सिद्ध नहीं होता है ।

शङ्का—तो क्या असत्त्वेन असत्का प्रकाश प्रमाणसे होता है ? यदि हाँ, तो प्रमाण असत्का प्रकाशक नहीं है, यह कैसे कहते हो ?

समाधान—ठीक है, परन्तु प्रश्न यह है कि मान और मेयका अभेद है या भेद ? प्रथम पक्षमें मानमेय-व्यवस्था भेदघटित होनेसे अभेद असङ्गत है । द्वितीय पक्षमें अज्ञात यदि सम्भावित होगा, तो उसका ज्ञापक होनेसे उसका ज्ञान प्रमाण होगा, परन्तु आपके मतमें अज्ञात, सत् हो या असत्, सिद्ध ही नहीं हो सकता, अतः प्रमाण नहीं है । सारांश यह है कि विषय चाहे सत् हो या असत् ? सबमें अज्ञातज्ञापकत्व ही प्रमाणत्व है । नित्यानुभवके बिना अज्ञात प्रमेय आपके मतमें सिद्ध नहीं होता, अतः प्रमाणप्रमेयभाव दुर्घट है ।

शङ्का—तो आपके मतमें प्रमाणप्रमेयभाव कैसे होता है ?

समाधान—सुनिये, हमारे मतमें प्रमाणोत्पत्तिसे पहले अज्ञात शुक्तिकी सत्ताका साधक मान है । 'सर्वो हि विषयः ज्ञाततया अज्ञाततया वा साक्षिचैतन्यस्य विषयः' इस सिद्धान्तके अनुसार वह मान चैतन्य है, तद्विषय अज्ञात शुक्ति पूर्वसिद्ध है, उसमें शुक्तिज्ञान अज्ञातज्ञापकत्वेन प्रमाण है ।

शङ्का—शुक्तिरजत भी ज्ञानसे पहले अज्ञात है, अतः उसका ज्ञान भी प्रमाण हो जायगा ।

समाधान—शुक्तिके समान अज्ञात रजत पहले नहीं है, कारण कि शुक्तिमें भ्रमात्मक रजतज्ञान है, अतएव वह अज्ञातका साधक नहीं है, क्योंकि बाध्य होनेसे आत्मवत् ज्ञात नहीं है ॥ ५७ ॥

'मानाद्०' इत्यादि । अज्ञातत्व यदि मानसे सिद्ध होता है, तो उसकी निवृत्ति

मा भूदज्ञाततासिद्धिरिति चेत्कस्य मेयता।
प्रमितभ्रान्तशून्यानां युज्यते न प्रमेयता ॥ ५९ ॥

किससे होगी ? मानसे ही उसकी निवृत्ति कहना तो दाहज्वरनिवृत्तिके लिए अग्निके तापनेके समान है। यदि वैद्य दाहज्वरकी निवृत्तिके लिए दाहज्वरीको अग्नि तपानेकी क्रिया करेगा, तो दाहज्वर और बढ़ेगा, घटेगा नहीं, कारण कि जो जिसका हेतु है, उससे उसकी निवृत्ति नहीं होती, अतः अज्ञातत्व प्रमाणसिद्ध नहीं है ॥ ५८ ॥

'मा भूदज्ञातता०' इत्यादि।

शङ्का—अज्ञातत्व प्रमाणसिद्ध मत हो ?

समाधान—यदि वह प्रमाणसिद्ध नहीं होगा, तो उसकी अनुभवसे सिद्धि कैसे होगी ? जैसे प्रमाण आदिकी वेलामें साक्षीका स्वरूप स्वतः अनुभूत होता है, अन्य अनुभवसे नहीं, अन्यथा अनवस्थादोषकी प्रसक्ति हो जायगी, वैसे ही अज्ञानदशामें तादृश अनुभवसे ही अज्ञातत्वकी सिद्धि होती है, अतः ज्ञातत्व और अज्ञातत्व—ये दोनों अनुभवसिद्ध हैं और प्रमाणके व्यापारके अनन्तर ज्ञातत्व और अज्ञातत्व ये दोनों अनुभवसे ही प्रतीत होते हैं। अज्ञातमें भी अनुभवसे अतिरिक्तकी अपेक्षा नहीं है, इससे दोनों अनुभवसिद्ध हैं, यह मानना चाहिए।

शङ्का—जो ज्ञातत्वसाधक अनुभव है, उसमें प्रमाणका व्यापार है अथवा नहीं है ? प्रथम पक्षमें उसमें भी अनुभाव्यत्वापत्ति होगी। द्वितीय पक्षमें असत्त्वकी आपत्ति होगी ?

समाधान—प्रमाणाविषय घट आदिका जैसे अपलाप होता है, वैसे अनुभूतिका, निश्चयसे पूर्व तदर्थ प्रमाणविरह होनेपर भी, अपलाप नहीं होता।

शङ्का—प्रमाणके बिना यदि अनुभवको मानते हो, तो उसमें प्रमाण व्यर्थ है ?

समाधान—नहीं, आत्माके अज्ञानकी निवृत्तिके लिए प्रमाणकी आवश्यकता है।

शङ्का—अनुभव-स्वरूप आत्मामें अज्ञान नहीं रह सकता, फिर उसकी निवृत्तिके लिए प्रमाणकी क्या आवश्यकता है ?

समाधान—अज्ञानका साधक अनुभव है, अतः प्रमाणके विना अज्ञानकी निवृत्ति नहीं हो सकती, अतः अज्ञात अर्थमें प्रत्यक्षप्रामाण्यके लिए अज्ञातत्व आवश्यक है। यह नित्य अनुभवके अधीन है, इसलिए नित्य अनुभव प्रत्यक्ष-प्रामाण्य चाहनेवालोंके लिए भी आवश्यक है ॥ ६६ ॥

अज्ञातोऽर्थः प्रमेयोऽतो वक्तव्यं तस्य साधकम् ।
स्वप्रकाशात्मनोऽन्यः को यथोक्तां धुरमुद्वहेत् ॥ ६० ॥
प्रत्यक्षमेकं मानं चेत्सा प्रत्यक्षस्य मानता ।
यस्य प्रसादतः सिद्धा स आत्मेत्यभ्युपेयताम् ॥ ६१ ॥

'अज्ञातोऽर्थः' इत्यादि । अज्ञात (घट आदि) अर्थ प्रमेय है, अतः अज्ञात अर्थका साधक बतलाना चाहिए, क्योंकि प्रमाणके बिना जड़की सिद्धि नहीं होती। साधकत्वका भार स्वप्रकाश नित्य अनुभवसे भिन्न अन्य कौन उद्वहन कर सकता है? अर्थात् कोई नहीं ।

शङ्का—नित्य अनुभवको अज्ञातत्वका साधक मानिये, परन्तु आत्माको उससे भिन्न ही मानें, तो क्या दोष है ?

समाधान—उससे अतिरिक्त स्थूल देह है अथवा सूक्ष्म देह है, अतः कहो उनमें से किसे आत्मा मानोगे ? प्रथम पक्षमें दोष यह है कि वागादि व्यापारका कर्ता शब्द आदिसे विशिष्ट है और 'मम देहः' ऐसा आत्मा मानता है। यदि वही आत्मा होता, तो भेदार्थका प्रयोग ही असंगत हो जायगा । और प्रत्यक्षसिद्धमें किसीका विवाद नहीं होता, सब दार्शनिकोंका आत्मस्वरूपमें विवाद देखा जाता है, अतः स्थूल देह आत्मा नहीं है ।

शङ्का—तो 'मनुष्योऽहम्' यह प्रतीति कैसे ?

समाधान—'अयो दहति' यह प्रतीति जैसे अध्याससे होती है, वैसे ही देहमें आत्मतादात्म्याध्याससे उक्त प्रतीति होती है। द्वितीय पक्षमें दोष यह है कि तत्-तत् विषयेन्द्रियोंका सम्बन्ध होनेपर सुख, दुःख, राग आदिमान् प्रमाता प्रत्यगात्मासे बाह्य प्रतीत होता है, अतः बाह्यरूपसे प्रतीयमान देह आदिके समान प्रमाता भी आत्मा नहीं है ।

शङ्का—'अनुभवोऽपि नात्मा, प्रमात्रादिविषयत्वाद्, देहवत्' इस अनुमानसे वह भी आत्मा नहीं हो सकता ?

समाधान—अनुभव विषयी है, विषय नहीं है, अतः प्रमात्रादिविषयत्व हेतु स्वरूपासिद्ध है। एकान्त श्रुतिसे प्रत्यक्ष विरुद्ध नहीं है। पुण्य, पाप आदि दो देहोंके धर्म हैं, आत्मा शुद्ध है, क्योंकि 'आत्मा अपहतपाप्मा' ऐसी श्रुति है, 'आत्मा ब्रह्म' इत्यादि वाक्य प्रत्यक्षाविषय आत्मैक्यपरक है, अतः प्रत्यक्षविरोध भी नहीं है ॥६०॥

'प्रत्यक्ष०' इत्यादि । चार्वाकके मतमें एक प्रत्यक्ष ही प्रमाण है, अनुमान

प्रमाणं मेयविषयं तत्फलं मातृसंश्रयम् ।
इति यत्साक्षिकं सिद्ध्येत्स आत्मेत्यभ्युपेयताम् ॥ ६२ ॥
शब्दादींस्तदभावं च संशयानृतनिश्चयात् ।
विविच्य योऽनुगृह्णाति स आत्मेत्यभ्युपेयताम् ॥ ६३ ॥

आदि नहीं, परन्तु प्रामाण्य अज्ञातज्ञापकत्वस्वरूप है । वह नित्य अनुभवके अधीन है, उक्त रीतिसे नित्य अनुभवसे ही अज्ञात पदार्थकी सत्ता सिद्ध होती है, अन्यथा नहीं, अतः प्रत्यक्षमें प्रामाण्यके अभिलाषी चार्वाकको भी कूटस्थ नित्य अनुभव मानना आवश्यक है, क्योंकि नित्य अनुभवके प्रसादसे प्रत्यक्ष प्रमाण सिद्ध होता है । अतः उस आत्माको अवश्य मानिये, अन्यथा प्रत्यक्ष प्रमाण भी सिद्ध नहीं होगा ।

शङ्का—चार्वाक और बौद्ध नित्यानुभवको मानते ही नहीं हैं । वैशेषिक और नैयायिक नित्यानुभवको मानते हैं, पर उसको ईश्वरका गुण मानते हैं, अतः नित्यानुभवस्वरूप आत्मा कैसे सिद्ध हुआ ?

समाधान—ये सब प्रत्यक्षको प्रमाण यद्यपि मानते हैं, तथापि उक्त रीतिसे नित्यानुभवके बिना प्रत्यक्षमें प्रामाण्य ही नहीं सिद्ध होता, अतः गलेपादुकान्यायसे नित्यानुभव उनको भी मानना ही पड़ेगा और मानमेयादिभेदका भान भी स्वप्रकाश नित्यानुभवके बिना नहीं हो सकता, अन्यथा अनवस्थादोषकी प्रसक्ति हो जायगी । वैशेषिक और नैयायिक आगम माननेवाले हैं, आगममें नित्यानुभव सिद्ध ही है, इसलिए भी नित्यानुभव सर्वमान्य हुआ ॥ ६१ ॥

'प्रमाणम्' इत्यादि । मेयविषयक मान और मातृनिष्ठ प्रमाणका फल—ये दोनों जिस साक्षीसे सिद्ध होते हैं, उसको आत्मा मानिये । प्रत्यक्ष प्रमाण है, यह तो निर्विवाद है, परन्तु उसका निश्चय कैसे होगा ? क्योंकि प्रत्यक्ष स्वयं स्वप्रामाण्यका ग्रहण नहीं कर सकता । स्वग्रहणके बिना स्वनिष्ठ प्रामाण्यका ग्रहण हो नहीं सकता । कर्मकर्तृविरोधसे स्वसे स्वका ग्रहण होता नहीं है । कैसा भी सुशिक्षित खेलाडी क्यों न हो, पर अपने कन्धेपर वह स्वयं नहीं चढ़ सकता एवं ज्ञान भी अपनेको ग्रहण नहीं कर सकता, फिर उसके प्रामाण्यका ज्ञान दूर पराहत है; अतः उसकी साधक आत्मज्योति है, यह मानना चाहिए ॥ ६२ ॥

'शब्दादीन्' इत्यादि । जागरादि अवस्थामें शब्द आदि विषयका असङ्कीर्ण व्यवहारहेतु नित्यानुभव ही है। शब्दादि [आदिसे स्पर्श आदि विवक्षित हैं], तदभाव

देहेन्द्रियमनोबुद्धिसुखादीन्यो घटादिवत् ।
वेत्त्येनमन्तरात्मानं स्वप्रकाशं विनिश्चिनु ॥ ६४ ॥

(शब्द आदिका अभाव), 'स्थाणुर्न वा' यह ज्ञान संशय, शुक्तिरजतज्ञान मिथ्या (अनृत) और 'यह देवदत्त ही है' इत्यादि निश्चय है—इन सबका विवेकपूर्वक जो ग्रहण करता है, वह आत्मा है, यह निश्चय करो। ज्ञानान्तरसे इनका ग्रहण माननेपर अनवस्था दोष कह चुके हैं। सब ज्ञान मनमें होते हैं। मन जड है, अतः वह विवेक नहीं कर सकता।

शङ्का—मानसे ही मेय (शब्द आदि) सिद्ध होंगे, उसके लिए त्वदुक्त अनुभवकी क्या आवश्यकता है ?

समाधान—मानका फल मेयमें नहीं है, किन्तु मातामें है, माता मानका विषय नहीं है। जो मेय मानका विषय है, उसमें उसका फल नहीं है, अतः स्वाविषय धमका उससे ग्रहण कैसे हो सकता है ?

शङ्का—अच्छा, तो माताको भी मानविषय मानिये, मेय ही मानविषय है, यों दुराग्रहकी क्या आवश्यकता ?

समाधान—संवेदन विषयनिष्ठ होता, तो माताको विषय करता, संवेदनको संवेद्यनिष्ठ माननेसे संवेद्यमें चेतनत्वकी प्रसक्ति हो जायगी, माताको मानगोचर माननेसे अनवस्था होगी। प्रमा, माता, फल आदिका साधक ज्योतिरूप आत्मा है।

शङ्का—'विमतो न नित्यः, अनुभवत्वाद्, घटाद्यनुभववत्' इस अनुमानसे नित्यानुभवाभाव ही सिद्ध होता है ?

समाधान—ऐसा नहीं है, सब ज्ञान व्यभिचारी हैं, नित्यानुभव आत्मज्योति ही अव्यभिचारी है। व्यभिचारी ज्ञानसे अव्यभिचारी ज्ञानका निराकरण नहीं हो सकता ॥ ६३ ॥

'देहेन्द्रिय०' इत्यादि। देह, इन्द्रिय, मन, बुद्धि, सुख, आदिसे (सुखेच्छा आदि) ये सब घटादिके समान हैं, जड अपने स्वरूपका ही प्रकाशक नहीं होता, दूसरेके प्रकाशकी इनसे क्या सम्भावना ? आत्मज्योतिके बिना ये स्वयं अप्रत्यक्ष हैं, इनका प्रत्यक्ष स्वप्रकाश आत्मासे ही है, अतः देहादिको जो जानता है, उसको स्वप्रकाश अन्तरात्मा जानो ॥ ६४ ॥

द्रष्टृदर्शनदृश्यानि यः स्वप्ने प्रसमीक्षते ।
तदभावं सुषुप्ते च स आत्मेत्यभ्युपेयताम् ॥ ६५ ॥
सर्वेषां वादिनां स्वस्वमतमेतत्प्रसादतः ।
सिध्यतीति विवादोऽस्मिन्कर्तुं शक्यो न केनचित् ॥ ६६ ॥
सत्येवं यत्तु चैतन्यं देहधर्मतयोदितम् ।
चिदाभासः स विज्ञेय आस्तामेष यथा तथा ॥ ६७ ॥

जो कहता है कि देह आदिसे अतिरिक्त आत्मा दृष्ट नहीं, उसके प्रति कहते हैं—'द्रष्टृदर्शन०' इत्यादिसे ।

द्रष्टा—प्रमाता—यानी चिदचिद्ग्रन्थि, दृश्य यानी घट आदि, दर्शन यानी वृत्तिरूप ज्ञान—इन सबको जो स्वप्नमें देखता है और इन सबका अभाव जो सुषुप्तमें देखता है, वही देह आदिसे भिन्न आत्मा है, यह समझो ।

शङ्का—स्वप्नावस्थामें प्रमातासे ही दृश्यके दर्शनादर्शन आदि भावाभावका भान हो जायगा, त्वदुक्त अतिरिक्त आत्माकी सिद्धि नहीं हो सकती, स्वप्नमें प्रमाता रहता ही है ।

समाधान—सुषुप्ति अवस्थामें प्रमाता नहीं रहता, उस समय दृश्यके अभाव आदिकी प्रकाशक आत्मज्योतिको ही मानना होगा, उसके अनुसार जागर और स्वप्नमें भी आत्मा ही प्रकाशक है । सुषुप्तिमें अनुभव भी नहीं रहता, यह शङ्का निराधार है । सुप्तोत्थितका एतावत्काल सुखपूर्वक सोया, यह सर्वानुभव सिद्ध परामर्श अनुपपन्न हो जायगा ॥ ६५ ॥

नित्य अनुभवके साधनका उपसंहार करते हैं—'सर्वेषां वादिनाम्' इत्यादिसे ।

चित्स्वयंप्रकाशज्योतिके प्रसादसे सब वादियोंका स्वस्वमत सिद्ध होता है । उस आत्मामें अस्तित्व-नास्तिवका विवाद कोई नहीं कर सकता । विवाद अनिश्चित पदार्थमें होता है । सबको अपने आत्माके विषयमें संशय, विपर्य्यास आदि नहीं है, अतः स्वस्वानुभवसिद्ध अर्थमें विवादकी सम्भावना नहीं है ॥ ६६ ॥

'सत्येवम्' इत्यादि । उक्त प्रकारसे कूटस्थ चैतन्यके सिद्ध होनेपर चैतन्य देहधर्म है, यह चार्वाकोंकी भ्रान्ति चिदाभासविषयक है । एवं सति यानी कूटस्थ चैतन्यके सिद्ध होनेपर ।

शङ्का—फिर भी वह देहधर्म तो नहीं है ?

समाधान—'यथा तथा आस्ताम्' यानी भले ही वह जैसे तैसे रहे, परन्तु

कूटस्थचैतन्यके स्वरूपमें विवाद नहीं है, वह तो सर्वमतसिद्ध है, देहके साथ परम्परया तादात्म्याध्यास होनेसे आपाततः देहधर्म भी प्रतीत होता है। वस्तुतः उसे देहधर्म माननेमें दोष है। यदि 'अहम्' यह प्रतीति देहस्थ-चैतन्यविषयक है, तो 'मैं घट जानता हूँ' यहाँपर भी अहं धर्मवान्में मैं बुद्धि माननी पड़ेगी, ऐसी अवस्थामें स्वदेहमें जैसे मैं बुद्धि होती है, वैसे ही परदेहमें भी मैं बुद्धि होनी चाहिए।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—सब देहोंमें 'मैं' शब्दार्थ चैतन्य साधारण है। एवं यह मनुष्य है, यह प्रतीति जैसे स्वदेहमें नहीं होती, वैसे ही परदेहमें भी नहीं होगी। सब शुक्ल घटोंमें जैसे शुक्लबुद्धि होती है, वैसे ही चैतन्यधर्मवान् सब देहोंमें 'मैं' इस प्रतीतिकी आपत्ति होगी। प्रतिदेहगत चैतन्य भिन्न है, स्वदेहगत चैतन्य परदेहमें नहीं है, अतः उक्त प्रतीति नहीं होती, ऐसा यदि कहो, तो भी ठीक नहीं है, क्योंकि जैसे प्रतिपटमें शुक्ल गुण भिन्न है, पर शुक्लगुणसामान्यसे सब पटोंमें 'शुक्लः पटः' यह प्रतीति होती है, वैसे ही देहचैतन्यसामान्यसे स्वदेहके समान परदेहमें 'मैं' प्रतीतिका प्रसङ्ग दुर्वार होगा, अतः चैतन्य देहधर्म नहीं है। स्वदेहमें मैं बुद्धि जैसे होती है, वैसे ही परदेहमें मैं बुद्धिकी प्रसक्ति होगी? यह जो कहा था, उसका उत्तर यह है कि जो चैतन्य जिस देहमें समवेत है, उसी देहमें वह चैतन्य विशेषण होता है, अतः तद्विशिष्टमें ही मैं साक्षात् विशेषण होता है, देहान्तराश्रित चैतन्यमें मैं साक्षात् विशेषण नहीं होता। अतएव चैतन्यविशिष्ट अनेक देहोंको प्रत्यक्षसे नहीं देख सकते। केवल प्रत्यक्ष प्रमाणवादीके मतमें यह चैतन्याद्वैत होनेपर भी सब देहोंमें मैं बुद्धि नहीं हो सकती। यदि देहान्तराश्रित चैतन्यको अन्य देहमें साक्षात् विशेषण मानें, तो स्वदेहका आत्मत्वरूपसे ग्रहण करनेके अनन्तर जैसे मैं मनुष्य हूँ, यह प्रतीति करणव्यापारके बिना भी होती है, वैसे ही परदेहमें भी करणव्यापारके बिना 'चैत्र मैं हूँ' 'मैं मैत्र हूँ' इत्यादि प्रतीति होनी चाहिए, किन्तु होती नहीं है, अतः चैतन्य देहधर्म नहीं है। चैतन्य देहधर्म नहीं है, इसमें यह भी कारण है कि चैतन्य अहंधीग्राह्य है, देह इदंधीग्राह्य है, अतः भिन्नबुद्धिग्राह्य इन दोनोंका विशेषणविशेष्यभाव नहीं हो सकता। उष्णत्व जलमें और शीतत्व अग्निमें विशेषण नहीं होता। धर्मधर्मिका भिन्नबुद्धिग्राह्यत्वरूपसे विरोध जैसे होता है, वैसे ही प्रकृतमें भी समझना चाहिए। चैतन्य और देह ये दोनों यदि एकधीग्राह्य होते, तो कृष्णसर्पके समान परस्पर विशेष्यविशेषणभावापन्न होते, परन्तु चैतन्य

भूतेभ्यश्च चिदुत्पत्तिं न प्रत्यक्षप्रमाणिका ।
स्वप्नेऽभिज्ञाऽपि न भ्रान्ता ज्ञेयवद्बाधवर्जनात् ॥ ६८ ॥

अवेद्य है, देह वेद्य है, अतः वेद्य और अवेद्यका विशेषणविशेष्यभाव कहीं भी दृष्ट नहीं है। किञ्च, अपढ़ लोग भी देहको अचेतन ही मानते हैं, वे भी मेरा शरीर है, इस प्रकार अहमर्थको देहभिन्न ही मानते हैं, अतः देह आत्मा नहीं हो सकती। वेद्य रूप आदि ही देहधर्म माने गये हैं, चैतन्य वेद्य नहीं है, अतएव वह देहधर्म भी नहीं हो सकता। किञ्च, चैतन्य स्वार्थ है, अतः वह परार्थ शरीरमें विशेषण नहीं हो सकता। चैतन्य ग्राहक है, अतः ग्राह्यमें विशेषण नहीं हो सकता। ग्रहीता ग्राह्य है, यह लोकमें प्रसिद्ध नहीं है और अनवस्थादोष भी है।

शङ्का—अच्छा, चैतन्य स्वतन्त्र है, अतः वह परतन्त्र देहमें विशेषण नहीं हो सकता, यह कहना ठीक है, परन्तु देह तो परतन्त्र है, वह चैतन्यमें विशेषण हो सकती है ?

समाधान—देह भी चैतन्यमें विशेषण नहीं हो सकती, क्योंकि देह पराक् पदार्थ है; चैतन्य प्रत्यक् पदार्थ है, विरोध होनेसे जैसे शीत अग्निमें विशेषण नहीं होता, वैसे ही उनका विरोध होनेके कारण देह आत्मामें विशेषण नहीं हो सकती ॥ ६७ ॥

'भूतेभ्यश्च' इत्यादि। जो यह कहा था कि अवनि, सलिल, अनल, अनिल—इन चारों भूतोंसे चैतन्यकी उत्पत्ति होती है, उसमें प्रश्न यह है कि क्या प्रत्यक्षप्रमाणसे वैसा आपने समझा है या अनुमानसे ? प्रथम पक्ष ठीक नहीं है, क्योंकि वैसा प्रत्यक्ष ही असिद्ध है, अन्यथा वादियोंकी इस विषयमें विप्रतिपत्ति ही असङ्गत हो जायगी। द्वितीय पक्षमें आप अनुमानको प्रमाण मानते हैं नहीं, इसलिए अनुमान प्रमाणका उपन्यास इस विषयमें व्यर्थ है। किञ्च, भूतसमुदाय भूतोंसे व्यतिरिक्त है ? या अव्यतिरिक्त, इस विकल्पसे भूतसमुदायका निर्वचन भी अशक्य है।

शङ्का—'चैतन्यं जायते, भावत्वे सति नाशित्वाद्, घटवत्' इस अनुमानसे चैतन्य उत्पत्तिमान् और विनाशी है।

समाधान—मृत शरीरमें आप चैतन्यका नाश मानते हैं, इस नाशका अनुभव किसको होता है ? देहको अथवा चेतनको ? देह जड़ है, अतः उसको तो अनुभव नहीं हो सकता। और चेतन स्वयं स्वनाशका अनुभव कैसे कर सकता है ? स्वस्थिति-समयमें स्वनाश है नहीं और स्वनाशसमयमें स्वस्थिति नहीं है। किञ्च, जो यह कहा

स्वप्नदृष्टगजादीनां बाधो जागरणे यथा।
तद्दर्शनं तथाऽबाध्यं प्रत्यभिज्ञा ततः प्रमा ॥ ६९ ॥
आदित्यादिसमत्वेन न च प्रत्यक्षमानिनः।
ज्योतिः साधयितुं युक्तमनुमानद्विषस्तव ॥ ७० ॥

था कि स्वप्नधीविषय सब मिथ्या होनेसे प्रत्यभिज्ञा भी मिथ्या है, अतः वह प्रमाण नहीं है, वह भी ठीकन हीं है, क्योंकि स्वप्नके समान स्वप्नधी मिथ्या नहीं है। जाग्रद्बोधसे स्वाप्निक विषयोंका बाध देखनेसे वे मिथ्या हैं, यह निश्चय होता है, परन्तु स्वप्नज्ञानका बाध जागरबुद्धिसे भी नहीं होता, क्योंकि वह मिथ्या नहीं है, अतः स्वप्नदेह मृषा होनेसे तद्गत चैतन्य भी मिथ्या है, अतः प्रत्यभिज्ञा भ्रम है, यह कहना अयुक्त है। जो यह कहा था कि मृत शरीरमें वायु नहीं रहता, इससे तादृश समुदायके नष्ट हो जानेके कारण चैतन्य भी नष्ट हो जाता है, वह भी असङ्गत है, क्योंकि वायुनाशका प्रत्यक्ष नहीं होता; प्रमाणान्तर आपके मतमें है नहीं। कथञ्चित् उसका निश्चय भी हो, तो भी अन्वयव्यतिरेकसे शरीरगत वायु ही चैतन्य है, यही मानिए, उससे अतिरिक्तको चैतन्य क्यों मानते हो? किञ्च, चैतन्य और देह—ये दोनों यदि भूतकार्य हैं, तो वायुके निकल जानेपर जैसे चैतन्य निकल जाता है, वैसे ही देह क्यों नहीं चली जाती? यदि देह रहती है, तो देहके समान चैतन्य भी क्यों नहीं रहता? किञ्च, स्वाप्निक देह सत्य हो अथवा मिथ्या, हमारा अभीष्ट उभयथा सिद्ध होता है। यद्यपि जाग्रत् और स्वप्नदेह परस्पर व्यभिचारी हैं, तथापि दोनोंमें चैतन्य अव्यभिचारी है, अतः अतिरिक्त आत्मा सिद्ध होता है। जो मैं सोया था, वही मैं जागता हूँ, यह प्रत्यभिज्ञा सत्य है, अतः देहसे अतिरिक्त आत्माकी सिद्धि होती है ॥ ६८ ॥

उक्तका ही स्पष्टीकरण करते हैं—'स्वप्नदृष्ट०' इत्यादिसे।

जागरावस्थामें स्वप्नदृष्ट गज आदिका जैसे बाध होता है, वैसे स्वप्नगजदर्शन (बुद्धि) का बाध नहीं देखा जाता है, किन्तु प्रत्यभिज्ञानके समान अबाध्यत्व ही देखा जाता है, इस कारणसे प्रत्यभिज्ञा प्रमाण है। प्रत्यभिज्ञाके प्रामाण्यसे व्यतिरिक्त आत्माकी सिद्धि समीचीन है ॥ ६९ ॥

'आदित्यादि०' इत्यादि। जो यह कहा था कि ग्राह्यसजातीय आत्मज्योति होनी चाहिए, वह भी अयुक्त है, क्योंकि चार्वाक प्रत्यक्षको ही प्रमाण मानता है,

अन्तःस्थातीन्द्रियं तेऽस्ति न प्रत्यक्षैकमानिनः ।
अतश्चाक्षुषतापत्तिरात्मज्योतिषि भौतिके ॥ ७१ ॥

अनुमान आदिको नहीं, अतएव वह अनुमानद्वेषी कहलाता है । आत्मज्योति उपकार्य देह आदिकी सजातीय ही होनी चाहिए, यह आपका कहना भी अयुक्त है, क्योंकि आप अनुमान मानते हैं नहीं और उसके द्वारा सजातीय ज्योतिका आग्रह करते हैं, ये दोनों बातें कैसे हो सकती हैं ? तात्पर्य यह है कि 'आत्मज्योतिर्भौतिकम्, व्यञ्जकत्वात्, प्रदीपवत्' इस अनुमानसे उक्त ज्योतिको भौतिक कहना होगा, परन्तु आप अनुमानको प्रमाण नहीं मानते । जब अनुमानको प्रमाण मानेंगे, तभी आत्मज्योतिको कथञ्चित् भौतिक कह सकते हैं, अन्यथा नहीं । किञ्च, भौतिक देहका भौतिक ज्योतिसे उपकार मानते हो, तो सजातीय चक्षु आदि ज्योति देहमें हैं, फिर आदित्य-ज्योतिकी क्या अपेक्षा है ?

अनुग्राह्य देहके अन्दर स्थित चक्षु आदिरूप अनुग्राहक ज्योतिके होनेपर व्यतिरिक्त आदित्य आदि ज्योतिकी प्रत्यक्षके लिए अपेक्षा है, ऐसा यदि कहो, तो वह भी युक्त नहीं है, क्योंकि वैसा कहनेपर भी साजात्य सिद्ध नहीं हो सकता, क्योंकि आदित्य आदि ज्योति अनुग्राहक है, इतर अनुग्राह्य है, दोनोंमें दोनों रूप नहीं हैं, किन्तु वैलक्षण्य स्फुट है । अनुग्राह्य और अनुग्राहकमें वैलक्षण्योक्तिसे प्राक्तन अनुमानमें दृष्टान्तके अभावका समर्थन हुआ और प्रतिकूल भी अनुमान है—'विमतं ज्योतिर्भिन्नजातीयम्, देहादिभासकत्वात्, रवीन्दुवत्' । किञ्च, अनुग्राह्यानुग्राहकत्व और साजात्य इन दोनोंकी समव्याप्ति है अथवा विषम-व्याप्ति है ? प्रथम पक्षमें जहाँ अनुग्राह्य और अनुग्राहकत्व है, वहाँ साजात्य है, यह सिद्ध हुआ । द्वितीय विकल्पमें जहाँ साजात्य है, वहाँ अनुग्राह्यत्व है, यह सिद्ध हुआ । प्रथम नियम घट आदिमें व्यभिचरित है । द्वितीयका व्यभिचार देहमें स्फुट है । देहका उपकार सजातीय और विजातीय दोनोंसे होता है । अपि च 'अमित्वा कण्टकाभावं न्यस्यते चरणं कथम्' (प्रदेशको काँटोसे रहित जाने बिना पैर कैसे रक्खा जा सकता है) इस न्यायसे गमनमें आलोक जैसे उपकारक है, वैसे ही कण्टकाभाव भी उपकारक है, पर भावाभावमें साजात्य कहाँ है ? पार्थिव इन्धनसे पार्थिव अग्निका और जलसे वैद्युत अग्निका उपकार देखा जाता है, इससे भी साजात्यनियमाभाव स्पष्ट है ॥ ७० ॥

'अन्तःस्था०' इत्यादि । जो यह कहा था कि आत्मज्योति भौतिक होनेपर भी चाक्षुष नहीं हो सकती, क्योंकि अतीन्द्रिय चक्षु आदिमें व्यभिचार है—चक्षु आदि

ग्राहकग्रहणग्राह्यभावाभावविभागवत् ।
स्वार्थमन्यानपेक्षं सच्चैतन्यं नाक्षमानकम् ॥ ७२ ॥

भौतिक हैं, पर चाक्षुष नहीं हैं, वह भी युक्त नहीं है, क्योंकि आपके मतसे ऐसे व्यभिचारका उद्भावन नहीं हो सकता, जो अनुमान प्रमाण नहीं मानते, उनके मतमें जब इन्द्रियधर्मी ही प्रमाणसिद्ध नहीं है, तब व्यभिचारका उद्भावन कैसे होगा ? गोलक आदि इन्द्रिय नहीं हैं, क्योंकि उनके रहनेपर भी यदि ज्योति नष्ट हो जाती है, तो दीख नहीं पड़ता । अतीन्द्रिय होनेसे अनुमानसे ही उनकी सिद्धि कर सकते हैं, अनुमान प्रमाण चार्वाक मानते नहीं हैं, अतः उनके मतमें व्यभिचार-निरूपणाधिकरण अप्रमित होनेसे व्यभिचार नहीं है । व्यभिचार देनेके लिए यदि अनुमान प्रमाण मानें, तो सिद्धान्तकी हानि होगी, अन्यथा व्यभिचार असंभव है, अतः चार्वाकोंके लिये उभयतःपाशा रज्जु है ॥ ७१ ॥

'ग्राहकग्रहण०' इत्यादि ।

शङ्का—अच्छा, तो आत्मामें चाक्षुषत्वकी प्रसक्ति होगी ?

समाधान—ग्राहक, ग्रहण, ग्राह्य, भाव, अभाव तथा उनके विभागको जानने-वाला अन्यानपेक्ष स्वतन्त्र चैतन्य है, वह प्रत्यक्षप्रमाणका विषय नहीं है, अतः उसमें चाक्षुषत्व इष्ट नहीं है। अनुमानमें अप्रामाण्य आपके मतमें प्रत्यक्षसिद्ध है या अनुमानसे सिद्ध करते हो? प्रथम पक्ष तो असम्भव ही है। द्वितीय पक्ष भी ठीक नहीं है, क्योंकि अनुमान तो आपके मतमें प्रमाण ही नहीं है । फिर वह प्रामाण्याभावमें कैसे प्रमाण होगा? किञ्च, अनुमानप्रामाण्यको न माननेपर चार्वाककी सब प्रवृत्तियाँ बन्द हो जायँगी । सामान्यतः दृष्ट अनुमानसे ही लोक पान, भोजन आदिमें प्रवृत्त होते हैं। केवल इतना ही दोष नहीं है, किन्तु संसार ही अप्रवृत्तिनिवृत्तिशील हो जायगा। दूसरेके साथ व्यवहार करनेके लिए आप शब्दका उच्चारण करते हैं, आप यह जानते हैं कि जैसे परकीय शब्द सुननेसे स्वात्मामें बोध होता है, वैसे ही स्वशब्दो-च्चारणसे परात्मामें भी शाब्दबोध होगा, यह अनुमान कर अभिमत अर्थके बोधक शब्दका उच्चारण करते हैं, अतः अनुमान प्रमाण है। परकीय अन्तःकरणवृत्ति (ज्ञान) आदिका प्रत्यक्ष तो हो नहीं सकता। यदि अनुमान प्रमाण नहीं होगा, तो शब्द आदि व्यवहार ही लुप्त हो जायगा। परकीय शब्दके उच्चारणसे परहृदयगत संशय, विपर्य्यय आदिको अनुमानसे समझकर उसके निराकरणके लिए शब्दप्रयोग करते हो अनुमानप्रामाण्य न माननेपर यह भी असङ्गत हो जायगा । एवं शब्दमें भी प्रामाण्य

अतोऽक्षगम्यदेहस्य न चैतन्यात्मतोचिता ।
नाप्यात्मत्वे चक्षुरादेः प्रत्यभिज्ञोपपद्यते ॥ ७३ ॥
यमद्राक्षं पुरा कुम्भं तत्त्वचाऽद्य स्पृशाम्यहम् ।
इत्येतत्प्रभिज्ञानं न भिन्नद्रष्टृकं भवेत् ॥ ७४ ॥

मानना चाहिए, क्योंकि स्वपक्षका स्थापन, परपक्षका निराकरण तथा स्वशिष्योंको सदुपदेश इत्यादि शब्दका प्रामाण्य माननेपर ही हो सकते हैं, अन्यथा नहीं, अपने बोधके लिए कोई वाक्यका उच्चारण नहीं करता ॥ ७२ ॥

'अतोऽक्ष०' इत्यादि । पूर्वोक्त युक्तिसे इन्द्रियगम्य देहको चेतन मानना ठीक नहीं है । एवं चक्षु आदि इन्द्रिय भी आत्मा नहीं हैं, अन्यथा प्रत्यभिज्ञाकी उपपत्ति नहीं होगी । चक्षुकी विद्यमानतादशामें जो पुरुष घट आदिका प्रत्यक्ष करता है, वही पुरुष चक्षुकी विनाशदशामें घटका स्मरण करता है । यदि इन्द्रिय आत्मा होती, तो चक्षुकी नाशदशामें घटका स्मरण नहीं होगा । अनुभव और स्मरणका सामानाधिकरण्यसे कार्यकारणभाव है । अन्यदृष्टका अन्यको स्मरण नहीं होता । एवं विनिगमकके विरहसे सब इन्द्रियोंको आत्मा मानना पड़ेगा, उसमें यह प्रश्न होगा कि एक-एक इन्द्रिय आत्मा है या उनका समुदाय ? प्रथम पक्षमें सब आत्माओंका सदा एकमत रहना अस्वाभाविक है, वैमत्य अवश्यंभावी है यानी कोई सोना चाहेगा, कोई जागना चाहेगा, कोई पूर्वमें जाना चाहेगा, कोई पश्चिम जाना चाहेगा, ऐसी अवस्थामें एक समयमें एक शरीरमें विरुद्ध दिक्-क्रियाकी प्रसक्तिसे शरीरका ही मथन हो जायगा । द्वितीय पक्षमें एक इन्द्रियका नाश होनेपर तादृश समुदायके अभावसे शरीरमें निरात्मत्वकी प्रसक्ति हो जायगी और चक्षु आदिकी नाशदशामें पूर्व अनुभाविताकी प्रत्यभिज्ञा—जिस मैंने देखा था वही मैं हूँ—भी नहीं होगी आपके मतमें द्रष्टा चक्षु था, उसकी नाशदशामें जब वह है ही नहीं, तब वही मैं हूँ, यह प्रत्यभिज्ञा कैसे होगी ? अतिरिक्त आत्माको माननेपर चक्षु द्वारा जिस मैंने देखा था वही मैं हूँ, इस प्रत्यभिज्ञामें कोई अनुपपत्ति नहीं है ॥ ७३ ॥

इन्द्रियोंको आत्मा माननेमें और दोष कहते हैं—'यमद्राक्षम्' इत्यादिसे ।

इन्द्रिय यदि आत्मा हैं, तो चक्षु और त्वक् ये भी दोनों स्वतन्त्र आत्माएँ हैं, ऐसा कहना पड़ेगा । ऐसी स्थितिमें जिस मैंने पूर्वमें कुम्भको देखा था, वही मैं इस समय त्वगिन्द्रियसे उसका स्पर्श कर रहा हूँ, ऐसी प्रत्यभिज्ञा जो होती है, वह आपके

प्रत्यभिज्ञानकृत्तर्हि मन आत्मेति चेन्मतम् ।
नैवं तस्यापि मनसो विषयत्वेन दर्शनात् ॥ ७५ ॥

मतसे नहीं हो सकती। दर्शनका कर्ता चक्षु है, स्पर्शनका कर्ता त्वक् है यानी दर्शन चक्षुःकर्तृक है और स्पर्शन त्वक्-कर्तृक है। भिन्नकर्तृक होनेसे जिस मैंने देखा, वही मैं स्पर्श कर रहा हूँ, यह प्रत्यभिज्ञा कैसे होगी ? उक्त प्रत्यभिज्ञासे चक्षु द्वारा जो देखता है, वही त्वग् द्वारा स्पर्श करता है, ऐसा बोध होता है, अतः इन्द्रियोंसे अतिरिक्त आत्मा एक ही है। किञ्च, दर्शन आदि क्रियाओंके करण चक्षु आदि हैं। यदि चक्षु आदिको कर्ता मानेंगे, तो अन्य करण कहना पड़ेगा, कारण कि 'दर्शनादिक्रिया सकरणिका, क्रियात्वात्, छिदादिक्रियावत्' इस अनुमानसे क्रियामात्रमें करणकी आवश्यकता सिद्ध होती है। क्लृप्त करणका त्याग कर अक्लृप्तको करण मानना अयुक्त है और चाक्षुष, त्वाच आदि विशेष व्यवहारसे भी चक्षु आदि करण हैं, यह प्रतीत होता है। कर्तृविशेषप्रयुक्त ये व्यवहार नहीं हैं, अन्यथा देवदत्त-कर्तृक दर्शन और मैत्रकर्तृक दर्शनोंमें चाक्षुषत्व व्यवहारकी अनुपपत्ति हो जायगी। यद्यपि ये दोनोंके चक्षु भिन्न हैं, पर एक जातीय है, अतः उसका कार्य भी एक जातीय कहा जाता है, अतएव 'सव्यदृष्टस्येतरेण प्रत्यभिज्ञानात्' (यानी बाएँ चक्षुसे देखे गये पदार्थका दक्षिण चक्षुसे प्रतिसन्धान होता है) इस न्यायसूत्रसे चक्षु आदिमें दर्शन आदिकर्तृत्वका निरास कर अतिरिक्त आत्माकी सिद्धिका प्रतिपादन किया गया है ॥ ७४ ॥

'प्रत्यभिज्ञान०' इत्यादि ।

शङ्का—नाना होनेसे इन्द्रियां यदि आत्मा नहीं हो सकतीं, तो मत हों, मन तो शरीरमें एक ही है, अतः वही आत्मा है, ऐसा ही मानिये, इसमें प्रत्यभिज्ञाकी भी अनुपपत्ति नहीं है। सकल इन्द्रियजन्य वासनाएँ मनमें रहती हैं, तद्वश अभिन्न इन्द्रियकर्तृक दर्शन आदिका प्रतिसन्धान सुखसे होगा ?

समाधान—मन भी करण है, अतः उक्त रीतिसे वह भी आत्मा नहीं है, अतएव न्यायसूत्र है—'ज्ञातुर्ज्ञानसाधनोपपत्तेः संज्ञाभेदमात्रम्' । ज्ञाताका ज्ञानसाधन मन है, उसको आत्मा मानियेगा, तो जो सुख आदिके प्रत्यक्षका करण मन है, वह कर्ता हुआ, ऐसी अवस्थामें अन्य करण मानना पड़ेगा, उससे भिन्न ही आत्मा हुआ अर्थात् चक्षु आदि बाह्येन्द्रिय और आन्तरेन्द्रिय मन—इनसे भिन्न

शब्दादिखचितं साक्षात्स्मृतिस्वप्नगतं मनः ।
कुम्भवद्वीक्ष्यते यस्मान्नात आत्मा मनोऽपि नः ॥ ७६ ॥
देहादिव्यतिरिक्तोऽतः प्रमात्रादिविलक्षणः ।
आत्मैव ज्योतिरित्यत्र विस्पष्टं सुविचारितः ॥ ७७ ॥

आत्मा है, यही निष्कर्ष हुआ । केवल संज्ञाबोधक शब्दका ही भेद होगा, पदार्थ तो सम ही हुए, शब्दभेद अकिञ्चित्कर है। सभी जगह इस प्रकारका आक्षेप हो सकता है, जो व्यर्थ है, यह तो न्यायमतसे समाधान हुआ । वेदान्तिमतमें मनको इन्द्रिय नहीं मानते, सुख आदिका साक्षीसे प्रत्यक्ष होता है, साक्षी नित्य है; अतः उसका प्रत्यक्ष इन्द्रियकरण नहीं है । मन विषय है, अतः वह दर्शन आदि क्रियाका कर्ता नहीं हो सकता ।

शङ्का—मन विषय है, इसमें क्या प्रमाण ?

समाधान—स्वप्नावस्थामें विषयका भान होता है, यह निर्विवाद है । बाह्य-विषयका भान हो नहीं सकता, अतः मनका ही विषयाकार परिणाम होता है। उसमें प्रतिबिम्बित चैतन्य उसका द्रष्टा है, इस मतके अनुसार मनको विषय मान-कर उक्त परिहार किया गया है । यदि अविद्याका ही परिणाम स्वाप्निक विषय है, और उसका द्रष्टा मन है, यह कहो, तो वह भी अयुक्त है, क्योंकि मन जड़ है, वह द्रष्टा नहीं हो सकता, द्रष्टा प्रमाता है। यदि मन करण है, तो उक्त न्यायमतका परिहार ही वेदान्तिमतमें भी परिहार है ॥ ७५ ॥

अभिप्रायसे कहते हैं—'शब्दादि०' इत्यादिसे ।

शब्दादि [आदि शब्दसे स्पर्शादि विवक्षित हैं] से खचित यानी विशेषित स्मृति-स्वप्न-गत मन घटादिके समान साक्षात् दर्शनका विषय होता है, अतः मन हमारे मतमें आत्मा नहीं है, 'मनः न आत्मा, दृश्यत्वा त् . घटवत्' यह अनुमान इस अर्थमें प्रमाण है ॥ ७६ ॥

'देहादि०' इत्यादि । पूर्वोपपत्तिसे देहादिव्यतिरिक्त आत्मा है, यह सिद्ध करने-पर 'आत्मैवास्य ज्योतिः' यह वाक्यार्थ सर्वथा पूर्वोक्त दोषसे शून्य है, इसका इस श्लोकसे उपसंहार करते हैं। देह, इन्द्रिय आदिसे व्यतिरिक्त तथा प्रमाता आदिसे विलक्षण आत्मा ही ज्योति है । इसका विस्पष्ट विचार किया गया है ॥ ७७ ॥

आत्मैवास्येति देहादेः स्वरूपत्वेन चित्स्थिता ।
चितो देहादिभेदोऽपि भान्वादिवदुदीरितः ॥ ७८ ॥

श्रुतिः—कतम आत्मेति योऽयं विज्ञानमयः प्राणेषु हृद्यन्तर्ज्योतिः पुरुषः स समानः सन्नुभौ लोकावनुसञ्चरति ध्यायतीव लेलायतीव स हि स्वप्नो भूत्वेमं लोकमतिक्रामति मृत्यो रूपाणि ॥ ७ ॥

'कतमः आत्मा' इस वाक्यका अवतार करते हैं—'आत्मैवा०' इत्यादिसे । इस देहकी आत्मा ज्योति है आत्माका अर्थ स्वरूप होता है यानी आत्मशब्द स्वरूपका वाचक है और भानु आदि दृष्टान्तसे निश्चित होता है कि पुरुषके व्यापारकी साधन ज्योति संघातसे भिन्न है, अतः विरोधसे राजाको सन्देह हुआ, अतः राजाने उसकी निवृत्ति और ज्योतिका निर्धारण करनेकी इच्छासे श्रीयाज्ञवल्क्यजीसे पूछा ।

शङ्का—विरोध क्या है ?

समाधन—उक्त रीतिसे आत्मशब्द स्वरूपवाची है, आत्मत्वेन प्रसिद्ध देहका त्याग कर अनात्मज्योतिसे पुरुषका व्यापार होता है, इस तात्पर्यसे आदित्य ज्योति याज्ञवल्क्यजीने कही, इस समय आत्मा ही इसकी ज्योति है, इस उक्तिसे आत्माके साथ ज्योतिका संबन्ध कहते हैं । अतः पूर्वोत्तरवाक्यविरोधसे संशयग्रस्त राजाने पूछा । अथवा देहस्वरूप आत्मा है, यह पूर्वमें कहा गया है और स्वप्न आदि अवस्थामें देहातिरिक्त ज्योतिका उपपादन किया गया है, इससे संशय हुआ कि ज्योतिःशब्द स्वरूपवाची है अथवा प्रकाशवाची है । देहादिके स्वरूपसे स्थित चित् ज्योति है, यह प्रतीत होता है । आदित्य आदि ज्योतिके उदाहरणसे देहातिरिक्त आत्मज्योति विवक्षित है, इसप्रकार संशय राजाको हुआ ॥ ७८ ॥

'कतम आत्मेति' इत्यादि श्रुति । यद्यपि शरीर आदिसे व्यतिरिक्त आत्मा है, यह सिद्ध हुआ, तथापि समानजातीयानुग्राहकत्वदर्शननिमित्त भ्रान्तिसे इन्द्रियोंमें से अन्यतम (कोई एक) अथवा उनसे व्यतिरिक्त आत्मा है, इस विषयके अविवेकसे राजा पूछते हैं—'कतम' इति । न्यायसूक्ष्मता दुर्विज्ञेय है, अतः भ्रान्ति उचित ही है । अथवा आत्मा शरीरसे व्यतिरिक्त है, यह प्रमाणित होनेपर भी जिससे सब करण विज्ञानवान्-से (चैतन्यसम्पन्नसे) प्रतीत होते हैं और उक्त इन्द्रिय समुदायसे आत्माकी विवेकसे (पार्थक्यसे) उपलब्धि नहीं हुई । इस कारण मैं पूछता हूँ कि कौन आत्मा है यानी देह, इन्द्रिय, प्राण और मनके मध्यमें जो आपने आत्मा कहा,

वह ज्योतिस्वरूप आत्मा कौन हैं ? जो कि आसन आदिका निमित्त कहा गया है। 'अथवा जो विज्ञानमय आत्मा आपको अभीष्ट है, वह इन सब विज्ञानमयके समान प्रतीत होनेवाले प्राणोंमें से कौन है ? जैसे अनेक ब्राह्मण तेजस्वी हैं, ऐसा कहनेपर उनमें षडङ्गवित् कौन है ? यह प्रश्न होता है, वैसे ही प्रकृतमें भी समझना चाहिए। पूर्वव्याख्यामें कौन आत्मा है ? इतना ही प्रश्न है और 'योऽयं विज्ञानमयः' यह उत्तर है। द्वितीय व्याख्यानमें प्राणोंमें कौन आत्मा है ? यहाँ तक प्रश्न है अथवा सब प्रश्नविषय है यानी विज्ञानमय हृद्यन्तर्ज्योति पुरुष कौन है, यहाँतक प्रश्न है। 'योऽयं विज्ञानमयः' इस शब्दका निर्धारित अर्थविशेष विषय है। 'कतम आत्मेति' यहांका इतिशब्द प्रश्नपरिसमाप्तिका सूचक है। 'कतम आत्मा' यहाँतक ही प्रश्नवाक्य है। 'योऽयम्' इत्यादि सब उत्तरवाक्य है, यह निश्चय होता है। 'योऽयम्' यह आत्माका प्रत्यक्ष निर्देश है। विज्ञानमय विज्ञानप्राय यानी बुद्धिरूप विज्ञानोपाधिके संपर्कसे जनित अविवेकसे आत्मा विज्ञानमय कहा गया है। जैसे चन्द्र आदित्यसे संयुक्त ही राहु दृष्टिगोचर होता है, केवल नहीं, वैसे ही बुद्धिरूप विज्ञानसे संयुक्त ही आत्मा उपलब्ध होता है, केवल नहीं। बुद्धि ही सम्पूर्ण विषयोंमें करण है, यानी अन्धकारमें आगे स्थित प्रदीप जैसे सर्वार्थ-प्रकाशमें करण है, वैसे ही बुद्धिको भी समझना चाहिए, अतएव मनसे ही देखता है, मनसे ही सुनता है, ऐसा कहा गया है। बुद्धिविज्ञानरूप आलोकसे संयुक्त ही संपूर्ण विषय उपलब्ध होते हैं, जैसे कि अन्धकारमें स्थित घट, पट आदिका प्रदीपालोकसंयुक्त प्रत्यक्ष होता है। अन्य इन्द्रियाँ बुद्धिके द्वार हैं, अतः विज्ञानमय विशेषण दिया गया है। किन्हींका मत है—विज्ञान ब्रह्म है और उसका विकार जीव है, इसलिए विज्ञानमय, मनोमय इत्यादि विशेषण दिये गये हैं, पर उनके मतमें—विज्ञानमय, मनोमय इत्यादिमें विज्ञानमयशब्दका अन्य अर्थ देखा गया है, इसलिए यानी प्रायोर्थक किंवा प्राचुर्य्यार्थक मयट्के देखनेसे—अश्रौतार्थकी प्रसक्ति होगी। उक्त उदाहरणमें वे लोग भी मयट्को विकारार्थक नहीं मानते हैं, क्योंकि विकारार्थक माननेसे पूर्वापरविरोध होता है, अतः उनका व्याख्यान अयुक्त है। जो पद संदिग्धार्थक होता है अर्थात् इस पदका यह अर्थ है अथवा यह ? यों जिसके विषयमें संशय होता है, ऐसे संदिग्ध पदार्थका, अन्यत्र निश्चित प्रयोगको देखकर, निर्णय किया जाता है, उसी प्रकार वाक्य-शेषसे अथवा निश्चितन्यायबलसे निर्णय किया जाता है। 'सधीः' यह आगे पाठ है तथा 'हृद्यन्तर्ज्योतिः' इस वचनसे विज्ञानमयशब्दका विज्ञानप्राय अर्थ करना ही उचित होता है। 'प्राणेषु' यहां सप्तमी व्यतिरेकका प्रदर्शन करनेके लिए है,

आधारमें सप्तमी नहीं है। जैसे 'वृक्षेषु पाषाणः' इस शब्दका वृक्षोंमें पाषाण है, यह अर्थ नहीं है, किन्तु वृक्षके समीपमें पाषाण है, यह अर्थ माना जाता है, वैसे ही प्रकृतमें भी समझना चाहिए। प्राणोंमें आत्माका व्यतिरेक एवं अन्यतिरेक संदिग्ध है। इस विषयमें प्राणेभ्यो व्यतिरिक्तः यानी आत्मा प्राणसे अतिरिक्त है, यही निर्णय है, क्योंकि जिनमें जो होता है, उनसे वह व्यतिरिक्त होता, जैसे पाषाणोंमें वृक्ष, यह व्याप्ति है।

हृदयमें यह होगा यानी प्राणमें प्राणजातीय ही बुद्धि होगी? इसपर श्रुति कहती है—'हृद्यन्तः' इत्यादि। हृत्-शब्दसे पुण्डरीकाकार मांसपिण्ड विवक्षित है, उसमें स्थित होनेके कारण बुद्धि भी हृत् कहलाती है। 'अन्तः' यह बुद्धि-वृत्तिसे व्यतिरेकप्रदर्शनके लिए कहा गया है। ज्योति अवभासात्मक है, अतः वह आत्मा कही गई है। उस अवभासक आत्मज्योतिसे पुरुष बैठता है, कर्म करता हैं और यह कार्यकरणसंघात चेतनावान्-सा भासता है, जैसे आदित्यके प्रकाशमें स्थित घटादि। जैसे दुग्धादि द्रव्यमें परीक्षाके लिए प्रक्षिप्त मरकतादि मणि दुग्धादि द्रव्यको स्वसदृश (मरकतादिमंणिसदृश) ही करती है, वैसे ही यह आत्मज्योति बुद्धिकी अपेक्षा सूक्ष्म होनेके कारण हृदयान्तस्थ होनेपर भी कार्यकरणसंघात और हृदय सबको एकरूप बनाकर आत्म-ज्योतिके सदृश करती है, क्योंकि स्थूल-सूक्ष्मतार-तम्यसे परम्परया वह सर्वान्तर है। बुद्धि अत्यन्त स्वच्छ तथा आत्मासे अव्यवहित होनेसे आत्मछायापन्न होती है। इसी कारण विवेकियोंको भी उसमें आत्माभिमान-बुद्धि होती है। तदनन्तर बुद्धिके संबन्धसे मनमें चैतन्यावभास होता है। अनन्तर मनःसंयोगसे इन्द्रियोंमें, तदनन्तर इन्द्रियसंयोगसे शरीरमें, यों परम्परासे संपूर्ण कार्यकरणसंघातको आत्मा चैतन्यस्वरूप ज्योतिसे प्रकाशित करता है। उसीसे सब लोगोंके कार्यकरणसंघात और उनकी वृत्तियोंमें विवेकानुसार अनियत आत्माभिमान-बुद्धि होती है। भगवान्‌ने गीतामें कहा भी है—

'यथा प्रकाशयत्येकः कृत्स्नं लोकमिमं रविः।
क्षेत्रं क्षेत्री तथा कृत्स्नं प्रकाशयति भारत॥'
तथा 'यदादित्यगतं तेजः' इत्यादि।

'नित्योऽनित्यानां चेतनश्चेतनानाम्' इत्यादि काठकमें भी कहा गया है। एवं तमेव भान्तमनुभाति सर्वं तस्य भासा सर्वमिदं विभाति' इत्यादि श्रुति भी है। 'येन सूर्यस्तपति तेजसेद्धः' यह मन्त्रवर्ण है। इससे यह हृदयमें अन्तर्ज्योति है। आकाशके समान सर्वगत होनेसे पूर्ण अतएव पुरुष है। सर्वावभासक और स्वयं अन्या-

नवभास्य होनेसे आत्मा निरतिशय स्वयंज्योति माना जाता है। वही पुरुष स्वयं ही ज्योतिःस्वभाव है, जिसको कि 'कौन आत्मा है' इत्यादिसे तुम पूछते हो। सम्पूर्ण करणोंकी अनुग्राहक बाह्य ज्योतियोंके अस्त हो जानेपर अन्तः-करण द्वारा हृदयान्तर्ज्योति पुरुष आत्मा करणोंका अनुग्राहक है, यह कहा जा चुका है। जिस समय बाह्य करणोंकी अनुग्राहक आदित्य आदि ज्योतियोंकी स्थिति है, उस समय भी आदित्य आदि जड़ ज्योतियोंके परार्थ होनेसे और कार्यकरण-संघातका, अचेतन होनेके कारण, कुछ स्वार्थ न होनेसे यदि स्वार्थज्योतिःस्वरूप आत्माका अनुग्रह न हो, तो यह कार्यकारणसंघात किसी भी व्यवहारके लिए योग्य नहीं होगा। आत्मज्योतिके अनुग्रहसे ही सदा सब व्यवहार होते हैं, क्योंकि 'यदेतद्धृदयं मनश्चैतत्संज्ञानम्' इत्यादि श्रुतियाँ हैं। सब प्राणियोंका व्यवहार साभिमान होता है और अभिमानके हेतुका मरकतमणिके दृष्टान्तसे व्याख्यान कर चुके हैं। यद्यपि यह ऐसा ही है, तथापि जागरावस्थामें आत्मज्योतिके सब करणोंके अगोचर होनेके कारण तथा बुद्धि आदि बाह्य एवं आभ्यन्तर कार्यकरण-व्यवहारसंघातसे व्याकुल होनेके कारण इषीकासे (सरईसे) जैसे मूंज निकालकर अलग दिखलाते हैं, वैसे ही उसे (आत्माख्यज्योतिको) पृथक् कर नहीं दिखला सकते। अतः स्वप्नमें अलग दिखलानेकी इच्छासे मुनि उपक्रम करते हैं—'स समानः सन्नुभौ लोकावनुसंचरति' इत्यादि। जो पुरुष स्वयं ही आत्मा और ज्योतिःस्वरूप है, वह हृदयके समान होकर दोनों लोकोंमें चलता है।

शङ्का—हृदयके समान होनेमें क्या प्रमाण है?

समाधान—प्रकरण और सन्निधान। हृदय प्रकृत और सन्निहित है। सादृश्यमें प्रतियोगीकी अपेक्षा होनेसे उसीका सम्बन्ध होता है, अतः उसीसे सादृश्य विवक्षित है। अश्व और महिषकी विवेकसे जैसे उपलब्धि होती है, वैसी उपलब्धि हृदय और आत्माकी नहीं होती, किन्तु अनुपलब्धि है, इसलिए यही सादृश्य प्रकृतमें विवक्षित है। अव-भास्य बुद्धि है और अवभासक आलोकवत् आत्मज्योति है। अवभास्य और अव-भासककी विवेकपूर्वक अनुपलब्धि प्रसिद्ध है। विशुद्ध होनेसे आलोक अवभास्यके सदृश है। जैसे रक्तका भासक आलोक रक्तसदृश होता है तथा हरित, नील और लोहित आदिका भासक आलोक नील आदिके समान होता है, वैसे ही बुद्धिका भासक आत्मा बुद्धि द्वारा समस्त शरीरका भासक होता है, यह मरकतमणिके दृष्टान्तसे कह चुके हैं। सर्वावभासक होनेसे आत्मा बुद्धिसामान्यके द्वारा सबके समान है,

अतएव श्रुति उसे सर्वमय आगे कहेगी। लोकभ्रान्तिका कारण है—आत्मा और अनात्माका विवेकाग्रह। सूक्ष्म होनेसे मुञ्जेषीकावत् असंकीर्णरूपसे विभागपूर्वक उसका (आत्माका) दर्शन नहीं कराया जा सकता, ऐसी अवस्थामें, नामरूपगत सब व्यापारोंका उसमें आरोप कर, ज्योतिधर्मका नामरूपमें आरोप कर और नामरूपका आत्मज्योतिमें आरोप कर सब लोक अतिमुग्ध हो जाते हैं यानी यह आत्मा है, यह आत्मा नहीं है, यह ऐसे धर्मसे विशिष्ट है, ऐसे धर्मसे विशिष्ट नहीं है, कर्ता, अकर्ता, शुद्ध, अशुद्ध, मुक्त, अमुक्त, स्थित, गत, आगत, अस्ति और नास्ति इत्यादि अनेक विकल्प उन्हें होते हैं, अतः समान होकर दोनों लोकोंमें संचार करता है।

शङ्का—कौन दो लोक ?

समाधान—एक प्राप्त लोक (यह मृत्युलोक) और दूसरा प्राप्तव्य लोक (स्वर्गादि)। उनमें प्राप्त किये गये देह, इन्द्रिय आदि संघातका त्याग और अन्य संघातका उपादान—इनकी परम्पराके सैकड़ों संबन्धोंके समूहोंसे क्रमशः संचरण करता है। बुद्धिसादृश्य ही उभयलोकमें संचरण करनेमें हेतु है, स्वतः संचरण नहीं करता। उसमें नामरूपात्मक उपाधिसादृश्य भ्रान्तिमूल है यानी यही निमित्त है, स्वतः नहीं। यही कहा जाता है—यतः समान होकर उभयलोकका संचरण करता है, यह प्रत्यक्ष है। ऐसा श्रुति भी दिखलाती है—ध्यायतीव। वस्तुतः ध्यानव्यापार बुद्धि करती है, परन्तु तत्रस्थित चित्स्वभावज्योतिसे तादृश बुद्धिका प्रकाशक आत्मा तत्सदृश होकर स्वयं ध्यायतीव (ध्यान करता हुआ-सा) प्रतीत होता है, इससे पुरुष चिन्ता करता है, यह भ्रान्ति लोकको होती है, वस्तुतः वह ध्यान नहीं करता। तथा 'लेलायतीव', अत्यर्थं चलतीव, यह प्रतीत होता है। यानी उन कारणोंके (बुद्ध्यादिके) और वायुओंके चलनेपर तदवभासक तत्सदृश वह ज्योति भी चलती-सी प्रतीत होती है, वस्तुतः चलनधर्म आत्मज्योतिमें नहीं है।

शङ्का—यह कैसे जानते हो कि तत्सादृश्यभ्रान्ति ही आत्माके उभयलोक-संचरणादिमें हेतु है, आत्माका स्वतः संचरण नहीं है।

समाधान—इस अर्थको समझानेमें हेतु कहते हैं—वह आत्मा स्वप्न होकर। यानी जिस बुद्धिसे वह समान होता है यानी बुद्धि जैसी होती है, वैसा ही खुद भी होता है, अतः जब बुद्धि स्वाप्निक पदार्थविषयक होती है, तब आत्मा भी वही होता है। जब बुद्धि जागना चाहती है, तब पुरुष भी जागना चाहता है, इसीसे कहा गया है—'स्वप्नो भूत्वा' इत्यादि। स्वप्नवृत्तिका भासक आत्मा स्वाप्निक बुद्धिके

सदृश होकर इस लोकका (जागरितव्यवहारस्वरूप कार्यकरणसंघातात्मक लौकिक एवं शास्त्रीय व्यवहारके भाजन लोकका) अतिक्रमण करता है यानी विविक्त स्वात्मज्योतिसे स्वप्नात्मक धीवृत्तिका भान कराता हुआ स्थित रहता है; अतः स्वयंज्योतिःस्वभाव यह आत्मा विशुद्ध और क्रियाकारकफलशून्य है। परमार्थतः धी-सादृश्य ही उभयलोकसंचारादिव्यवहारकी भ्रान्तिका हेतु है। कर्म और अविद्या मृत्युका स्वरूप है, इसका दूसरा रूप नहीं है, स्वतः कार्यकरणसंघात ही इसका रूप है।

शङ्का—बुद्धिके समान बुद्धिकी भासक आत्मज्योति है नहीं, क्योंकि बुद्धिसे व्यतिरिक्त उक्त ज्योतिका प्रत्यक्ष या अनुमानसे उपलम्भ नहीं होता। जैसे एक बुद्धिके समयमें उससे अतिरिक्त दूसरी बुद्धि अनुभूत नहीं होती, वैसे ही प्रकृतमें भी समझना चाहिए। जो यह कहते हो कि अवभास्य और अवभासकका भेद है, किन्तु विवेकाभावसे सादृश्य है, जैसे घट और आलोकका, वह भी अयुक्त है, क्योंकि वहाँ घटादिभिन्नत्वरूपसे आलोकका उपलम्भ है, अतः भिन्न संश्लिष्ट पदार्थोंका सादृश्य है वैसे यहाँ घटादिके समान बुद्धिकी भासक अन्य ज्योति प्रत्यक्ष या अनुमानसे उपलभ्यमान नहीं है। बुद्धि ही चित्स्वरूपावभासकत्वरूपसे स्वाकार और विषयाकार प्रतीत होती है, अतः अनुमानसे और प्रत्यक्षसे बुद्धिभासक ज्योतिका प्रतिपादन नहीं कर सकते हो। जो यह दृष्टान्त कहा था कि भिन्न अवभास्यावभासक घटालोकमें ही सादृश्य होता है, उसमें मेरा अभ्युपगममात्र है। वस्तुतः वहाँ भी अवभास्य और अवभासक भिन्न नहीं हैं, वस्तुतः सालोक अवभासात्मक प्रतिक्षण भिन्न-भिन्न घटादिकी उत्पत्ति होती है। विज्ञानवादीका कथन है कि विज्ञानमात्र ही सालोक घटादि विषयाकार भासित होता है। यदि ऐसी स्थिति है, तो कोई बाह्य पदार्थ दृष्टान्त नहीं होगा, क्योंकि सब विज्ञानमात्र ही है, अतिरिक्त है नहीं, क्योंकि विज्ञानव्यतिरिक्त वस्तु नहीं है, यह विज्ञानवादीका सिद्धान्त है। इसी तरह उसी विज्ञानमें ग्राह्याकारत्व और ग्राहकाकारत्वकी कल्पना कर पुनः उसीमें विशुद्धिकी कल्पना करते हैं। वही विज्ञान ग्राह्यग्राहकत्वरूपसे विनिर्मुक्त स्वच्छीभूत क्षण भर रहता है, यह विज्ञान-वादीका मत है। उसकी भी शान्ति कोई चाहते हैं। वह भी विज्ञान ग्राह्यग्राह-कांशसे विनिर्मुक्त शून्य ही होता है। घटादि बाह्य वस्तु जैसे अन्तमें शून्य हो जाती है, वैसे ही विज्ञान भी शून्यमें ही पर्य्यवसन्न होता है, यह शून्यवादी माध्यमिकका मत है।

समाधान—सब कल्पनाएँ बुद्धि-विज्ञानावभासक व्यतिरिक्त आत्मज्योतिके

अपलापके लिए हैं, अतः ये वैदिक श्रेयोमार्गकी प्रतिपक्ष (प्रतिकूल) हैं। जिनके मतमें बाह्य अर्थ है, उन्हींके प्रति कहते हैं—घटादि स्वात्मावभासक नहीं है। अन्धकारस्थित घटादि स्वस्वरूपसे कभी भासित नहीं होता। प्रदीप आदि आलोकके संयोगसे सदा प्रकाशमान देखा जाता है। 'सालोको घटः' यह बुद्धि होती है। संश्लिष्ट घट और आलोक—ये दोनों भिन्न हैं, पुनः पुनः उनका संयोग और वियोग होनेपर भेद देखा जाता है, रज्जुघटके समान। घटालोकमें संयोगवियोगकालमें विशेष (भेद) अतिस्फुट है। भिन्नपक्षमें व्यतिरिक्तावभासकत्व निश्चित है, क्योंकि स्वात्मासे स्वात्माका भान नहीं हो सकता।

यदि कहो कि क्यों नहीं होता? प्रदीप स्वयं ही स्वस्वरूपका प्रकाश कराता है क्या यह नहीं देखते हो? प्रदीपप्रकाशके लिए अन्य प्रदीपकी अपेक्षा किसीको होती नहीं, इससे स्पष्ट है कि प्रदीप स्वयं स्वस्वरूपका प्रकाश कराता है, तो यह कथन ठीक नहीं है, क्योंकि घटादिके समान प्रदीपमें भी अवभास्यत्व तुल्य है। यद्यपि प्रदीप अन्यका अवभासक होकर स्वयं अवभासात्मक है, फिर भी घटादिके समान उसमें व्यतिरिक्तचैतन्यावभास्यत्व व्यभिचारी नहीं है। घटादि जैसे स्वव्यतिरिक्तसे अवभास्य हैं, वैसे ही प्रदीप भी स्वव्यतिरिक्तसे अवभास्य अवश्य है।

यदि कहो कि घट जैसे चैतन्यावभास्य होकर भी स्वव्यतिरिक्त आलोककी अपेक्षा करता है, वैसे प्रदीप स्वप्रकाशार्थ आलोकान्तरकी अपेक्षा नहीं करता, अतः प्रदीप अन्यावभास्य होकर भी आत्माको (स्वरूपको) और घटको प्रकाशित करता है, तो यह भी ठीक नहीं है, क्योंकि स्वतः और परतःमें विशेष नहीं है। घट जैसे चैतन्यावभास्य है, वैसे ही प्रदीप भी चैतन्यसे अवभास्य है। अतः प्रदीप स्वयं-प्रकाश कैसे? और जो यह कहा था कि प्रदीप घटको और अपने स्वरूपको प्रकाशित करता है, वह भी असंगत है।

प्रश्न—क्यों?

उत्तर—यदि अपने स्वरूपको न प्रकाशित करता, तो वह कैसा होता, क्योंकि उस समय प्रदीपमें स्वतः या परतः कुछ भी विशेष उपलब्ध नहीं होता है। वही अवभास्य होता है, जिसमें अवभासककी सन्निधि और उसकी असन्निधि होनेपर विशेष उपलब्ध होता है। प्रदीपमें स्वात्मसन्निधि और असन्निधिकी कल्पना नहीं कर सकते। कादाचित्क विशेषके न रहनेपर प्रदीप अपनेको प्रकाशित करता है, यह कहना ही मिथ्या है। घटादिके समान चैतन्यग्राह्यत्व प्रदीपमें तुल्य है अर्थात् दोनों

चैतन्यग्राह्य हैं। इससे विज्ञानमें आत्मग्राह्यत्वग्राहकत्वमें प्रदीप दृष्टान्त नहीं हो सकता। विज्ञान भी चैतन्यग्राह्य है, बाह्य घटादि भी चैतन्यग्राह्य हैं, अतः दोनोंमें विशेष नहीं है। विज्ञान चैतन्यग्राह्य है, यह निश्चित होनेपर क्या ग्राह्यविज्ञानग्राह्यता है अथवा ग्राहकविज्ञानग्राह्यता है, इस विषयमें सन्देह होनेपर जो अन्यत्र न्याय दृष्ट है, वही यहाँ भी मानना चाहिए। दृष्टसे विपरीतकी कल्पना अनुचित है, ऐसी परिस्थितिमें जैसे व्यतिरिक्त ग्राहकसे बाह्य प्रदीपादिमें ग्राह्यत्व है, वैसे ही विज्ञानके चैतन्यग्राह्य होनेसे प्रकाशक होनेपर भी प्रदीपके समान उसमें व्यतिरिक्तचैतन्यग्राह्यत्वकी कल्पना युक्त है, अनन्यग्राह्यत्व कल्पना अयुक्त है, जो व्यतिरिक्त विज्ञानका ग्रहीता है, वह विज्ञानव्यतिरिक्त आत्मा अन्य ज्योति है।

शङ्का—विज्ञानको यदि अन्य ग्राहकसे ग्राह्य मानोगे, तो उसके ग्राहकको भी अन्य ग्राहककी अपेक्षा होगी, वैसे ही उसके ग्राहको भी, इस प्रकार अनवस्था होगी।

समाधान—ग्राहकग्रहण ग्राहकान्तरसे ही होता है, ऐसा नियम नहीं मानते। सारांश यह है कि जो ग्राह्य है, वह अन्य ग्राहक-सापेक्ष है, ऐसा ही नियम कहा गया है, कूटस्थ चैतन्य अविषय होनेसे ग्राह्य नहीं है, किन्तु केवल साक्षी ही है, अतः उसमें ग्राहकान्तरापेक्षा नहीं है। इस अभिप्रायसे भाष्यकार कहते हैं कि एकान्ततः ग्राहकत्वमें या तद्ग्राहकान्तरास्तित्वमें कभी लिङ्ग नहीं है, अतः अनवस्था नहीं है।

शङ्का—विज्ञान व्यक्तिरिक्तग्राह्य है, ऐसा माननेपर करणान्तरकी अपेक्षा होनेसे अनवस्थाका प्रसङ्ग पुनः तदवस्थ है।

समाधान—सर्वत्र यह नियम नहीं है, जहाँ अन्यसे अन्यका ग्रहण होता है, वहाँ ग्राह्यग्राहकसे व्यतिरिक्त अन्य करण होता है, यह एकान्ततः नियम नहीं कर सकते। वैचित्र्यदर्शन भी दृष्ट है, कैसे? जहां स्वात्मव्यतिरिक्त आत्मासे घट आदिका ग्रहण होता है, वहाँ प्रदीप आदि आलोक ग्राह्यग्राहकसे व्यतिरिक्त करण है। प्रदीपादि आलोक घटाद्यंश अथवा चक्षुराद्यंश नहीं है। प्रदीपमें घटके समान चक्षुर्ग्राह्यत्व है, चक्षु प्रदीपव्यतिरिक्त बाह्य आलोकस्थानीय किसी भी अन्य करणकी अपेक्षा नहीं करता, अतः जहाँ व्यतिरिक्तग्राह्यत्व है, वहां कारणान्तर अवश्य ही रहेगा, ऐसा नियम नहीं कर सकते, अतः विज्ञानमें व्यक्तिरिक्त-ग्राहकग्राह्यत्व माननेपर करण द्वारा अनवस्था नहीं है और न ग्राहकत्व द्वारा कभी उपपादन ही कर सकते हैं, इससे विज्ञानव्यतिरिक्त अन्य आत्मज्योति है, यह सिद्ध हुआ। बाह्यार्थ-वादिमतका खण्डन होनेपर विज्ञानवादी आत्मज्योतिका निराकरण करनेके लिए

उपस्थित होता है। वह कहता है कि विज्ञानसे व्यतिरिक्त बाह्य घट, पट, प्रदीप पदार्थ ही नहीं है, जो जिसके बिना उपलब्ध नहीं होता, वह तत्स्वरूप ही होता है, अतिरिक्त नहीं, जैसे स्वप्नग्राह्य घट, पट आदि वस्तु स्वप्नविज्ञानसे भिन्नरूपसे उपलब्ध नहीं होती, अतः स्वाप्निक घट, प्रदीप आदि स्वप्नविज्ञानस्वरूप ही निश्चित होते हैं, वैसे ही जागरित घट, प्रदीप आदि जाग्रद्विज्ञानसे भिन्नरूपसे उपलब्ध नहीं होते हैं, अतः जाग्रत्-विज्ञानस्वरूप ही हैं, अतिरिक्त नहीं हैं, अतः घट, प्रदीप आदि बाह्य पदार्थ हैं ही नहीं, विज्ञानात्मा ही सब हैं, अतएव कहते हैं कि 'सहोपलम्भनियमादभेदो नीलतद्धियोः' यानी सहोपलम्भनियमसे नील और उसका ज्ञान अभिन्न है। यदि विषय और विज्ञान परस्पर भिन्न होते, तो गोमहिषके समान भेदेन उपलब्ध होते, यह उनकी युक्ति है, ऐसी परिस्थितिमें जो आप (वेदान्ती) कहते हैं कि विज्ञान स्वव्यतिरिक्तसे अवभास्य होनेके कारण विज्ञानसे व्यतिरिक्त अन्य ज्योति है, पटादिके सामान यानी जैसे विज्ञानसे पटादि भिन्न हैं, वैसे ही आत्मज्योति भी है, वह मिथ्या है, क्योंकि सब विज्ञानमात्र ही हैं। जो आपने पटादि दृष्टान्त कहा वह भी विज्ञानस्वरूप ही है। परन्तु यह विज्ञानवादीका मत असंगत है, क्योंकि आप बाह्य अर्थका नियमसे अस्वीकार नहीं कर सकते।

शङ्का—मैं तो बाह्य पदार्थोंका कतई स्वीकार नहीं करता ?

समाधान—'विज्ञानम्, घटः, पटः' इत्यादि शब्दोंके भिन्न-भिन्न अर्थ हैं, अतः उन्हें विज्ञानसे व्यतिरिक्त मानना ही पड़ेगा। यदि बाह्य विषयोंको विज्ञानसे व्यतिरिक्त नहीं मानते, तो 'विज्ञानम्, घटः, पटः' इत्यादि शब्द एकार्थक हो जायँगे यानी घट और कुम्भके समान पर्य्याय हो जायँगे। एवं साधन और फलके एक हो जानेपर साध्य-साधनभेदोपदेशक शास्त्र ही निरर्थक हो जायँगे और शास्त्रकारोंमें अज्ञानकी प्रसक्ति हो जायगी। किञ्च, और भी दोष है—केवल पूर्वोक्त उपपत्तिसे ही बाह्य अर्थ माननेके लिए बाध्य नहीं करते, किन्तु अन्य भी कारण है, वह यह है—विज्ञानव्यतिरिक्त वादी और प्रतिवादीमें वाद-दोषोंको भी मानना आवश्यक है। वादी, प्रतिवादी और उनमें रहनेवाले दोष आदि विज्ञानमात्र ही है, यह कहना तो अत्यन्त असंगत है।

अपिच, प्रतिवादिगत वादादि निराकरणीय हैं। यदि वे आत्मविज्ञानस्वरूप होंगे, तो आत्मविज्ञान किसीको निराकार्य हो नहीं सकता, इससे वादी आदि भी

अनिराकार्य हो जायँगे। विज्ञानवादीको कथाधिकार भी न होगा। केवल यही नहीं है, किन्तु संपूर्ण व्यवहार ही लुप्त हो जायँगे और प्रतिवादियोंका आत्मत्वरूपसे ग्रहण भी किसीको नहीं होता, प्रत्युत स्वव्यतिरिक्तत्वरूपसे ग्रहण होता है। 'तस्मात्सर्वं वस्तु व्यतिरिक्तग्राह्यम्, जाग्रद्विषयत्वात्, जाग्रद्वस्तुप्रतिवाद्यादिवत्' इस अनुमानसे विज्ञानसे व्यतिरिक्त वस्तुको अवश्य ही मानना पड़ेगा। अतएव उक्त मदीय अनुमानमें दृष्टान्त सुलभ ही है—चैत्रसन्तानसे मैत्रसन्तानका अनुमान आपके मतमें भी होता है। सर्वज्ञज्ञानसे असर्वज्ञज्ञानका ज्ञान होता है, उक्त ज्ञानमें आपके मतसे भी भेद सिद्ध है, इसी दृष्टान्तसे नील और उसके ज्ञानके भेदका अनुमान कर सकते हैं; इसी अभिप्रायसे श्रीभाष्यकारने कहा है—अन्य सन्ततिके समान और अन्य विज्ञानके समान। अतः विज्ञानसे व्यतिरिक्त अन्य ज्योतिके अनुमानका निराकरण नहीं कर सकते। और जो यह कहा कि 'विमतं न ज्ञानभिन्नम्, ग्राह्यत्वात्, स्वप्नग्राह्यवत्' वह भी असंगत है, क्योंकि आपके मतमें विज्ञानसे व्यतिरिक्त जब वस्तु है नहीं, तब अनुमान कैसे होगा, क्योंकि अनुमान साध्य, साधन आदि भेदसे घटित होता है। जो यह कहते हैं कि स्वप्नमें विज्ञानव्यतिरेकका अभाव है, वह भी ठीक नहीं है, क्योंकि अभावसे भाव अन्य वस्तु ही है, स्वप्नमें आप ही ने घटादिविज्ञानको भावभूत माना है, उसको मानकर उसके व्यतिरेकसे घटादिका अभाव कहते हैं। उस विज्ञानका विषय घटादि अभाव हो या भाव? उभयथापि घट आदिके विज्ञानको भावभूत माना है, अतः उसकी निवृत्ति नहीं कर सकते। उसका निवर्तक न्याय भी नहीं है, इससे सब शून्य है, यह कथन भी प्रत्युक्त हुआ। प्रत्यगात्मग्राह्यता आत्मामें है, यह मीमांसकमत भी असङ्गत है। जो यह कहा था कि प्रतिक्षण सालोक घट अन्य अन्य उत्पन्न होता है, वह भी असङ्गत है, क्योंकि क्षणान्तरमें 'स एवाऽयं घटः' यानी वही यह घट है, ऐसी प्रत्यभिज्ञा होती है। यदि क्षणभेदसे घटभेद हो, तो उक्त प्रत्यभिज्ञामें अप्रामाण्यापत्ति हो जायगी। काटे गये और पुनः बढ़े हुए केश, नख, आदिकी प्रत्यभिज्ञाके समान यह प्रत्यभिज्ञा भी वस्तुके अभेदसे जायमान नहीं है, किन्तु सादृश्यसे जायमान है, आपने जिस औषधको खाया था उसीको ये भी खाते हैं, इत्यादि स्थलमें सादृश्यनिबन्धन हीं प्रत्यभिज्ञा हो सकती है, अन्यथा नहीं। यदि कहो कि वहाँ भी क्षणिकत्वकी सिद्धि नहीं है, लून एवं पुनर्जात केश, नख आदिमें केशत्व, नखत्व आदि जातिनिबन्धन प्रत्यभिज्ञा है, क्योंकि लून एवं पुनर्जात केश तथा नखमें केशत्व एवं

नखत्व जाति एक है, वही केश और नखप्रत्ययका निमित्त है, अतएव उक्त प्रत्यभिज्ञा भ्रम नहीं है, क्योंकि उक्त केश और नखमें व्यक्तिनिमित्तक प्रत्यभिज्ञान नहीं है।

शङ्का—उक्त स्थलमें सादृश्यनिमित्तक व्यक्तिविषयक ही प्रत्यभिज्ञा क्यों नहीं मानते ?

समाधान—किसी भ्रान्तिरहित पुरुषको बहुत दिन पहले और भिन्न देशमें देखे गये समान परिणामवाले केश, नख आदिके विषयमें 'तात्कालिक केशादिके तुल्य ये केश, नख आदि हैं' ऐसी प्रतीति होती है, वे ही ये हैं, ऐसी प्रतीति नहीं होती, इससे स्पष्ट है कि सादृश्यनिमित्तक ही उक्त प्रत्यभिज्ञा है। अन्यथा उनके तुल्य ये हैं, ऐसी प्रतीति न होकर वे ही ये हैं, ऐसी प्रतीति होती, वह होती नहीं, अतः जातिनिमित्तक ही उक्त प्रत्यभिज्ञा है, यह समझना चाहिए। और घट आदिमें ये ही घटादि हैं, ऐसी प्रत्यभिज्ञा होती है, अतः दृष्टान्त सम नहीं है, किन्तु विषम है। वही यह है, इस प्रत्यक्षसे प्रत्यभिज्ञायमान घटादि वस्तुमें अन्यत्वका अनुमान नहीं हो सकता।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—प्रत्यक्षविरोधसे लिङ्ग आभास हो जाता है यानी अग्निमें अनुष्णत्वके अनुमानके समान प्रत्यक्षसे अनुमानका बाध हो जाता है। यदि सदृशमें प्रत्यभिज्ञा मानोगे, तो सदृशप्रत्यय न होकर प्रत्यभिज्ञा ही होगी, ऐसी स्थितिमें ये सदृश हैं, यह ज्ञान ही नहीं होगा। ये उनके सदृश हैं, यह भी प्रत्यय सर्वानुभवसिद्ध है। और आपके मतमें ज्ञान क्षणिक है। एक वस्तुको देख कर क्षणान्तरमें वस्त्वन्तरदर्शीको सादृश्यप्रत्यय होता है—यह वर्तमान वस्तु पूर्वदृष्ट वस्तुके सदृश है, पर आपके मतमें एक वस्तुदर्शी अन्य वस्तुओंको देखनेके लिए क्षणान्तरमें नहीं रह सकता, क्योंकि विज्ञानको क्षणिक मानते हो, अतः सकृद् वस्तुदर्शनसे वह नष्ट हो जायगा। उससे यह सदृश है, ऐसा सादृश्य प्रत्यय होता है, 'उससे' इस अंशसे पूर्वक्षणमें दृष्टका स्मरण होता है। 'यह' वर्तमान प्रत्यय है, 'उससे' इस अंशसे दृष्टका स्मरण कर वर्तमान काल तक यदि द्रष्टा रहेगा, तो क्षणिकत्ववादकी हानि स्फुट ही है। 'उससे' इस अंशसे उपस्थित स्मार्त प्रत्यय उपक्षीण हो जाता है। 'यह' इससे उपस्थित प्रत्यय पूर्वप्रत्ययसे वर्तमान अन्य क्षीण होता है। पूर्वोत्तरक्षणका एक द्रष्टा दो क्षणोंमें नहीं रहता, अतः सादृश्यप्रत्ययकी (उसके सदृश यह है, इसकी) अनुपपत्ति है; क्योंकि अनेकक्षणदर्शी एक बौद्धमतमें

है नहीं। एवं व्यवहारकी भी अनुपपत्ति है, क्योंकि द्रष्टव्य घटादिके देखनेसे ही द्रष्टा शान्त हो जायगा, फिर 'इसको देखता हूँ, इसको देखा' इत्यादि व्यपदेशकी सर्वथा अनुपपत्ति हो जायगी, क्योंकि द्रष्टाकी स्थिति व्यवहारकाल तक रह नहीं सकती, अन्यथा क्षणिकत्वकी हानि हो जायगी। अनुभयक्षणदर्शीको व्यवहार और सादृश्यप्रत्यय होता है, ऐसा यदि कहें, तो अन्धेको भी तादृश व्यपदेश और तत्सादृश्यप्रत्ययकी प्रसक्ति हो जायगी। वैसा यदि मानिये, तो अन्धपरम्पराकी प्रसक्ति स्फुट है। एवं सर्वज्ञशास्त्रप्रणयन आदि भी असंगत ही होगा। कृतहानि और अकृताभ्युपगम स्फुटतर है। इन दोनों दोषोंका पूर्वमें विस्तृत व्याख्यान हो चुका है। इस विषयमें विज्ञानवादी कहता है कि दृष्टव्यवहारहेतु पूर्वोत्तरसहित एक ही शृङ्खलाके समान प्रत्यय उत्पन्न होता है, उसीसे उसके सदृश यह है, ऐसा ज्ञान हो जाता है। इसके ऊपर भाष्यकार कहते हैं कि वर्तमान और अतीत—ये भिन्नक्षणवर्ती हैं, इसमें वर्तमान प्रत्यय एक है, जो शृङ्खला (सीकड़ी अथवा जंजीर) के अवयवस्थानापन्न है, दूसरा अतीत है—ये दोनों प्रत्यय भिन्नकालिक हैं। यदि तदुभय (पूर्वोत्तरक्षणविषय वर्तमान और अतीत)। प्रत्ययका ज्ञाता शृङ्खलाप्रत्यय मानते हो, तो एक विज्ञान क्षणद्वयव्यापी सिद्ध होनेसे पुनः क्षणिकत्ववादकी हानि होगी। शृङ्खलावयव स्थिर हैं, वे शृङ्खलाकालमें भी रहते हैं, प्रत्यय क्षणिक होनेसे शृङ्खलाप्रत्ययकालमें तदवयव नहीं रह सकते। यदि रहें तो क्षणिकत्वकी हानि होगी अन्यथा दृष्टान्तसिद्धि होगी, यों उभयतः पाशारज्जु है। 'मम, तव' इत्यादि व्यवहारका लोप हो जायगा। यदि क्षणोंका परस्पर संबन्ध न माना जाय, तो असत्का संबन्ध होता नहीं, इसलिए संबन्ध मानना आवश्यक है। और सब स्वसंवेद्यविज्ञानमात्र हैं और विज्ञान स्वच्छाववोधावभासमात्रस्वभाव है, ऐसा आप मानते हैं, ऐसी अवस्थामें यदि तद्दर्शी अन्य नहीं होगा, तो अनित्य, दुःख, शून्यानात्मत्व आदि अनेक कल्पनाओंकी उपपत्ति नहीं हो सकती। क्योंकि विज्ञानव्यतिरिक्त कोई है नहीं, और एकविज्ञान विरुद्ध अनेकस्वभाववाला हो नहीं सकता। दाडिममें जैसे विरुद्ध अनेक अंश रहते हैं, वैसे ही विज्ञानमें उक्त विरुद्धांश रह सकते हैं, ऐसी कल्पना नहीं कर सकते, क्योंकि विज्ञानको स्वच्छावभासस्वभाव मानते हो। यदि अनित्य, दुःख आदि विज्ञानांश हैं, तो वे अनुभूयमान हैं, अनुभूयमान अनुभवसे भिन्न होते हैं, अतः विज्ञानव्यतिरिक्तसिद्धि आवश्यक है। यदि इस दोषके परिहारके लिए अनित्यदुःखाद्यात्मक ही विज्ञान है, ऐसा मानोगे; तो दुःखादिके वियोगसे विज्ञानमें शुद्धिकल्पना नहीं होगी। संयुक्त मलके

वियोगसे विशुद्धि होती है, जैसे दर्पणमें पार्थिवांशके संयोगसे दर्पण मलिन होता है और ईंटके चूर्णके निघर्षण आदिसे विशुद्ध होता है। परन्तु स्वाभाविक धर्मसे किसीका वियोग देखा नहीं जाता। धर्मीकी स्थिति तक जो रहता है, वही स्वाभाविक कहलाता है; जैसे अग्निमें प्रकाश और औष्ण्य। कभी भी उक्त धर्मोंसे अग्निका वियोग नहीं देखा गया है। पुष्प-गुणोंका (रक्तत्वादि गुणोंका) द्रव्यान्तरके संयोगसे जो वियोग होता है, वहाँ भी संयोगपूर्वकत्वका अनुमान होता है, अतः वह संयोगज धर्म है, स्वाभाविक नहीं है। बीजभावनासे पुष्प, फल आदिमें अन्य गुणकी उत्पत्ति होती है, यथा उसीका श्लोक है—

यस्मिन्नेव हि सन्ताने आहिताः कर्मवासनाः।
फलं तत्रैव बध्नन्ति कार्पासे रक्तता यथा।

लाक्षारसावसेकसे श्वेत कपासके पुष्प रक्त हो जाते हैं। सितशर्करामिश्रित क्षीरसेकसे आम्रके फल अतिमधुर होते हैं, ये सब दृष्ट है, परन्तु ये द्रव्यान्तरके संयोगसे होते हैं, स्वाभाविक नहीं होते। आप तो विज्ञानमें स्वाभाविक धर्म मानते हैं, अतः अग्निगत औष्ण्य आदिके समान वह निवृत्त नहीं होगा, अतः विज्ञानमें विशुद्धिकल्पना नहीं हो सकती। विज्ञानमें जो विषयविषय्याभासत्वरूप मलकी कल्पना करते हैं, वह भी विज्ञानमें अन्यसंसर्ग न होनेसे सर्वथा अनुपपन्न है, अविद्यमानसे विद्यमानका संसर्ग नहीं होता, अन्य संसर्गके बिना जो धर्म जिसमें होता है, वह उसका स्वाभाविक धर्म माना जाता है। अतएव उसके साथ उस धर्मीका वियोग नहीं होता, जैसे अग्निमें औष्ण्य, सूर्यमें प्रभा। इससे अनित्य संसर्गसे मलिनत्व और विशुद्धि विज्ञानमें है, यह कल्पना प्रमाणशून्य एवं अन्धपरम्परा ही है। जो विज्ञानका निर्वाण ही पुरुषार्थ है, ऐसी कल्पना करते हैं, उसमें फलके आश्रयकी अनुपपत्ति है। जिसको काँटा गड़ा है, उसमें काँटेके निकालनेसे तज्जनित दुःखकी निवृत्ति फल है। यदि जिसे काँटा चुभा है वह मर जाय, तो भी दुःखनिवृत्ति होती है; पर उस फलका आश्रय कोई नहीं रहता, इस कारण वह फल नहीं कहा जा सकता, अतः फलाश्रयकी असत्त्वदशामें अर्थात् स्थिर चेतनरूप पुरुषके बिना निर्वाण आदिकी कल्पना व्यर्थ ही है। जिस पुरुषपदवाच्य सत्त्वात्मक विज्ञानके अर्थकी कल्पना करते हैं, उस पुरुषका ही यदि निर्वाण (विनाश) होगा, तो किस पुरुषका अर्थ कहा जायगा? यानी पुरुष ही जब नहीं है, तब पुरुषार्थोक्ति मिथ्या है। जिसके मतमें अनेकार्थदर्शी विज्ञान-व्यतिरिक्त आत्मा है, उसके मतमें दृष्टका स्मरण, दुःखसंयोग, वियोग आदि सब

पूर्वोत्तरविरुद्धार्थं मत्वा पप्रच्छ भूपतिः ।
बहवोऽर्थाः समीक्ष्यन्ते आत्माऽत्र कतमो वद ॥ ७९ ॥

उपपन्न होते हैं । अन्यसंयोगनिमित्त कालुष्य और उसके वियोगनिमित्तक विशुद्धि यह सब ठीक होता है । शून्यवादीका मत तो सब प्रमाणोंसे विरुद्ध और प्रतिषिद्ध है, अतः उसके निराकरणके लिए आदर नहीं किया गया है ॥ ७ ॥

'पूर्वोत्तर०' इत्यादि । पूर्वोत्तर अर्थको विरुद्ध मानकर राजाने श्रीयाज्ञवल्क्य-जीसे पूछा ।

शङ्का—पूर्वोत्तर विरुद्ध अर्थ क्या है ?

समाधान—पण्डित, अपण्डित, वालक सभी यह जानते हैं कि देह आदि-संघातमें आत्मबुद्धि और आत्मशब्दका प्रयोग होता है । पूर्वमें पुरुषका व्यापार देह आदिसे व्यतिरिक्त अनात्मज्योतिसे होता है, यह आदित्य आदिके दृष्टान्तसे कहा जा चुका है। आत्मत्वरूपसे प्रसिद्ध देह आदिको छोड़कर अनात्मभूत ज्योतिसे पुरुषका व्यापार होता है, इस अभिप्रायसे मुनिजीने उत्तर दिया—हे सम्राट्, आदित्य ज्योतिसे पुरुष व्यापार करता है । इस समय 'आत्मैवास्य ज्योतिः' इस वाक्यसे आत्मसम्बन्धी ज्योतिसे उक्त व्यवहार होता है, ऐसा कहते हैं । इससे पूर्ववाक्यसे ज्योतिमें देहसम्बन्ध और इस वाक्यसे सम्बन्धकी प्रतीति होनेके कारण राजाको सन्देह हुआ, अतः उक्त प्रश्न समुचित ही है ।

शङ्का—देहादिसे व्यतिरिक्त आत्मज्योति यदि विवक्षित है, तो पूर्वोत्तर-विरोधकी शङ्का नहीं हो सकती, क्योंकि आत्मशब्दसे देहादिका ग्रहण करनेपर सन्देह हो सकता है, अतः देहातिरिक्त ज्योतिसे पहले पुरुषका व्यापार कहा गया, इस समय देहसम्बद्ध ज्योतिसे उक्त व्यापारको कहते हैं । यदि आत्मशब्दसे अर्थान्तरका ग्रहण करे, तो विरोध नहीं है, इससे विरोधशङ्काधीन संशयमूलक प्रश्न सिद्ध नहीं होता ।

समाधान—लोकमें आत्मशब्द अनेक अर्थोंमें प्रसिद्ध है । साक्षी, बुद्धि और शरीरमें उक्त शब्दका प्रयोग पाया जाता है; अतः आत्मशब्द अनेकार्थक है । 'बहूनामेकस्य निर्धारणे डतमच्' भगवान् पाणिनि आचार्यके इस सूत्रसे बहुतोंमें से एकके निर्धारणके लिए डतमच् प्रत्यय होता है । आत्मशब्दका अनेकोंमें प्रयोग देखकर संशयग्रस्त राजाने पूछा—आपने जिस ज्योतिको आत्मा कहा है, वह कौन है ? पूर्वोक्त

पिण्डस्तावदिहैकार्थो द्वितीयो लिङ्गसंज्ञितः ।
चिद्बिम्बतावधिश्चाऽन्यश्चतुर्थो नेति नेति यः ॥ ८० ॥
देहादिभेदमाश्रित्य योऽयमित्युत्तरं जगौ ।
अधिष्ठानारोप्यभाव आत्माऽस्येति विवक्षितः ॥ ८१ ॥

अनुमानसे अविरुद्ध आत्मज्योति है, यह 'योऽयम्' इत्यादिसे मुनिजीने राजाके प्रति कहा ॥ ७९ ॥

'पिण्डस्तावदि०' इत्यादि ।

शङ्का—अद्वैतवादीके मतमें अद्वयवाद ही सिद्धान्त है। अतः दो वाद अयुक्त हैं।

समाधान—हाँ ठीक है, किन्तु दो वाद कल्पनासे होते हैं। आत्मामें कल्पित भेदको लेकर आत्मशब्द अनेकार्थक कहा गया है। वास्तवमें अनेकार्थक नहीं है। इसीका इस श्लोकसे विचार किया गया है। पिण्ड प्रथम आत्मशब्दका अर्थ है, लिङ्ग द्वितीय आत्मशब्दका अर्थ है, चिद्बिम्बितावधि (अन्तर्यामी) यानी साक्षी, यह तृतीय आत्मशब्दका अर्थ है और 'नेति नेति' से बोधित चतुर्थ आत्मशब्दका अर्थ है। चतुर्थ आत्मशब्दका मुख्य अर्थ है। इसकी प्रतीतिके लिए इतर अर्थ हैं, किन्तु लौकिक जन वृथा ही व्युत्पत्तिके पूर्व पहलेको मुख्य आत्मा मानते हैं, इसीसे सन्दिग्ध राजाने मुनिजीसे पूछा, व्यवहर्त्ता संघात (शरीर) आदित्य आदि ज्योतिसे अनुगृहीत इन्द्रिय द्वारा दीप्त मनवाला चैतन्याभासव्याप्त पुरुष विषयोंका अनुसन्धान कर योग्य चेष्टा करता है ॥ ८० ॥

'देहादिभेद०' इत्यादि ।

शङ्का—यदि देहादिसे व्यतिरिक्त ज्योति आत्मा है, तो 'आत्मैवास्य ज्योतिः' इस उत्तर वाक्यसे देहको ज्योति मुनिजीने क्यों बतलाया ? यह आक्षेप देह आत्मशब्दार्थ है, इस प्रथम पक्षमें है ।

समाधान—देहादिभेदकी ज्योतिमें कल्पना कर कल्पित देह आदिका अधिष्ठानचैतन्यातिरेकसे वस्तुतः अभाव है, अतः देहादिकल्पनाधिष्ठान चैतन्य ही सङ्घातका स्वरूप है, इस तत्त्वदृष्टिसे देहादिसंघात आत्मज्योति कहा गया है। लोकप्रसिद्ध व्यावहारिक भेदको मानकर आदित्य दृष्टान्त कहा गया है, इस अभिप्रायसे अधिष्ठानारोप्यभावका उपादान किया है; आरोप्य देहादि, अधिष्ठान

विचारदृष्ट्याऽधिष्ठानमेवाऽऽत्माऽध्यस्तवस्तुनः।
तथापि जाड्यचैतन्यभेदोऽप्यस्ति हि लोकतः ॥ ८२ ॥
एवं सत्यविरोधः स्याद् भेदाभेदार्थवाक्ययोः ।
योऽयमित्युत्तरे शब्दद्वयमेवं विचार्यताम् ॥ ८३ ॥
यः पृष्टः स पराग्वृत्तिप्रमामेयातिलङ्घितः ।
प्रत्यङ्मुखेन मानेन त्वयमित्युपदिश्यते ॥ ८४ ॥

है—तदाश्रय चैतन्य। आरोप्याधिष्ठान भेदघटित ही होता है, कल्पित भेद षष्ठ्यर्थ है।

शङ्का—यदि देहाधिष्ठान चैतन्य आत्मा ज्योति है, तथा आदित्यदृष्टान्तसे आत्मव्यतिरिक्त ज्योति आत्मा मुनिजीको विवक्षित है, यह कथन असंगत हो जायगा।

समाधान—लोकप्रसिद्ध व्यावहारिक भेदको मानकर आदित्य आदि दृष्टान्तसे वही देहादिभिन्न है, अतः पूर्वोत्तरविरोध भी नहीं है ॥ ८१ ॥

उक्त अर्थका ही पुनः प्रतिपादन करते हैं—**'विचार०'** इत्यादिसे।

विचारदृष्टिसे यद्यपि अध्यस्त वस्तुका आत्मा अधिष्ठान ही है, तो भी जाड्य चैतन्यसे लोकमें भेद भी है। देहादिसंघातका आत्मा तदधिष्ठान चैतन्य है, इसलिए देहको आत्मा कहनेमें कोई आपत्ति नहीं है, प्रत्युत ज्ञानदृष्टिसे ऐसा ही कहना उचित है। परन्तु प्रश्न यह होता है कि यदि यही ज्योति होती, तो आदित्य आदिका दृष्टान्त देना ठीक नहीं होता। आदित्य जैसे देहसे भिन्न है, वैसे ही उक्त ज्योति भिन्न नहीं है, इसका उत्तर देते हैं। यहां दो दृष्टिसे प्रश्नका उत्तर दिया गया है—एक शास्त्रदृष्टिसे और दूसरा लोकदृष्टिसे। लोकदृष्टिसे शरीर आत्मा है, यह कहा गया है और शास्त्रदृष्टिसे देहका अधिष्ठान चैतन्य देहसे भिन्न आत्मा है। देहमें जाड्य और अधिष्ठानमें चैतन्य है। अतः उक्त विरुद्ध दो धर्मोंके दर्शनसे दोनों भिन्न हैं, इसलिए दृष्टान्तमें आदित्यज्योति जैसे शरीरसे भिन्न है, वैसे ही तदधिष्ठान चैतन्य भी भिन्न है, अतः दृष्टान्तदार्ष्टान्तिकभावमें कोई अन्तर नहीं है ॥ ८२ ॥

'एवं सत्य०' इत्यादि। शास्त्रकी दृष्टिसे अभेद और लोकदृष्टिसे भेद है, इस अर्थका बोध करनेवाले दो वाक्योंमें विरोध नहीं है, क्योंकि 'योऽयम्' इस उत्तर-वाक्यमें विद्यमान दोषका इस प्रकारसे विचार करना चाहिए ॥ ८३ ॥

विवेचन प्रकार कहते हैं—**'यः पृष्टः'** इत्यादिसे।

पराञ्चीति च मन्त्रोक्तिः साक्षादात्मेति च श्रुतिः ।
पराङ्मानप्रमेयत्वमात्मनोऽपि न्यवारयत् ॥ ८५ ॥
कुम्भाकारेण कुम्भार्थो यथा प्रत्यक्ष ईक्ष्यते ।
धीज्ञानेन तथा प्रत्यगात्माकारेण गृह्यते ॥ ८६ ॥

सबकी साधक जो आत्मज्योति है, वह देहादिसे अतिरिक्त है, इसकी सिद्धिके लिए 'योऽयम्' यह निर्देश है । तात्पर्य्यार्थको कहकर पदोंका अर्थ कहते हैं— पराचि—घटादिविषये—वृतिर्यस्याः सा परागृवृतिः तद्रूप जो प्रमा है उसका मेय (परिच्छेद) विषय ही है । उसका अतिलङ्घन करनेवाले तादृश प्रमाके अविषय स्वरूपके साक्षात्कारसे जो सिद्ध है, वही 'अयम्' से कहा गया है, जिसको कि आपने 'कतमः' इससे पूछा है ॥ ८४ ॥

'पराञ्चीति' इत्यादि । 'पराञ्चि खानि व्यतृणत्स्वयम्भूः' इस मन्त्रवर्णसे यह स्फुट प्रतीत होता है । ब्रह्माने इनका स्वभाव ही ऐसा बनाया है कि वे पराग् विषयमात्रका ग्रहण करते हैं । प्रत्यग् विषयमें इनकी प्रवृत्ति नहीं हो सकती, अतएव इन्द्रियोंकी हिंसा स्वयम्भूने की । पराग्-विषय-दर्शीका जन्म-मरणप्रबन्ध सदा बना रहता है, उससे मुक्ति नहीं होती, प्रत्यग्दर्शीकी मुक्ति होती है, क्योंकि उसका वैसा स्वभाव नहीं है । इससे स्पष्ट होता है कि पराक्-प्रमाका अप्रमेय है ।

शङ्का—उक्त प्रमाविषयकी सत्तामें प्रमाण क्या है ?

समाधान—'साक्षादात्मा' यह श्रुति है । इस श्रुतिसे स्वरूपसाक्षात्कारसे सिद्ध है । आत्मा चेतन स्वयम्प्रकाश, अतः स्वतः सिद्ध है, उसकी सिद्धिके लिए अन्य प्रमाणकी आवश्यकता नहीं है, इस तात्पर्यसे कहते हैं कि तादृश प्रमाविषयत्वका आत्मामें निवारण किया गया है ॥ ८५ ॥

'कुम्भाकारेण' इत्यादि । जैसे कुम्भाकारसे कुम्भ प्रत्यक्ष देखा जाता है, वैसे ही आत्माकारविज्ञानसे आत्मा भी गृहीत होता है । भाव यह है कि 'घटं पश्यामि' यही घटका प्रत्यक्ष है । उसमें जैसे स्वाकारसे घटका प्रत्यक्ष होता है, वैसे ही स्वात्माकारसे स्वात्माका भी प्रत्यक्ष होता है । अन्यथा यह प्रत्यक्ष हमको हुआ या दूसरेको, ऐसा संशय नहीं होता, किन्तु घटादिविषयक निश्चय स्वात्मविषयका निश्चय होता है कि यह ज्ञान हमको हुआ है । यदि अन्यात्मव्यावृत्त स्वाकारसे स्वात्माकी प्रतीति नहीं होती, तो संशय आदिकी प्रसक्ति अवश्य होती ।

अयमित्यभिधायोग्यो लोके देहोऽपि वीक्ष्यते ।
विज्ञानमय इत्युक्त्या स्थूलदेहो निवर्त्यते ॥ ८७ ॥
विज्ञायतेऽनेन सर्वमिति विज्ञानशब्दतः ।
धीरुक्ता तन्मयत्वं तु तत्प्राचुर्यं विवक्षितम् ॥ ८८ ॥

शङ्का—यदि स्वसे आत्माका ग्रहण सदा होता है, ऐसा मानियेगा, तो एकमें ही कर्तृकर्मकरणत्वकी प्रसक्ति हो जायगी ।

समाधान—स्वरूपचैतन्यसे ही सदा उसका भान होता है, व्यापार द्वारा नहीं, अतः उक्त विरोध नहीं है, क्रिया द्वारा ही उक्त विरोध होता है । अनात्माकार भान परस्पर व्यभिचारी होते हैं, आत्मप्रत्यय सर्वत्र अव्यभिचारी है ।

शङ्का—'आत्मनः स्वरूपचैतन्यसिद्धतया न स्वप्रकाशत्वम्, व्यभिचारित्वात्, रज्जुसर्पवत्' इस अनुमानसे आत्मा भी व्यभिचारवान् है ।

समाधान—सुषुप्ति आदि अवस्थामें भी साधकत्वरूपसे स्वरूप-चैतन्यकी स्थिति है, अतः स्वरूपचैतन्यका कहीं व्यभिचार नहीं है । स्वप्नमें भी तो 'मैं देखता हूँ' इत्यादि प्रत्यय होता है, अतएव जागरावस्थामें 'मैंने ऐसा स्वप्न देखा' यह स्मरण होता है । 'नहि द्रष्टुर्दृष्टेर्विपरिलोपो विद्यते' इस श्रुतिसे चैतन्यात्मक दृष्टिका लोप नहीं होता, यह स्पष्ट ही ज्ञात होता है । स्वरूप-चैतन्यरूप प्रत्यक्षसिद्ध आत्माका प्रत्यक्षार्थवाची 'अयम्' इस शब्दसे निर्देश किया गया है । यदि स्वरूपचैतन्यातिरिक्त वृत्तिरूप ज्ञानसे उसका ग्रहण होता, तो उसमें घट आदिके समान अनात्मत्वकी प्रसक्ति हो जाती ॥ ८६ ॥

'योऽयम्' इन दोनों पदोंका अर्थ कर पदान्तरका यानी 'विज्ञानमय' इस पदका व्याख्यान करते हैं—'अयमित्यभिधा०' इत्यादिसे ।

'अयम्' इस पदके अभिधेयके योग्य शरीर भी है, क्योंकि 'अहं गौरः' इत्यादि प्रत्यय देहमें भी होता है; अतः देह भी अयंशब्दका अर्थ हो जायगा । उसकी निवृत्तिके लिए 'विज्ञानमय' इस विशेषणका उपादान किया गया है । 'देहो जडः, भौतिकत्वात्, कुम्भवत्' इस अनुमानसे देह विज्ञानमय नहीं हो सकती, अतः उक्त विशेषणसे स्थूल देहकी निवृत्ति होती है ॥ ८७ ॥

'विज्ञायते' इत्यादि । 'विज्ञायते सर्वमनेन इति विज्ञानम्' यानी सम्पूर्ण पदार्थ जिससे जाने जाते हैं, वह विज्ञान है । प्रकृतमें 'मयट्' शब्द प्राचुर्य अर्थ

व्याचख्युर्मयटं केचिद्विकारार्थे न तच्छुभम्।
अनिर्मोक्षो विकारत्वे प्रायार्थस्तूपपद्यते ॥ ८९ ॥

विवक्षित है। विज्ञान बुद्धि है। बुद्धिरूप उपाधिसे आत्मा अविविक्त (सम्बद्ध) रहता है, अतः प्रत्यगात्मा विज्ञानमय कहलाता है।

शङ्का—असङ्ग एवं उदासीन प्रत्यगात्मामें बुद्धि रह नहीं सकती, अतः आत्मा विज्ञानमय कैसे ?

समाधान—बुद्धि या विज्ञानसे संपृक्त ही आत्माकी प्रतीति होती है, अतः विज्ञानमय आत्मा कहा जाता है। जैसे राहुका अपने स्वरूपसे प्रत्यक्ष नहीं होता, किन्तु चन्द्र और आदित्यके सम्बन्धसे ही प्रत्यक्ष होता है, वैसे ही यह आत्मा बुद्धिके सम्बन्धसे ही प्रतीत होता है, अन्यथा नहीं; अतः आत्मा विज्ञानमय कहा गया है।

शङ्का—आत्मा स्वप्रकाश है, अतएव सुषुप्ति अवस्थामें बुद्धिके संबन्धके बिना भी उसका प्रकाश होता है, ऐसी परिस्थितिमें बुद्धिके संपर्कसे ही वह प्रतीत होता है, यह कैसे कहते हो ?

समाधान—सविकल्प प्रतीति बुद्धिके सम्पर्कसे ही होती है, उक्त अवस्थामें निर्विकल्पक प्रतीति होती है, अतः विज्ञानमयता आत्मामें समुचित ही है ॥ ८८ ॥

'व्याचख्यु०' इत्यादि। भर्तृप्रपञ्चने 'विज्ञानमय' शब्दमें मयट् प्रत्ययको विकार अर्थमें मानकर विज्ञान ब्रह्म है और उसका विकार जीव विज्ञानमय है, ऐसा कहा है, पर वह ठीक नहीं है, क्योंकि कार्य ही विकार कहा जाता है। यदि जीव कार्य होगा, तो वह विनाशी अवश्य ही होगा, फिर मोक्ष किसका कहोगे, अतः विकारार्थक मयट् नहीं है, किन्तु प्राचुर्यार्थक ही है, यह मानना चाहिए। किञ्च, जीव परविकार है, ऐसा यदि मानो, तो यह प्रश्न होगा कि वह विकार आविद्यिक है या वास्तव ? प्रथम पक्षमें जैसे रज्जुमें सर्पका अध्यास है, वैसे ही परमें जीवका अध्यास है, यह कहना होगा, ऐसी अवस्थामें कोई विशेष दोष नहीं है। यदि विकार पारमार्थिक होगा, तो पूर्वोक्त दोषसे मुक्ति नहीं होगी। वस्तुतः प्रथम पक्ष भी प्रौढिवादसे है। जीव रज्जुसर्पके समान अध्यस्त नहीं है। विकारको वास्तविक माननेमें प्रकरणविरोध होगा। विज्ञानमयके समान आगे पृथिवीमय आदि लिखा गया है, वहाँ भी इसी मयट्का सम्बन्ध होनेसे पृथिवीविकार यह अर्थ होगा। आत्मा पृथिवीका विकार है, यह आप भी नहीं कह सकते। उक्त दोषके परिहारके लिए यदि मयट्का अर्थान्तर मानिए, तो प्रकरणके साथ विरोध स्पष्ट है। भगवान्

बुद्धिविज्ञानसंपृक्तश्चन्द्रसंपृक्तराहुवत् ।
प्रमीयते ततः प्रत्यग्विज्ञानमय उच्यते ॥ ९० ॥
द्रष्टृत्वाद्यभिसम्बन्धोऽकारकस्याऽपि सर्वदा ।
धीविज्ञानकृतोऽतोऽपि विज्ञानमय उच्यते ॥ ९१ ॥

भाष्यकारने परिहास भी किया है कि 'नहि गोधा सर्पन्ती सर्पणादहिर्भवति' अर्थात् गोधा अपने बिलसे निकल कर दौड़ती है एतावता वह साँप नहीं हो जाती, किन्तु गोधा ही रहती है। एवं यादृशार्थक जो पद पूर्वमें श्रुत है, उसका यदि उत्तरवाक्यमें सम्बन्ध होता है, तो वह अन्यार्थक नहीं हो जाता, किन्तु पूर्वार्थक ही रहता है।

शङ्का—विज्ञानमय पदार्थका निर्णय करनेके लिए प्रयोगान्तरका अनुसरण क्यों करते हो ?

समाधान—सन्दिह्यमान पदार्थका निर्णय अन्यत्र सुनिश्चित प्रयोगसे अथवा अत्यन्त निश्चित न्यायसे करना चाहिए, यह विद्वानोंका सिद्धान्त है। जैसे मीमांसामें 'पुरोडाशं चतुर्धा करोति' इस वाक्यमें पुरोडाशमात्रका चतुर्धाकरण इष्ट है किंवा आग्नेय पुरोडाशका ? ऐसा संशय होनेपर शाखान्तरमें 'आग्नेयं चतुर्धा करोति' यह लिखा है, तदनुसार पूर्वमें भी पुरोडाशपद आग्नेयपुरोडाशपरक है, यह निर्णय किया गया है, वैसे ही प्रकृतमें भी विज्ञानमयमें मयट् प्राचुर्यार्थक ही है, यह मानना चाहिए। 'व्याचख्युः' यही पाठ शुद्ध है। आदर्श प्रतिमें 'व्याचिख्युः' यह पाठ प्रमादप्रयुक्त है ॥ ८९ ॥

'बुद्धिविज्ञान०' इत्यादि। चन्द्रसंयुक्त राहुके समान बुद्धि यानी विज्ञानसे संपृक्त आत्माका भान होता है, अतः विज्ञानमय आत्मा कहा गया है। राहु सर्वदा आकाशमें रहता है, पर अन्यत्र दिखलाई नहीं देता। चन्द्र और सूर्यके उपरागके समय राहुका भान होता है। यद्यपि राहु चन्द्र और सूर्यका आवारक है, तथापि जैसे आवृत चन्द्र और सूर्यसे राहुका भान होता है, वैसे ही अज्ञान आत्माका आवारक है, अतः आवृत आत्मासे अज्ञान और उसके कार्यका प्रकाश होता है ॥ ९० ॥

'द्रष्टृत्वाद्य०' इत्यादि। असङ्ग उदासीन आत्मा यद्यपि दर्शन आदि क्रियाका कारक नहीं है, तथापि बुद्धिके योगसे सदा द्रष्टृत्व आदिके साथ सम्बन्ध होनेसे आत्मा द्रष्टा कहा जाता है, अतः आत्मा विज्ञानमय कहा जाता है।

सर्वार्थकारणं बुद्धिर्द्वारमात्रं ततोऽपरम् ।
इन्द्रियं तन्मयस्तस्माच्चिदाभासैकवर्त्मना ॥ ९२ ॥
प्राणा बुद्ध्यविनाभूता इति प्राणमयोऽप्यतः ।
प्राणात्मवादः सम्प्राप्तः प्राणेष्विति निवार्यते ॥ ९३ ॥

शङ्का—आत्मा बुद्धिके संयोगसे जैसे द्रष्टा होता है, वैसे ही चक्षु आदिके योगसे भी द्रष्टा होता है, फिर क्या कारण है कि विज्ञानमयके समान वह चक्षुर्मय नहीं कहा जाता ।

समाधान—बुद्धि विषयावारक अज्ञानके निवर्तन द्वारा सर्वार्थप्रकाशमें कारण है । जैसे घट, पट आदि विषयावारक अन्धकारके निवर्तन द्वारा आलोक सर्वार्थप्रकाशका कारण है, वैसे ही बुद्धि भी है; अतः विज्ञानमय कहा गया है । चक्षु इन्द्रिय केवल उद्भूतरूप और तद्वान् द्रव्यमात्रकी प्रकाशक है, रस, गन्ध आदिकी नहीं; अतः बुद्धिकी अपेक्षा चक्षु इन्द्रिय न्यून विषयकी प्रकाशक होनेसे अप्रधान है और सम्पूर्ण विषयोंकी प्रकाशक होनेसे बुद्धि प्रधान है । प्रधानसे व्यपदेश होता है, यह लोकमें भी प्रसिद्ध है, अतः उक्त न्यायसे श्रुतिने आत्माको विज्ञानमय कहा है ॥ ९१ ॥

'सर्वार्थकारणम्' इत्यादि ।

शङ्का—यदि बुद्धिको ही सम्पूर्ण अर्थोंके प्रकाशकी कारण मानते हो, तो चक्षु आदि अन्य कारण व्यर्थ हैं ।

समाधान—व्यर्थ नहीं हैं, क्योंकि अन्य इन्द्रियाँ इसीकी द्वार हैं, इन्द्रिय द्वारा बुद्धि सर्वार्थभासक है ।

शङ्का—आत्मा अजड़ है और बुद्धि जड़ है, अतः इन दोनोंका परस्पर सादृश्य कैसे ?

समाधान—ल्युडर्थ विज्ञान है, विज्ञानके साथ यह आत्मा स्वकीय अविद्यावश विज्ञानावस्थ होकर स्वाभास (चिदाभास) द्वारा समान होता है, अतः वस्तुतः असदृश होनेपर भी विज्ञानमयशब्दसे कहा जाता है, इस अभिप्रायसे 'चिदाभासैक-वर्त्मना' यानी चिदाभास द्वारा आत्मा विज्ञानमयशब्दसे व्यपदिष्ट हुआ है ॥ ९२ ॥

विज्ञानमयकी व्याख्या कर 'प्राणेषु' का व्यावर्त्य कहते हैं—'प्राणा' इत्यादिसे ।

विज्ञानमय कहनेसे प्राणमय स्वतः प्राप्त हो जाता है ।

दशेन्द्रियाणि मरुतः पञ्च च प्राणशब्दिताः ।
प्राणेषु योऽर्थोऽनुगतः स आत्मेत्यवधार्यताम् ॥ ९४ ॥
धीरेवाऽऽत्मेत्यपाकर्त्तुं हृदीति श्रुतिरभ्यधात् ।
स्वार्थं बुद्धौ यदाभाति स आत्मा बुद्धिनित्यदृक् ॥ ९५ ॥

शङ्का—क्यों ?

समाधान—तदविनाभूत इन्द्रियाँ हैं । पन्द्रह प्राणोंमें इन्द्रियोंका भी समावेश है । इन्द्रियाँ बुद्धिकी द्वार हैं, यह पूर्वमें कह चुके हैं । और तत्-तत् इन्द्रियोंके बिना तत्-तत् विषयका ज्ञान नहीं होता, यह अनुभवसिद्ध भी है, अतः प्राणात्मवाद (प्राण ही आत्मा है, यह वाद) भी प्राप्त हुआ । 'प्राणेषु' यह सप्तमी अधिकरणमें नहीं है, किन्तु निर्धारणमें है, इसका विचार आगेके श्लोकमें किया जायगा ॥९३॥

'दशेन्द्रियाणि' इत्यादि । वाक्, पाणि, पाद, पायु और उपस्थ—ये पाँच कर्मेन्द्रियाँ और चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, रसना और त्वक्—ये पांच ज्ञानेन्द्रियाँ हैं । मिलाकर दश इन्द्रियाँ हुईं । पांच वायु हैं—प्राण, अपान, उदान, व्यान और समान—इनको पूर्वमें जोड़नेसे पन्द्रह हुए । ये ही पञ्चदश प्राण हैं—इन पन्द्रहोंमें जो अनुगत है, वही आत्मा है, यह निश्चय करो । इन प्राणोंमें से आत्माका विभजन या निष्कर्ष निर्धारण है, यही सप्तमीका अर्थ है । ये पञ्चदश आत्मीय हैं, पर आत्मा नहीं हैं ।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—प्रदीप आदिके समान आत्मा करण नहीं होता, अतः इनमें जो चैतन्यमात्र अनुगत है, वही आत्मा है ॥९४॥

'धीरेवा०' इत्यादि । प्राणसजातीय बुद्धि ही आत्मा है, इस भ्रमकी निवृत्तिके लिए 'प्राणेषु' ऐसा श्रुतिने कहा है ।

शङ्का—'हृदि' ऐसा कहनेपर आत्मा अर्थान्तर है, यह तो ज्ञात होता है, पर वह बुद्धिव्यतिरिक्त है, यह कैसे सिद्ध होता है ?

समाधान—'हृत्' शब्द यद्यपि 'पद्मकोशप्रतीकाशम्' इस लक्षणसे मांसखण्डविशेषमें प्रसिद्ध है, तथापि 'तात्स्थ्यात् तच्छब्दत्वम्' इस न्यायसे उसमें स्थित बुद्धिका लक्षणासे ग्रहण है । उस बुद्धिमें जो स्वार्थ भासित होता है, वह आत्मा है । स्वार्थ प्रकृतमें स्वप्रकाश विवक्षित है । वार्तिकमें 'वृत्तिदृक्' ऐसा पाठ है और सारमें 'नित्यदृक्' यह पाठ है, अर्थमें भेद नहीं है ॥९५॥

हृदीत्याधारनिर्देशाद्धीस्थवृत्तिष्विहाऽऽत्मता ।
प्रसक्ता तन्निवृत्त्यर्थमन्तरित्युपदिश्यते ॥ ९६ ॥
परागर्थानुसारिण्यो यतो धीवृत्तयस्ततः ।
प्रत्यक्त्ववाचकेनाऽन्तःशब्देनैता निवार्त्तिताः ॥ ९७ ॥

'अन्तः' इसका प्रयोजन कहते हैं—'हृदी०' इत्यादिसे ।

आधारबोधक सप्तमीके निर्देशसे उक्त बुद्धिस्थ जो वृत्तिरूप ज्ञान है, उसमें आत्मत्व प्राप्त हो जाता है, इसलिए 'अन्तः' यह विशेषण दिया गया है। सारांश यह है कि आत्मशब्दका अनेक अर्थोंमें प्रयोग देखकर संशयवान् राजाने मुनिजीसे पूछा। मुनिजीने उत्तर दिया कि देवता, विषय, प्राण, बुद्धि और बद्धि-वृत्तिसे पर प्रत्यक्स्वरूप जो भासित होता है, वही स्वयंज्योति आत्मा है।

शङ्का—'देवदत्तो जातो मृतः' इत्यादि व्यवहारसे आत्माके भी जन्म-मरण देते जाते हैं, फिर बुद्धि आदिका साक्षी नित्य कैसे ?

समाधान—'नात्माऽश्रुतेः' इस सूत्रसे आत्माके जन्म और मरण नहीं हैं, ऐसा प्रतिपादन किया गया है। 'घटाकाशो जातो नष्टः' इत्यादि प्रयोगके समान देहादिगत उत्पत्ति आदिका आत्मामें औपाधिक भान होता है। जिसके प्रभावसे बुद्धि आदिमें आगमापायित्व सिद्ध होता है, उस उदय और अस्तसे रहित ज्ञप्तिस्वभाव स्वयंप्रकाश चित्स्वरूप बुद्धि आदि सकल जड़ पदार्थोंके साधकको विद्वानोंने आत्मा कहा है ॥९६॥

प्रश्नके निर्णयके लिए वाक्यार्थका संक्षेप और उपसंहार कर 'ज्योति' इत्यादिकी व्याख्याकी इच्छासे 'अन्तः' इस विशेषणसे वृत्तियोंकी व्यावृत्ति होती है, इस कथित अर्थमें हेतु कहते हैं—'परागर्था०' इत्यादिसे ।

यतः धीवृत्तियाँ पराग् घट आदि जड अर्थविषयक होती हैं, अतः 'अन्तः' इस विशेषणसे वे व्यावृत्त होती हैं।

शङ्का—किस कारणसे वे निवृत्त हो जाती हैं ?

समाधान—प्रत्यक्त्व-वाचक अन्तःशब्दसे 'यः सर्वान्तरः' इस श्रुतिसे असङ्कुचित अन्तरत्व आत्मामें ही है। 'अन्तः' इस विशेषणसे ये वृत्तियाँ व्यावृत्त हो जाती हैं ॥ ९७ ॥

जाड्यमात्मन इच्छन्ति कणभुग्व्रतजीविनः ।
तेषां विप्रतिषेधार्थं ज्योतिरित्यभिधीयते ॥ ९८ ॥
जडं बुद्ध्याद्युपादानं तमस्तस्याऽवभासकम् ।
सकृद्विभातं चिन्मात्रं ज्योतिरात्मेति भण्यते ॥ ९९ ॥

ज्योतिःशब्दका व्यावर्त्य कहते हैं—'जाड्य०' इत्यादिसे ।

कार्यकारणका साजात्य लोकमें नियत है । बुद्धि आदि कार्य जड़ हैं, अतः उनका कारण आत्मा भी जड़ ही होना चाहिए । यदि उसको ज्योतिःस्वरूप मानियेगा, तो बुद्धि आदि भी ज्योतिःस्वरूप हो जायँगे । एक शरीरमें अनेक ज्योतियाँ इष्ट नहीं हैं, यह कणभुक् (कणाद), वैशेषिक, नैयायिक और प्रभाकर-मिश्रका मत है । उनके प्रतिषेधके लिए 'ज्योति' यह विशेषण दिया गया है । तात्पर्य यह है कि बुद्धि आदिका उपादान आत्मा नहीं है, किन्तु 'ह्रीर्धीर्भीरित्येतत्सर्वं मन एव' इत्यादि श्रुतिसे मन ही उपादान है । आत्मा कूटस्थनित्य होनेसे किसीका भी उपादान नहीं हैं ।

शङ्का—पहले ही आत्मस्वरूपके निर्णयके समय आत्मा चित्स्वरूप स्वयंप्रकाश है, यह कह चुके हैं, इसीसे जाड्यकी व्यावृत्ति सिद्ध हो चुकी, फिर जाड्यप्रसक्ति है ही नहीं, अतः उसकी व्यावृत्तिके लिए ज्योतिःपद आवश्यक नहीं है और श्रुति अनादि है, उस समय जब वैशेषिक आदि मतका उदय ही नहीं था, तब फिर उसकी व्यावृत्तिके लिए उक्त पद सार्थक नहीं हो सकता ।

समाधान—ठीक है, पूर्वोक्त आत्मपदार्थका प्रकृत वाक्योक्त आत्मरूप ज्योतिके साथ सम्बन्धके लिए वह विशेषण है, जिससे पूर्वापरवाक्योक्त आत्मशब्दके अर्थका निर्णय हो, ज्योतिःशब्दका इसीमें तात्पर्य है ॥ ९८ ॥

जड़ बुद्धि आदिके कारण आत्माको जड़ मानना चाहिए, इस वैशेषिक मतके निराकरणके लिए 'ज्योति' यह विशेषण है, यह व्यक्त करते हुए बुद्धि आदिके कारणको कहते हैं—'जडम्' इत्यादिसे ।

बुद्धि और अविद्या—ये दोनों जड हैं, अतः इनमें उपादानोपादेयभाव ठीक है । अविद्या उपादान है, बुद्धि आदि उपादेय हैं । आत्मामें प्रयुक्त 'ज्योतिः' इस विशेषणमें उनकी व्यावृत्तिकी सामर्थ्य है । सकृद्विभात चिन्मात्रको ज्योति कहते हैं ।

शङ्का – 'अज्ञोऽहम्' इत्यादि प्रतीतिसे आत्मामें अज्ञानकी प्रतीति स्फुट है; अतः ज्योतिष्ट्व उसमें कैसे है ?

अचेतनोऽपि बुद्ध्यादिश्चेतनावानिवेक्ष्यते ।
यस्य सन्निधितस्तस्य चिज्ज्योतिष्ट्वमतिस्फुटम् ॥ १०० ॥
आत्मच्छायं पयोऽशेषं यथा मरकतो मणिः ।
परीक्षणाय प्रक्षिप्तः कुर्यादात्मा तथैव हि ॥ १०१ ॥

समाधान—संसारदशामें अज्ञानकी प्रतीति होती है, किन्तु आत्मतत्त्वके साक्षात्कारके अनन्तर निःशेष अज्ञानका ध्वंस होनेपर आत्मामें ज्योतिष्ट्वकी स्फुट अभिव्यक्ति होती है। ज्योतिः, संवित्, चिति और प्रत्यगात्मा इत्यादि शब्दोंसे आत्माका ही व्यवहार होता है। वह जाग्रत्, स्वप्न और सुषुप्ति—इन तीनों अवस्थाओंमें स्वस्वरूपसे प्रकाशमान होता है ॥ ९९ ॥

'अचेतनोऽपि' इत्यादि। जिसकी सन्निधिसे यानी सामीप्यसे अचेतन बुद्धि आदि चेतनके समान लक्षित होते हैं, उसमें ज्योतिष्ट्व अतिस्फुट है। 'यथा प्रकाशयत्येकः कृत्स्नं लोकमिमं रविः' इत्यादि गीतावचनसे एक ही आत्म-ज्योति संसारमात्रकी भासक है, यह ज्ञात होता है ॥ १०० ॥

चेतनके सन्निधानसे जड़ भी चेतन-सा प्रतीत होता है, इसमें दृष्टान्त कहते हैं—'आत्मच्छायम्' इत्यादिसे।

मरकत मणिकी परीक्षा इस प्रकार की जाती है—दुग्धमें मरकत मणि छोड़नेसे दुग्ध सम्पूर्ण मरकत मणिके समान श्यामवर्ण हो जाता है। बस इसी प्रकार आत्माके सम्बन्धसे अनात्मा बुद्धि आदि सम्पूर्ण जड पदार्थ चैतन्यकी छायासे चेतन-से प्रतीत होते हैं। सूक्ष्म बुद्धि आदिमें जो सूक्ष्मतम है, वही बुद्धि आदिका कारण है, वही आत्माविद्या कही जाती है, जो आत्मामें साक्षित्व और कारणत्वकी निमित्त है। सब कार्योंका नाश होनेपर भी वह बीज प्रलयमें अवशिष्ट रहता है। स्वमोहाभाससे कूटस्थमें साक्षित्व होता है, इसलिए साक्षित्व भी पारमार्थिक नहीं है। अनुभवसे भी तमकी सिद्धि होती है। साक्षीके बिना 'न वेद्मि' यह प्रत्यक्ष नहीं हो सकता। मानसे उसकी सिद्धि नहीं कह सकते, कारण कि मान निवर्तक है, वह उसका साधक नहीं हो सकता, अतः साक्षीसे ही तमकी सिद्धि होती है।

'स्वयं सेद्धुमसामर्थ्यात् साधकान्तरहानतः ।
बाधकस्य च सद्भावात्तमसा साक्षिता चितेः ॥'

इससे स्पष्ट है कि चितिमें साक्षित्व अज्ञानकृत है, वास्तविक नहीं है ॥१०१॥

ज्योतिरात्मचितिच्छायं प्रथमं कुरुते तमः ।
तमोयोगेन धीस्तद्वद्धीयोगादिन्द्रियं तथा ॥ १०२ ॥
अक्षयोगात्तथा देह एवमेते चिदात्मवत् ।
भासन्ते तेष्वतः पुंसां प्रत्यगात्मत्वविभ्रमः ॥ १०३ ॥
तमेव भान्तमात्मानमनुभात्यखिलं जगत् ।
इति श्रुत्यन्तरे स्पष्टमुक्तं ज्योतिष्ट्वमात्मनः ॥ १०४ ॥

'ज्योतिरात्म०' इत्यादि ।

शङ्का—यदि आत्मज्योतिके अधीन सब पदार्थोंकी सिद्धि होती है, तो प्रथम सबको बुद्धिमें ही आत्मधी क्यों होती है ?

समाधान—बुद्धिके हेतु अज्ञानमें (तममें) चैतन्याभासके सम्बन्धसे पहले चैतन्याभासता होती है, क्योंकि सबसे अव्यवहित अज्ञान ही है; अतः उसमें पहले चैतन्याभासता मानना युक्त ही है। तदनन्तर बुद्धिमें पहले आत्मधी होती है, अतः सर्वप्रथम 'अहम्' यही अध्यास सबको होता है, वह चाहे विद्वान् हो अथवा अविद्वान् । केवल मनुष्य तक ही यह अध्यास सीमित नहीं है, किन्तु इतर प्राणियोंमें भी यही अध्यास सर्वप्रथम होता है ।

शङ्का—अच्छा, मनमें आत्मबुद्धि क्यों होती है ?

समाधान—बुद्धिके अनन्तर अव्यवहित मन है, अतः उसमें चिदाभासका संयोग होता है । अनन्तर मनका संयोग इन्द्रियोंके साथ होता है, अतः उनमें भी आत्मबुद्धि होती है ॥ १०२ ॥

देहमें अहंबुद्धिका उपपादन करते हैं—'अक्षयोगा०' इत्यादिसे ।

मन और करणके संबन्धसे देहमें भी अहंधीकी उत्पत्ति होती है । इस प्रकार बुद्धि, मन, इन्द्रिय, देह—ये सब चिदात्माके समान प्रतीत होते हैं । अतः उनमें प्राणियोंको प्रत्यगात्मतत्त्वका विभ्रम होता है; बुद्धिसे लेकर विषयपर्यन्त सूक्ष्मत्वका तारतम्य स्थित है, अतएव उनमें प्राणियोंकी आत्माभिमानबुद्धि क्रमसे होती है ॥ १०३ ॥

आत्मा ज्योति है, इसमें श्रुतिरूप प्रमाण कहते हैं—'तमेव' इत्यादिसे ।

आत्माके भानके अनन्तर सम्पूर्ण जगत्का भान होता है । 'उसीके भानसे सबका भान होता है' इत्यर्थक श्रुतिसे आत्मामें स्वयंज्योतिष्ट्व स्पष्ट कहा गया

आत्मन्येवं प्रबुद्धेऽस्मिञ्ज्योतिषि ध्वान्तनाशतः ।
सर्वस्यैवाऽऽत्मयाथात्म्यादात्मा पुरुष उच्यते ॥ १०५ ॥
आत्माज्ञानसमुच्छित्तौ तज्जस्य नहि वस्तुनः ।
प्रत्यग्रूपात्पृथग्रूपं सम्भाव्यं केनचित्क्वचित् ॥ १०६ ॥
पूर्णत्वात् पुरुषः सोऽयं ज्योतिरात्मेह भाष्यते ।
पूर्णस्य लोकसंचारो बुद्ध्युपाधित्वकारणात् ॥ १०७ ॥

है। तथा 'नित्योऽनित्यानाम्' इत्यादि कठश्रुति भी आत्मज्योति सर्वावभासक है, इसमें प्रमाण है। नित्य यानी अविनाशी अर्थात् नाशवानोंमें यह अविनाशी है। 'चेतनश्चेतनानाम्' अर्थात् ब्रह्मादि जो चेतयिता हैं, उनमें भी यही चेतन है। जैसे उष्ण जलमें दाहकत्व उदकनिमित्तक नहीं है, किन्तु अग्निनिमित्तक है; वैसे ही चैतन्यनिमित्तक ही चेतयितृत्व है। 'येन सूर्यस्तपति तेजसेद्धः' तथा 'न तत्र सूर्यो भाति' इत्यादि मन्त्र भी प्रमाण हैं। 'तत्र' यह विषयसप्तमी है। एवं 'ज्योतियोंका ज्योति ब्रह्म हैं इत्यर्थक वाक्य भी प्रमाण है एवं आत्मज्योति सबकी प्रकाशक है, इसमें 'यथा प्रकाशयत्येकः कृत्स्नं लोकमिमं रविः' यह भगवद्वचन पूर्वमें कह चुके हैं॥१०४॥

ज्योतिःशब्दका व्याख्यान कर पुरुषशब्दार्थको कहते हैं—'आत्मन्येवम्' इत्यादिसे।

पूर्वोक्त श्रुति और युक्तिसे आत्माके श्रवण, मनन आदि उपायों द्वारा अज्ञानका नाश होनेसे ज्योतिरूप इस आत्माके ज्ञात होनेपर सबमें आत्मयाथात्म्य होनेके कारण पूर्णता होती है; अतः आत्मा पुरुष कहलाता है ॥ १०५ ॥

शङ्का—ज्ञानसे अज्ञानका ध्वंस होनेपर भी जगत् अवशिष्ट होगा ही, फिर पूर्णत्वके अभावसे पुरुष कैसे ?

समाधान—'आत्माज्ञान०' इत्यादि। आत्माके अज्ञानका समुच्छेद होनेपर अज्ञानजनित वस्तुके (अनात्मसंसारमात्रके) आत्मस्वरूपसे अतिरिक्त स्वरूपकी ही कोई कहींपर संभावना नहीं कर सकता। जैसे मालाके अज्ञानसे उसमें सर्पबुद्धि उत्पन्न होती है, मालाका यथार्थज्ञान होनेपर उक्त अज्ञान और तज्जनित सर्पकी निवृत्ति हो जाती है, मालासे पृथक् उक्त सर्पके रूपकी संभावना नहीं है, वैसे ही प्रकृतमें भी अधिष्ठानस्वरूपसे पृथक् प्रपञ्चस्वरूप नहीं है ॥ १०६ ॥

'पूर्णत्वात्' इत्यादि। अव्यावृत्तानुगत उक्त ब्रह्मस्वरूपमात्रावशेषसे पूर्ण होनेके कारण यह ज्योतिरूप आत्मा पुरुष कहा जाता है।

यः पूर्णः स समानः सन्बुद्ध्या लोकावुभावपि ।
सम्प्राप्तप्रतिपत्तव्यावनुसञ्चरति क्रमात् ॥ १०८ ॥
किं पुनः स्यात् समानत्वमात्मबुद्ध्योस्तदुच्यते ।
विवेकानुपलम्भेन तादात्म्यं रज्जुसर्पवत् ॥ १०९ ॥

शङ्का—यदि आत्मा पूर्ण है, तो संसार कैसे ?

समाधान—अविद्याकल्पित बुद्धि आदि उपाधिनिमित्तक संसार है । 'योऽयम्' इत्यादिका व्याख्यान हो गया । अब 'स समानः सन्' इसका व्याख्यान किया जायगा । अवतरण इस प्रकार है—जागरावस्थामें सूर्य आदिके रहनेपर भी अजड़ आत्मज्योतिके बिना जड़ शरीर आदि अपनी स्थितिके लिए भी समर्थ नहीं हैं, फिर प्रकाश करना तो दूर रहा । भानु आदि, आत्मज्योतिके बिना साधकके अभावसे, सिद्ध नहीं हो सकते, अतः आत्मज्योतिको अवश्य मानना चाहिए । जागरावस्थामें आत्मज्योतिको स्पष्ट दिखला नहीं सकते । आत्मा, बुद्धि, मन, चक्षु, विषय और आलोककी सद्भावदशामें किसके प्रकाशसे प्राणी व्यवहार करता है, यह विवेकतः दिखलाया नहीं जा सकता, अतः श्रुतिने स्वप्नावस्थाका आश्रयण किया है । नित्यमुक्त आत्मामें संसारित्व अविद्यासे है, वास्तविक नहीं है ॥ १०७ ॥

'यः पूर्णः' इत्यादि । वह पूर्वोक्त पूर्ण आत्मा बुद्धि आदिके समान दोनों लोकोंमें क्रमसे संचार करता है । भाव यह है कि अविद्यावान् पुरुष प्राप्त एवं प्राप्तव्य लोकमें क्रमसे संचार करता है । प्राप्त शरीर, इन्द्रिय आदिका त्याग कर तथा प्राप्तव्य शरीर आदिका क्रमसे अर्थात् पूर्व-पूर्वका त्यागकर उत्तरोत्तरका उपादान करता है । वह भी वस्तुतः नहीं है, किन्तु अपनी अविद्यासे आत्मामें बुद्ध्यादिगत संसारित्व प्रतीत होता है । आत्मा वस्तुतः अद्वय है । संसारहेतु बुद्धि आदिमें अविद्यासे स्थित होकर आत्मा स्वाभास द्वारा संसारित्वके आभासका अनुभव करता है ॥ १०८ ॥

'किं पुनः' इत्यादि ।

शङ्का—जाड्य और अजाड्यरूप परस्पर विलक्षण धर्मोंसे विसदृश बुद्धि और आत्मामें किस रूपसे सादृश्य विवक्षित है ?

समाधान—अश्व और महिषका जैसे विवेकपूर्वक उपलम्भ होता है, वैसे ही उनका उपलम्भ नहीं होता, अतः अनुपलम्भ ही सादृश्य है । रज्जुसर्पके समान दोनोंमें सादृश्य आविद्यिक है । अकारकस्वभाव पारमार्थिक आत्मामें आकाशमें नीलिमाके समान अविद्याकल्पित ही सादृश्य है ॥ १०९ ॥

सम एव धिया लोकौ संचरत्येष न स्वतः ।
अतः संसारमिथ्यात्वं ध्यायतीवेति वर्ण्यते ॥ ११० ॥
ध्यायन्त्यां ध्यायतीवाऽऽत्मा चलन्त्यां चलतीव च ।
बुद्धिस्थे ध्यानचलने कल्प्येते बुद्धिसाक्षिणि ॥ १११ ॥
आलोके व्यञ्जके यद्वदभिव्यङ्ग्यघटाकृतिः ।
आरोप्यते तथा बौद्धः संसारो बुद्धिसाक्षिणि ॥ ११२ ॥

'सम एव' इत्यादि । यह आत्मा बुद्धिके समान होकर ही दोनों लोकोंमें संचरण करता है, स्वतः नहीं, इस कारणसे संसारमें मिथ्यात्व सिद्ध होता है; अतएव 'ध्यायतीव, लेलायतीव' यह श्रुतिने कहा है ।

शङ्का—साक्षाद् आत्मामें ध्यानादिमत्त्व क्यों नहीं है ?

समाधान—कूटस्थ आत्मा है । तथा 'लेलायतीव' यह भी उक्त हेतुसे आत्मामें नहीं हो सकता, किन्तु आत्मा उन दोनोंका साक्षी है । ध्यान आदि संपूर्ण बुद्धि-वृत्तियोंका उपलक्षण है । प्रत्यङ्मोहसे जनित ध्यानादिमें मिथ्यात्वसूचन करनेके लिए 'इव' शब्दका प्रयोग आया है । जैसे नील आकाशसम्बद्ध नहीं है, किन्तु केवल मोहसे आकाशमें उसके सम्बन्धकी कल्पना कर अविवेकी पुरुष 'नीलं नभः' यह मानता है, वैसे ही संसारका आत्मासे सम्बन्ध न होनेपर भी मोहसे आत्मामें संसार समझता है ॥ ११० ॥

'ध्यायन्त्याम्' इत्यादि । बुद्धिके ध्यान करनेपर आत्मामें भी ध्यानकी प्रतीति होती है एवं बुद्धिके चलनेपर आत्मामें भी चलनकी प्रतीति होती है, उक्त क्रियाएँ वास्तवमें बुद्धिमें होती हैं, साक्षीमें वे कल्पित हैं ॥ १११ ॥

'आलोके' इत्यादि । व्यञ्जक आलोकके संपर्कसे व्यङ्ग्य घटादिके आकारकी जैसे प्रतीति होती है, वैसे ही बुद्धिगत संसार बुद्धिके साक्षी आत्मामें आरोपित ही प्रतीत होता है । यदि इस अर्थमें संशय हो, तो विद्वानोंके अनुभवको देखिए ।

शङ्का—'अहं सुखी दुःखी' इत्यादि प्रत्यग्दृष्टि भी आत्मामें वस्तुतः संसारको विषय करती है, फिर आत्मा असंसारी कैसे ?

समाधान—आत्ममात्रावगाहिनी प्रतीति शुद्धात्मप्रतीति है । उक्त प्रतीति अनात्म दुःखादिसे संबद्ध आत्माका अवगाहन करती है, अतः वह चिदाभास-विषयक है, शुद्धात्मविषयक नहीं है ।

शङ्का—जैसे घटविषयक ज्ञान घट और घटमें अवश्य रहनेवाले रूप आदिका

स समान इति प्रोक्तं बुद्ध्यैक्यं वास्तवं ततः ।
ध्यायत्येव चलत्येवेत्याहुः केचिदिदं त्वसत् ॥ ११३ ॥

अवगाहन करता है, वैसे ही आत्मप्रतीति आत्मवृत्ति दुःख आदिका अवगाहन करती है । अतः उक्त प्रतीति आत्मविषयक नहीं है, ऐसा नहीं कह सकते ।

समाधान—घटादिमें रूपादि रहते हैं, रूपग्रहणके विना चक्षुसे उक्त द्रव्यका ग्रहण नहीं होता, अतः उक्त प्रतीतिसे रूपादिका ग्रहण आवश्यक है । आत्मा अद्वितीय है, अतः आत्मविषयक प्रतीति अर्थान्तरका स्पर्श भी नहीं कर सकती । घट जैसे रूपादियोगी है, वैसे ही आत्मा दुःखादियोगी यदि माना जाय, तो कैवल्य ही नहीं हो सकता, यह दोनोंमें वैषम्य है ॥ ११२ ॥

भर्तृप्रपञ्चोक्त अर्थका खण्डन करनेके लिए 'स समानः' इत्यादिके भाष्योक्त व्याख्यानका अनुवाद करते हैं—'स समान' इत्यादिसे ।

'स समानः' इस वाक्यसे आत्मामें बुद्ध्यैक्य वास्तविक है, कल्पित नहीं है । धी, मन, चक्षु आदि सर्वथा भिन्न अनेक ज्योतियाँ परस्पर संहत हैं ।

शङ्का—विलक्षणोंमें परस्पर संहत्यकारित्व कैसे है ? तुरी, वेमा चक्र, चीवर आदि मिलकर कोई काम नहीं करते हैं ।

समाधान—यद्यपि चक्षु आदि विलक्षण हैं, तथापि एक देहस्थ होनेपर उनमें संहत्यकारित्व दृष्ट है, अतः संहतमें ही अर्थक्रियाकर्तृता जानी जाती है, एकदेहस्थत्वरूपसे सारूप्य मानकर उक्त संहतोंमें अर्थक्रियाकारित्व मानते हैं ।

शङ्का—फलभाक्त्व व्यवस्था कैसे ?

समाधान—सालक्षण्य होनेपर भी बुद्धिमें ही भोक्तृत्व आदि विलक्षण धर्म माने जाते हैं, इतरमें नहीं; वास्तविक ऐक्य मानकर शङ्काका 'समानः सन्' इससे उत्तर होता है । बुद्धिके साथ वास्तविक तादात्म्य नहीं है, किन्तु साम्य है । बुद्धिके समान आत्मा दोनों लोकोंमें संचार करता है । यदि आत्मा संघातसे भिन्न न होता, तो दोनों लोकोंमें समुदायाविशेषसे दोनों जगह भोगकी प्रसक्ति हो जायगी । दोनों जगह भोग होता नहीं, अतः कल्पना करते हैं कि कोई व्यतिरिक्त ज्योति है । व्यतिरिक्त आत्मज्योतिके रहनेपर भोग होता है और न रहनेपर भोग नहीं होता, अतः बुद्धि आदिके समान होकर दोनों लोकोंमें संचरण करता है, अतः व्यतिरिक्त है ।

बुद्ध्यभेदस्य नैव स्याद्धीस्थध्यानादिसाक्षिता ।
निःसाक्षिकं तु ध्यानादिर्नरशृङ्गसमं भवेत् ॥ ११४ ॥
नौस्थो नावो गतिं क्वाऽपि वीक्षते न तटस्थवत् ।
तथैवं बुद्ध्यभिन्नस्य न स्याद्धीवृत्तिसाक्षिता ॥ ११५ ॥
नौगतिं च तरुस्थैर्यमविविच्य विमुह्यति ।
स्थिता नौस्तरवो यान्तीत्येवमत्राऽपि योज्यताम् ॥ ११६ ॥

शङ्का—बुद्धि आदिमें भोक्तृत्वका निरास करनेपर भी देवतामें भोक्तृत्व हो सकता है ?

समाधान—करणानुग्राहक देवतामें भी भोक्तृत्व नहीं है, अन्यथा स्वप्नमें भोक्तृत्वाभावकी प्रसक्ति हो जायगी । करणोंका लय होनेपर तदनुग्राहक देवता अध्यात्मपरिच्छेदका त्यागकर आधिदैविकरूपसे अवस्थित रहते हैं, उसीसे तदन्य भोक्ता है, यह निश्चित होता है । मनुष्यादिके उचित भोगोंके भोक्ता देवता नहीं हो सकते, उनका भोग विशिष्ट होता है, अतः उनसे अन्य भोक्ता है । आत्मा यद्यपि विभु है, तथापि सहकारिवश भोगकी व्यवस्था हो सकती है । देवता स्वतन्त्र हैं, उनमें कर्मपारतन्त्र्य नहीं है, एक कालमें अनेक भोग होते नहीं, अतः देवतासे अतिरिक्त आत्मज्योति है, यह सिद्ध होता है ॥११३॥

'बुद्ध्यभेदस्य' इत्यादि । यदि आत्माको बुद्धिसे अभिन्न मानो, तो उसमें बुद्धिस्थ ध्यानादिकी साक्षिता नहीं हो सकती, असाक्षिक ध्यानादि नरशृङ्गके समान हैं यानी अत्यन्त असत् हैं । ध्यानचलनोपलक्षित दर्शन, वचन आदि आत्मामें नहीं रहते । आत्मा उनका साक्षी है, अतः वह उनसे अत्यन्त विलक्षण है, इसलिए आत्मामें भासमान संसार मृषा है ॥११४॥

'नौस्थो' इत्यादि ।

शङ्का—बुद्धितादात्म्यापन्न भी बुद्धिका साक्षी हो सकता है क्या ? नहीं, इसमें दृष्टान्त कहते हैं—जैसे तीरमें स्थित पुरुष नौकाकी गतिको देखता है, नौकाके मध्यमें स्थित पुरुष नहीं देखता, वैसे ही बुद्धितादात्म्यापन्न आत्मा है, अतः जब नौकास्थित पुरुषके समान आत्मा बुद्धि आदिकी क्रियाको देखता ही नहीं तब साक्षी कैसे होगा ।

समाधान—बुद्धितादात्म्यानापन्न ज्योतिरूप आत्मा उदासीन है, इसलिए तटस्थ पुरुषके समान उसकी क्रियाका द्रष्टा होनेसे साक्षी माना जाता है ॥ ११५ ॥

'नौगतिम्' इत्यादि । नौकाकी गति और तरुका स्थैर्य्य इन दोनोंका विवेक न

धीविकारस्ततः कल्प्यो बुद्धिसाक्षिण्यशङ्किते ।
साक्षिसाक्ष्यत्वमिथ्याधीस्तत्त्वज्ञानान्निवर्त्तते ॥ ११७ ॥
ध्यानादीनामवस्तुत्वे स हि स्वप्न इति श्रुतिः ।
हेतुमाह स आत्माऽयं स्वप्नो भवति धीवशात् ॥ ११८ ॥

कर भ्रान्त पुरुष नौकाकी गतिका तरुमें और तरुस्थैर्य्यका नौकामें आरोप कर भ्रान्तिसे यह समझता है कि नौका खड़ी है और वृक्ष चलते हैं। विवेक यह है कि वृक्ष खड़े हैं और नौका चलती है। एवं बुद्धिस्थ ध्यान, चलन आदिका आत्मामें आरोप कर 'ध्यायतीव लेलायतीव' इत्यादि कहा गया है। जैसे तटस्थ मनुष्य नदीगति आदिसे युक्त नौकाको देखता हुआ गतिमान् नहीं होता, वैसे ही ध्यान आदि धर्मयुक्त बुद्धिको देखता हुआ साक्षी वस्तुतः तद्धर्मवान् नहीं होता। और नौस्थ पुरुषमें नौगति-व्यतिरिक्त गति नहीं रहती, क्योंकि नौकास्थितिदशामें नौकास्थ पुरुष गति आदिमें स्वतन्त्र नहीं है, जैसे कि तटस्थ पुरुष गति आदिमें स्वतन्त्र है। नौकास्थ पुरुषकी नौकाकी गति और स्थितिके सिवा अपनी गति और स्थिति नहीं है, फिर भी आत्मामें उनको मानकर भ्रान्त होता है, नौकाके तत्त्वको वस्तुतः न समझकर नौका स्थित है, तीरस्थ वृक्ष शीघ्र जाते हैं, यह निश्चय करता है॥ ११६ ॥

'धीविकार०' इत्यादि। बुद्धिविकार यानी बुद्धिके कार्य ध्यान आदि अशङ्कित निर्विकार साक्षीमें कल्पित हैं, वास्तविक नहीं हैं, क्योंकि आत्मामें कोई विकार नहीं रहता। सम्पूर्ण धीविकारका साक्षी आत्मा है। वस्तुतः साक्षित्वके अपरिज्ञानसे तद्विरुद्ध अर्थकी कल्पना होती है। भोग्य, भोक्ता आदि साक्षि-साक्ष्यभावज्ञान मिथ्याज्ञान है। तत्त्वज्ञानसे उसकी निवृत्ति होती है। बुद्धिके साथ आत्माका तादात्म्याध्यास होनेसे आत्मामें लोकद्वयसंचरण आदि हैं, स्वतः नहीं, क्योंकि वह साक्षी है।

शङ्का—यह ज्ञान कैसे हुआ ?

समाधान—अनुमानसे स्वयंज्योति आत्मा सिद्ध कर चुके हैं॥ ११७ ॥

'ध्यानादी०' इत्यादि। ध्यान आदि अवस्तु है, 'स हि स्वप्नो' यह श्रुति उक्त अर्थमें हेतु कहती है। 'हि' शब्द हेतुका वाचक है। यतः श्रुति—'स स्वप्नो भूत्वा' यह—कहती है; अतः उक्त धर्म अवस्तुभूत हैं।

शङ्का—स्वप्नशब्दका आत्मामें प्रयोग क्यों हुआ ?

समाधान—आत्मा अपनी अविद्यासे जिस जिस अवस्थाका अभिमान करता है,

बुद्धेर्जागरणं यद्वज्जागर्मीत्यभिमन्यते ।
बुद्धिस्वप्ने तथा स्वप्नरूपत्वमभिमन्यते ॥ ११९ ॥
जाग्रद्भोगमिमं लोकं स्वप्नो भूत्वा निवर्त्तते ।
वासनाराशिसाक्षित्वं स्वाप्नं भोगं तथाऽऽप्नुयात् ॥ १२० ॥
अविद्याकामकर्माख्यमृत्यो रूपाण्यतीत्य सः ।
जाग्रद्देहेन्द्रियादीनि तिष्ठति ज्योतिरात्मना ॥ १२१ ॥

उस उस अवस्थासे युक्त अपनेको मानता है और तत्-तत् शब्दवाच्य होता है। स्वप्नकालिक बुद्धितादात्म्यको प्राप्त होकर स्वप्नशब्दसे आत्मा व्यवहृत होता है॥११८॥

उक्त अर्थको दृष्टान्तसे स्फुट करते हैं—'बुद्धे०' इत्यादिसे ।

जैसे बुद्धिस्थको जागरणावस्थापन्न होकर जागर्मि (मैं जागता हूँ) यह अभिमान होता है, वैसे ही स्वप्नबुद्ध्यवस्थापन्न हो जानेसे 'स्वप्नो भूत्वा' यह निर्देश होता है। बुद्धिगत स्वप्नका साक्षी होनेसे 'स्वप्नो भूत्वा' यह श्रुतिने कहा है। मोहसे आत्मामें स्वप्नधी होती है, यह फलितार्थ है ॥११९॥

'इमं लोकम्' इसकी व्याख्या करते हैं—'जाग्रद्भोग०' इत्यादिसे ।

इस लोक तथा इस जन्मका (जागरितावच्छिन्नका) स्वप्न बनकर अतिक्रमण करता है, तदनन्तर स्वाप्निक भोगका अनुभव करता है ।

शङ्का—जागरितावस्थाका अतिक्रमण करनेपर सुषुप्तिदशामें जैसे भोग नहीं होता, वैसे ही स्वप्नमें भी भोग नहीं होना चाहिए ।

समाधान—जाग्रद्वासनावासित होकर स्वाप्निक सुख, दुःख आदिका अनुभव करता है, यह लोकमें प्रसिद्ध है ।

शङ्का—तो जाग्रत् और स्वप्नमें भेद क्या हुआ ?

समाधान—जाग्रत्कालमें व्यावहारिक विषयोंसे भोग होता है और स्वप्नकालमें प्रातिभासिक विषयोंसे भोग होता है, इतना ही भेद है। भोग और तदभावप्रयुक्त भेद नहीं है ।

शङ्का—आत्मा यदि भोक्ता है, तो शुद्ध कैसे ?

समाधान—धर्मादि कारणसे जनित वासनासमुदायका साक्षित्व ही भोक्तृत्व है, अकारक आत्मामें इस प्रकारका धर्म रह सकता है। जाग्रत् लोकका परित्याग कर स्वप्नलोकको प्राप्त करता है, इससे आत्मा अकर्ता, असङ्ग और स्वयंज्योति सिद्ध होता है ॥ १२० ॥

'अविद्या०' इत्यादि। आत्माकी अविद्या ही मृत्यु है ।

तस्मात् स्वाभाविको नैव क्रियाध्यानादिलक्षणः।
लोकद्वयानुसञ्चारः किन्त्वौपाधिक इष्यताम् ॥ १२२ ॥
योऽयमित्यादिना बुद्धिव्यतिरिक्ततया श्रुतम्।
आत्मानं नाऽनुमन्यन्ते बौद्धा बुद्ध्यात्मवादिनः ॥ १२३ ॥

शङ्का—इसमें प्रमाण क्या है ?

समाधान—'मृत्युर्वै तमः' यह श्रुति ही प्रमाण है। तमःपदवाच्य अविद्या नित्यसिद्ध भी आत्माका अपह्नव करती है। अमृत आत्माका मरण अविद्यासे व्यतिरिक्त नहीं हो सकता, अतः मृत्युरहित आत्माका अविद्या ही मरण है। आत्माकी अविद्या ही मृत्यु है, इसमें कारण यह भी है कि 'न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति' इत्यादि श्रुतियोंसे विद्वानोंके मरणका निषेध है। सम्यग्-ज्ञान अज्ञानसे अतिरिक्तका निवर्तक नहीं है, अतः सम्यग्ज्ञाननिवर्त्य अज्ञान ही मृत्यु है।

शङ्का—अच्छा, रूप क्या है ?

सामाधान—कार्य और करण अर्थात् शरीर और इन्द्रियाँ ये रूप हैं।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—'यैर्मृत्यू रूप्यते बोध्यते तानि रूपाणि' यानी जिनसे मृत्युका परिज्ञान होता है, वे ही रूप हैं। शरीर आदिसे अविद्या जानी जाती है। अविद्याशून्य मुक्तात्मामें शरीर आदिका सम्बन्ध नहीं रहता। जो प्रतिकूल है, वही मृत्यु है। अन्न, पान आदि भी यदि गलेमें फँस जायँ, नीचे नहीं उतरें, तो उनसे भी मृत्यु देखी गई है; अतः अनात्म जगन्मात्र ही मृत्यु है। घटादिके समान प्रमाणसे मृत्युको नहीं दिखला सकते, अतः इस रूपसे उसका निरूपण किया गया है। अविद्याकार्य शरीर आदिसे स्वकारण अविद्याका अनुमान होता है ॥१२१॥

'तस्मात्' इत्यादि। कूटस्थ, नित्य, शुद्ध, मुक्तस्वभाव आत्मा है। अविद्या मृत्यु है। शरीर, इन्द्रिय आदि जगत् रूप है, इससे यह स्पष्ट होता है कि क्रिया (ध्यानादि) आत्मामें स्वाभाविक नहीं है, किन्तु औपाधिक है; अतः उसका दो लोकोंमें संचरण भी औपाधिक ही मानिए ॥१२२॥

'योऽयम्' इत्यादि। बुद्धिको ही आत्मा माननेवाले बौद्ध 'योऽयम्' इत्यादि श्रुतिसे जो बुद्धि आदिसे व्यतिरिक्ति आत्मज्योति श्रुत है, उसको आत्मा नहीं मानते।

धीरेव ग्राहकाकारा ग्राह्याकारा च भासते ।
नाऽतो धीव्यतिरेकेण कश्चित्साक्ष्युपलभ्यते ॥ १२४ ॥

शङ्का—क्यों ?

समाधान—उनके मतमें दो ही प्रमाण हैं,—प्रत्यक्ष और अनुमान । इन दोनों प्रमाणोंसे या इन दोमें से किसी एकसे आत्मा सिद्ध नहीं होता । उनका कहना है कि अर्थाविसंवादी ज्ञान प्रमाण है । वह दो प्रकारका है—प्रत्यक्ष और अनुमान । इनसे अतिरिक्त प्रमाण नहीं है । अतः उनसे व्यतिरिक्त आत्मज्योति अप्रामाणिक है, जैसे एकज्ञानसन्तानमें पूर्व ज्ञानसे अतिरिक्त ज्ञानान्तरका उसी समयमें प्रत्यक्ष नहीं होता, वैसे ही उस ज्ञानसे अतिरिक्त आत्माका भी प्रत्यक्ष नहीं होता । तार्किक आदिके मतमें भी ज्ञानायौगपद्य है । एक कालमें एक आत्मामें दो ज्ञान नहीं रहते। अनुमानसे भी ज्ञानसे अतिरिक्त आत्माका अस्तित्व सिद्ध नहीं होता । प्रमाणसे आत्मा धर्मी यदि सिद्ध नहीं है, तो उसमें शुद्धत्वादि धर्मोंकी चिन्ता निरर्थक है ।

शङ्का—जो भास्य और भासक हैं, वे भिन्न हैं, जैसे घट और आलोक । भास्य और भासक बुद्धि और आत्मा हैं, अतः वे भिन्न हैं, इस अनुमानसे बुद्धिसे व्यतिरिक्त आत्माकी सिद्धि होती है ।

समाधान—घट और आलोकका मिथःसंश्लेष होनेसे अभेद भ्रमसे होता हैं, भेद दोनोंमें प्रत्यक्षसिद्ध है । बुद्धि और आत्माके भेदमें अनुमानादि प्रमाण हैं नहीं, अतः भेद भ्रम है, अभेद ही तात्त्विक है ॥ १२३ ॥

'धीरेव' इत्यादि ।

शङ्का—घट और आलोकके समान ग्राह्य और ग्राहकका भेद पूर्वोक्त अनुमानसे सिद्ध है, अतः भ्रम कैसे ?

समाधान—प्रत्यक्षके साथ विरोध होनेसे उक्त अनुमानमें भ्रमत्व सिद्ध होता है, चित्स्वरूप यह बुद्धि एक ही ग्राहकाकार और ग्राह्याकारसे भासित होती है, अतः धीसे व्यतिरिक्त आत्मा तथा उससे अतिरिक्त घटादि प्रत्यक्ष या अनुमानसे उपलब्ध नहीं होते । वही बुद्धि साक्षी कही जाती है । जो दृष्टान्तकी सिद्धिके लिए पूर्वमें व्यङ्ग्य-व्यञ्जकके भेदके साधक अनुमानका उपन्यास किया है, उसमें घटालोकादिका वस्तुतः भेद नहीं है, अतः अनुमान साध्यविकल है । आपके अभ्युपगमसे मैंने भी थोड़ी देरके लिए भेद मान लिया था, पर विचार करनेपर वहाँपर भी भेद

घटतद्धानवद् बुद्धिसाक्षिणौ भास्यभासकौ ।
भिन्नाविति न मन्तव्यं दृष्टान्तस्याऽप्रसिद्धितः ॥ १२५ ॥
अभिन्न एव बुद्ध्याऽऽत्मा विपर्यासितबुद्धिभिः ।
ग्राह्यग्राहकसंवित्तिभेदवानिव लक्ष्यते ॥ १२६ ॥

सिद्ध नहीं होता, अवभासात्मक घट क्षणमात्र स्थिर होता है, क्षणान्तरमें भिन्न-भिन्न होता है, एक ही घटमें आलोक और आलोकके अभावका सम्बन्ध नहीं है। सादृश्यभ्रमसे स्थैर्यबुद्धि होती है।

शङ्का—धीव्यतिरिक्त यदि धीसाक्षी नहीं है, तो पूर्वमें 'धिया समानः' इत्यादिसे अतिरिक्त कैसे कहा ?

समाधान—हां, आपने कहा, पर निष्प्रामाणिक ही कहा है। प्रत्यक्ष या अनुमानसे व्यतिरिक्त प्रमाणसे आत्मसिद्धि नहीं होती। अप्रामाणिक पदार्थ शशशृङ्गके समान नहीं माना जाता, विज्ञानमात्र ही पारमार्थिक है ॥ १२४ ॥

'घटतदभाव०' इत्यादि। घट और घटके अभावके समान भास्य और भासक बुद्धि और साक्षी परस्पर भिन्न हैं, यह नहीं मानना चाहिए।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—दृष्टान्त ही अप्रसिद्ध है। विज्ञानवादीके मतमें विज्ञानसे व्यतिरिक्त पदार्थ ही अप्रसिद्ध है। एक ही विज्ञान उभयाकारसे प्रतीत होता है। जैसे स्वप्नमें व्याघ्र आदिका दर्शन होता है, उस समय यह प्रतीत होता है कि मैं व्याघ्रको देखता हूँ, परन्तु व्याघ्राकार विज्ञानसे अतिरिक्त कोई पदार्थ नहीं है, यह जागर-दशामें स्पष्ट निश्चय होता है। एक ही विज्ञान ग्राह्य (व्याघ्र) और तद्ग्राहकरूपसे ('अयं व्याघ्रः' इत्याकारक विज्ञानरूपसे) परिणत होता है। एवं जाग्रद्दशामें 'अयं घटः' इत्यादि ज्ञान भी स्वाप्निक ज्ञानके समान उभयाकारसे परिणत होता है। यही विज्ञानवादका सिद्धान्त है ॥ १२५ ॥

'अभिन्न' इत्यादि। बुद्धि और आत्मा ये दोनों अभिन्न हैं, किन्तु भ्रान्त पुरुषोंको ग्राह्य और ग्राहकरूप बुद्धि तथा आत्मामें भेद प्रतीत होता है। उनका अभेद पारमार्थिक है, भेद कल्पित है।

शङ्का—ग्राह्य और ग्राहकका भेद प्रत्यक्षसिद्ध है, अतः भेदग्राही प्रत्यक्षसे अभेदका अनुमान बाधित है।

विज्ञानवादिनो मा भूद् दृष्टान्तो बाह्यवादिनः ।
अस्तीति चेत्तन्मतेऽपि न घटोऽन्येन गृह्यते ॥ १२७ ॥

समाधान—ज्ञानमें ग्राह्य और ग्राहकत्वकी कल्पना करके जो भेदग्रह होता है, वह विचारसे बाधित है । भेदग्रह भ्रम है, अतः उक्त अनुमानका बाधक नहीं हो सकता ॥ १२६ ॥

'विज्ञानवादि०' इत्यादि ।

शङ्का—विज्ञानवादीके मतमें दृष्टान्त नहीं है, तो न सही, बाह्यार्थवादीके मतमें तो दृष्टान्त है, उसके मतमें अतिरिक्त आत्माकी सिद्धि हो सकती है ।

समाधान—बाह्यार्थवादीके मतमें भी घट विज्ञानसे ही गृहीत होता है, विज्ञानातिरिक्त आत्मासे नहीं । वे लोग भी विज्ञानको ही आत्मा मानते हैं । तीनों मतोंमें प्रमाणाभावसे अतिरिक्त आत्मा नहीं है । आत्मामें प्रत्यक्ष और अनुमानको आप भी प्रमाण नहीं मानते, किन्तु आगमको ही प्रमाण मानते हैं । आगमको स्वतः-प्रमाण तो हम लोग मानते नहीं, किन्तु प्रमाणान्तरसंवादसे प्रमाण मानते हैं । आत्मामें प्रमाणान्तरसंवाद नहीं है, अतः आगम भी प्रमाण नहीं है । अहंधीको केवल आलम्बनकी अपेक्षा है । आलम्बनमें बुद्ध्याद्यतिरिक्तत्व और स्थायित्वकी अपेक्षा नहीं है और वक्ष्यमाण क्षणिकत्वके अनुमानसे विरोध होनेके कारण आत्मा नित्य सिद्ध नहीं हो सकता, प्रत्यभिज्ञाबलसे भी आत्मनित्यत्व सिद्ध नहीं हो सकता, क्योंकि लून एवं पुनजात केशादिविषयक प्रत्यभिज्ञामें अप्रामाण्य बारबार दृष्ट है । स्मृतिमें कहा भी है—

स्मृतिः पूर्वानुभूतेऽर्थे दर्शनं वार्तमानिके ।
तयोरत्यन्तभेदे च कस्याऽभेदः प्रतीयताम् ॥
शब्दौ भिन्नौ स्वरूपेण वाच्योऽर्थोऽप्यतिभेदवान् ।
स इत्येष परोक्षार्थे प्रत्यक्षे चाऽयमित्यपि ।
तस्मान्मिथ्या विकल्पोऽयं भिन्नेष्वेकार्थताग्रहः ॥

पूर्वानुभूत अर्थकी स्मृति 'स' इस अंशसे है, 'अयम्' इस अंशसे वर्तमानविषयक प्रत्यक्ष है, ये दोनों अत्यन्त भिन्न हैं, अतः किसके अभेदकी प्रतीति हो, 'स' और 'अयम्' ये दोनों शब्द स्वरूपसे भिन्न हैं, इन दोनोंके वाच्य अर्थ भी अत्यन्त भिन्न हैं । 'स' यह परोक्षार्थक है और 'अयम्' यह प्रत्यक्षार्थक है, इससे 'सोऽयम्' से जो अभेदप्रत्यय होता है, वह मिथ्या है, भिन्नमें एकार्थताग्रह विकल्पमात्र है ।

क्षणभङ्गी घटोऽन्येन नैव संयोक्तुमर्हति ।
अवभासात्मकः कुम्भस्तेन बाह्यार्थवादिनः ॥ १२८ ॥
एवं तर्हि विभेदः को बाह्यविज्ञानवादिनोः ।
ज्ञानज्ञेयपृथक्त्वेन तदैक्येन च तद्भिदा ॥ १२९ ॥
बाह्यार्थोऽस्त्वथवा मा भूत्साक्षी तु न धियः पृथक् ।
सर्वशून्यत्ववादे तु सुतरां नाऽस्ति साक्ष्यसौ ॥ १३० ॥

'शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्यो विकल्पः' इस योगसूत्रसे लक्षित विकल्प अर्थशून्य ही माना जाता है । इस ज्ञानसे किसी अर्थकी सिद्धि नहीं होती ॥ १२७ ॥

'क्षणभङ्गी' इत्यादि । क्षणभङ्गी (क्षणविनश्वर) घट अन्यके साथ संयुक्त नहीं हो सकता, क्योंकि बाह्यार्थवादीके मतमें भी कुम्भ अवाभासात्मक है, घटादिमें स्वातिरिक्त ग्राह्यत्व बाह्यार्थवादीके मतमें भी नहीं है । विज्ञानवादीके मतमें कुम्भ आदि विज्ञानात्मक हैं । विज्ञान क्षणिक है, अतः कुम्भ आदि विषय भी क्षणिक हैं । अतः क्षणान्तरवर्तीके साथ वे संयुक्त नहीं हो सकते । बाह्यार्थवादीके मतमें कुम्भ आदि ज्ञानमें अध्यस्त हैं, अतः क्षणिक होनेसे अर्थान्तरके साथ वे संयुक्त नहीं हो सकते ॥ १२८ ॥

'एवं तर्हि' इत्यादि । यदि बाह्यार्थवादी भी अवभासात्मक ही कुम्भादि माने, तो दोनोंमें भेद ही क्या होगा ? क्योंकि विज्ञानवादी और बाह्यार्थवादी दोनोंके मतमें कुम्भ आदि अवभासात्मक ही हुए । दोनोंमें भेद यही है कि विज्ञानवादीके मतमें ज्ञान और ज्ञेय एक हैं यानी विज्ञान ही ग्राह्य और ग्राहकरूपसे भासित होता है और बाह्यार्थवादीके मतमें ग्राहक ज्ञानके साथ अभेदरूपसे नील पीत आदि ग्राह्य पदार्थोंकी सिद्धि होती है, क्योंकि उसीमें उनका अध्यास है ॥ १२९ ॥

'बाह्यार्थो०' इत्यादि । बाह्य अर्थ हो, अथवा मत हो, परन्तु बुद्धिव्यतिरिक्त साक्षी तो नहीं है, यह मतत्रयका उपसंहार है और शून्यवादीके मतमें तो सुतरां साक्षी नहीं है । शून्यवादीका भाव यह है कि वे विज्ञानवादीके मतमें एक ही ज्ञानमें ग्राह्यग्राहक मलका त्यागकर शुद्ध विज्ञानकी शान्ति चाहते हैं । ज्ञानमें मलवत् संवृत रूप कल्पित है, पारमार्थिक नहीं है ।

शङ्का—यदि अर्थका अभाव है, तो ज्ञान कैसे होगा ? ज्ञानकी व्युत्पत्ति है—'ज्ञायतेऽनेन' इति ज्ञानम् । यदि विषय नहीं है, तो ज्ञानका विषय किसको बनाया जायगा ? अतएव कहा गया है—

अत्रोच्यते न कुम्भादेरवभासात्मतोचिता ।
दीपस्येवाऽवभासस्य पृथक्त्वं व्यञ्जकत्वतः ॥ १३१ ॥
न प्रदीपात्मकः कुम्भो नाऽवभासात्मकस्तथा ।
कुम्भावभासकं बुद्धिविज्ञानं दीपवत्पृथक् ॥ १३२ ॥

'स्वरूपं पररूपेण यया संव्रियते धिया ।
एकार्थप्रतिभासिन्या भावानाश्रित्य भेदिनः ॥
तया संवृतनानात्वाः संवृत्या भेदिनः स्वयम्
अभेदिन इवाऽऽभान्ति............... ॥'

इस न्यायसे रागादि मलवत् संवृतिकल्पित अर्थसे जब ज्ञानका विरोध नहीं है, तब अर्थके समान ज्ञानको भी कल्पित ही मानिए, आखिर अर्थकी संवृति कल्पित है, तब ज्ञानको भी लाघवानुसार कल्पित ही मानना उचित है; अतएव

'अनादिवासनोद्भूतविकल्पपरिकल्पितः ।
शब्दार्थस्त्रिविधो ज्ञेयो भावाभावोभयाश्रयः ॥'

ऐसा कहा गया है ।

समाधान—इसका निराकरण आगे किया जायगा ॥ १३० ॥

बाह्यार्थवादीके मतका प्रथम निराकरण करते हैं—'अत्रोच्यते' इत्यादिसे ।

कुम्भ आदि विषय अवभासात्मक नहीं हैं, किन्तु अवभास घट आदिका व्यञ्जक है । व्यञ्जक व्यङ्ग्यसे भिन्न देखा गया है । घटका व्यञ्जक प्रदीप जैसे घटसे अतिरिक्त है वैसे ज्ञान भी घटसे भिन्न ही है । 'भासकं भास्यभिन्नम्, व्यञ्जकत्वात्, प्रदीपवत्' यह अनुमान उक्त अर्थमें प्रमाण है ॥ १३१ ॥

प्रमाणके अभावसे बुद्धिसे व्यतिरिक्त आत्मा नहीं है, इसके निराकरणके लिए बाह्यार्थवाद अयुक्त है, इसकी प्रतिज्ञा करते हैं—'न प्रदीपा०' इत्यादिसे ।

जैसे ज्ञानावभास्य प्रदीप, आदित्य आदि स्वात्मना भासित होते हैं, सालोक कुम्भ आदि स्वेन अवभास्य हैं, आलोकान्तरकी अपेक्षा नहीं करते, वैसे ही बुद्धि भी स्वभास्य है, वह अतिरिक्त ज्योतिकी अपेक्षा नहीं करती, यह उनका कथन है, इसका खण्डन करते हैं कि कुम्भ प्रदीपभास्य है, किन्तु उसको प्रदीपात्मक कोई नहीं मानता । यदि व्यञ्जका व्यङ्ग्यके साथ अभेद हो, तो कुम्भको प्रदीपात्मक मानना चाहिए । एवं कुम्भ, प्रदीप, आदित्य आदि ज्ञानभास्य हैं, किन्तु प्रदीपके समान विज्ञान भी

व्यङ्ग्यव्यञ्जकता कुम्भदीपयोर्भासिता धिया ।
यथा धीदीपसम्बन्धः साक्षिणाऽवेक्ष्यतां तथा ॥ १३३ ॥

कुम्भादिसे व्यतिरिक्त ही सिद्ध होता है । प्रदीप स्वात्मभास्य है, यह असङ्गत है, क्योंकि विज्ञानके बिना प्रदीप आदिका भान नहीं होता, अतः कुम्भावभासक दीपके समान भासक ज्ञान कुम्भसे भिन्न ही है ॥ १३२ ॥

'व्यङ्ग्यव्यञ्जकता' इत्यादि ।

शङ्का—कुम्भ और बुद्धिका भेद सिद्ध होनेपर भी साक्षीकी सिद्धि कैसे होगी ?

समाधान—कुम्भ और प्रदीपमें भास्य और भासकभाव बुद्धिवृत्तिके बिना जैसे सिद्ध नहीं होता, वैसे ही बुद्धिवृत्ति और दीपका सम्बन्ध भी अतिरिक्त साक्षीके बिना सिद्ध नहीं होता, 'यदवभास्यं तत्स्वातिरिक्तावभास्यम्' यह व्याप्ति कुम्भमें दृष्ट है, क्योंकि अन्धकारमें स्थित घटका भान नहीं होता, आलोकमें स्थित घटका भान होता है, अतः स्वातिरिक्तसे अवभास्यत्व नियत है ।

शङ्का—सालोक घट स्वावभास्य है, उसमें आलोकान्तरकी जैसे अपेक्षा नहीं होती, वैसे ही विज्ञान भी स्वावभास्य है ।

समाधान—आलोक और घट एक नहीं है, क्योंकि आलोकके संयोग और वियोगसे घटमें विशेष देखा जाता है, आलोक और घट भिन्न हैं, एक नहीं हैं, रज्जु और घटके समान, संयोग-वियोगदशामें विशेष-दर्शन दोनोंमें समान है ।

शङ्का—अच्छा, तो प्रदीपका ही दृष्टान्त कहते हैं । जैसे प्रदीप स्वयं-प्रकाश है, प्रदीपान्तरकी अपेक्षा अपने प्रकाशके लिए नहीं करता, वैसे ही विज्ञान भी स्वप्रकाशके लिए आत्मज्योतिकी अपेक्षा नहीं करता ।

समाधान—'अवभास्यम् अवभासकारन्तरापेक्षम् , अवभास्यत्वाद् , घटादिवत्' इस अनुमानसे प्रदीपमें भी घटके समान अभास्यत्व है । अतः उसका भान भी अवभासकान्तर आत्मज्योतिसे ही होता है, घटमें जैसे अवभास्यत्व है, अतः उसका स्वात्मना अवभास नहीं होता, वैसे ही प्रदीपमें भी अवभास्यत्व है, ' अतः उसका भी स्वात्मना प्रकाश नहीं हो सकता, क्योंकि 'योऽवभास्यः स स्वेतरभास्यः यथा घटः' इस न्यायसे प्रदीप भी अवभास्य है, अतः स्वेतर आत्माज्योतिसे भास्य है, यह सिद्ध होता है, ऐसी परिस्थितिमें घट जैसे स्वभिन्नजातीय प्रदीप-प्रकाशसे अवभास्य है, वैसे ही प्रदीप भी स्वभिन्नजातीय आत्मज्योतिसे अव-

ननु प्रकाशतमसोः क्रमात्कुम्भोऽनुगच्छति ।
दीपोऽननुगतस्तेन भेदः कुम्भप्रदीपयोः ॥ १३४ ॥

भास्य है । बोध चिद्व्यङ्ग्य है, यह सिद्ध होनेपर विचार यह है कि बोधमें ग्राह्यज्ञानगम्यत्व है अथवा ग्राहकज्ञानगम्यत्व है, संदिग्ध अर्थका लोकानुसार निर्णय करना चाहिए ।

शङ्का—लोकानुसारी निर्णय क्या है ?

समाधान—लोकमें दीपादिमें भिन्नग्राहकग्राह्यता दृष्ट है, वैसे ही बोधमें भी भिन्नग्राहक आत्मज्योतिसे ग्राह्यत्व सिद्ध होता है, अतः ग्राहकग्रहणग्राह्योंके भावाभावविभागोंका ज्ञाता ग्रहणसे भिन्न जो है, वही आत्मा है, यह निश्चय करो ।

शङ्का—ज्ञानको गम्य मानते हैं, तो उसके गमकका ज्ञान भी भिन्नसे होगा, फिर उसके गमकका भी ज्ञान गमकान्तरसे होगा, ऐसी अवस्थामें अनवस्था-दोष हो जायगा ।

समाधान—अनवस्था नहीं होगी ।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—कूटस्थ आत्मा स्वयंप्रकाश है, उससे बोधका प्रकाश और स्वका भी प्रकाश होता है, अतः अनवस्थादोष नहीं है ।

शङ्का—ग्राहकग्रहणप्रयुक्त अनवस्थाका परिहार हो गया, किन्तु करणान्तर-प्रयुक्त अनवस्था दुष्परिहर है, रूपादिका ग्रहण चक्षु आदिसे होता है और रूपादिग्रहणका ग्रहण करणान्तर मनसे होता है एवं तद्ग्रहण करणान्तरसे होना चाहिए, इस प्रकार अनवस्था होगी ?

समाधान—करणान्तर नियममें प्रमाण नहीं है । विद्वान्‌का अनुभवरूप प्रत्यक्ष, पूर्वब्राह्मणोक्त अनुमान तथा आगम—इन प्रमाणोंसे ज्ञानसे अतिरिक्त उसका साक्षी परचित्स्वभाव सिद्ध होता है, अतः इस विषयमें विवाद नहीं है । जो चार्वा-कादि अनुमानादिको नहीं मानते, उनके मतमें भी प्रत्यक्षमें प्रमात्वकी सिद्धिके लिए अज्ञातज्ञापकत्वसाधक नित्यानुभव अवश्य मानना चाहिए, यह सब पूर्वमें सिद्ध कर चुके हैं । विस्तृत अन्यत्र देखिए ॥ १३३ ॥

धी एवं दीप तथा दीप एवं कुम्भका भेद मानकर धी एवं साक्षीके भेदका आक्षेप करते हैं—'ननु' इत्यादिसे ।

ज्ञातताज्ञातते तद्वदुभे दीपोऽनुगच्छति ।
ज्ञातत्वमेव धीस्तेन भेदो धीदीपयोरपि ॥ १३५ ॥
धीसाक्षिणोर्विभेदे तु नोपायः क्वचिदीक्ष्यते ।
न साक्ष्यस्ति विना बुद्ध्या न बुद्धिः साक्षिणा विना ॥ १३६ ॥
मैवं संशयमिथ्यात्वजन्मनाशादिभेदिनी ।
बुद्धिः साक्षी तु न तथा भेदोऽतो बुद्धिसाक्षिणोः ॥ १३७ ॥

भास्य और भासकका भेद उनमें से किसी एककी सत्तासे व्याप्त है; जैसे दीपके न रहनेपर भी अन्धकारमें कुम्भकी स्थिति है अथवा जैसे दीपज्ञानकी उत्पत्तिसे पहले अज्ञातत्वरूपसे दीपकी स्थिति है, वैसे ही धी और साक्षीमें से किसी एकका अभाव होनेपर भी अन्यतरसत्त्वका दर्शन नहीं होता, अतः व्यापककी अनुपलब्धि होनेसे तद्व्याप्त भेदका सम्भव नहीं हो सकता ॥ १३४ ॥

'ज्ञातता०' इत्यादि । वैसे ही कुम्भज्ञानकी उत्पत्तिसे पहले दीपमें अज्ञातत्व रहता है और कुम्भज्ञानकी उत्पत्तिके अनन्तर ज्ञातत्वकी उत्पत्ति होती है । धीमें ज्ञातत्व ही रहता है, इससे धी और दीपमें भी भेद सिद्ध होता है ॥ १३५ ॥

'धीसाक्षिणो०' इत्यादि । बुद्धि और साक्षीके भेदग्रहके लिए कोई उपाय नहीं है, कारण कि भेदग्रह अन्वयव्यतिरेकग्रहसे होता है, जैसे कि घट और प्रदीपका भेदग्रह बतलाया गया है । धी और साक्षीमें ऐसा नहीं है, कारण कि बुद्धिके बिना साक्षी नहीं है और साक्षीके बिना बुद्धि नहीं है, अतः बुद्धि और साक्षीका भेद मानना असङ्गत है ॥ १३६ ॥

सुषुप्तिमें बुद्धिवृत्तिके बिना भी अज्ञानसाधक साक्षीका अस्तित्व रहता है, अतः उसी स्थलमें व्यापककी अनुपलब्धि असिद्ध है और संशय आदिसे भी भेद सिद्ध होता है, यों पूर्वोक्त शङ्काका परिहार करते हैं—'मैवम्' इत्यादिसे ।

बुद्धिका संशयत्व, मिथ्यात्व, जन्म और नाश आदिसे भेद है । साक्षीमें उक्त धर्म नहीं हैं, अतः बुद्धि और साक्षीका भेद है, अभेद नहीं है । भाव यह है कि यदि सब क्षणिक हैं, तो सत्यमिथ्यात्व विकल्प नहीं हो सकता । क्षणिकोंमें विनष्टका ग्रहण कौन करेगा ? जो दो क्षणोंमें रहता हो, वही विनष्टका ग्रहण कर सकता है । मिथ्यात्वमें बाध प्रयोजक है, स्थैर्य नहीं, क्योंकि मृगतृष्णिकामें बाधसे ही मिथ्यात्वबुद्धि होती है । बाह्य स्तम्भ आदि अपने अवयवोंमें भेदसे रहते हैं या अभेदसे ? जैसे तलवार कोशमें भिन्नरूपसे रहती है, वैसे अवयवोंमें अवयवी

घटस्य व्यञ्जको दीपो दीपस्य व्यञ्जकं मनः ।
मनसो व्यञ्जकः साक्षीत्यनवस्था प्रसज्ज्यते ॥ १३८ ॥
मैवं न कोऽप्यतिशयः साक्षिण्यन्यकृतस्ततः ।
न व्यञ्जकान्तरापेक्षा नाऽनवस्था ततो भवेत् ॥ १३९ ॥

भिन्नरूपसे नहीं रह सकता । तलवार अपने अवयवोंमें अभेदेन रहती है, परन्तु कोशमें अभेदेन नहीं रहती, क्योंकि कोशावयव स्वारम्भक अवयवसे अतिरिक्त हैं। स्तम्भादि अवयवीका स्वारम्भक अवयवसे अतिरिक्त अवयव नहीं है, अतः उसमें वह भेदेन नहीं रह सकता । द्वितीय कल्पमें एक ही अवयवमें अवयवी परिसमाप्त हो जायगा, फिर अन्य अवयव अवयवीसे शून्य हो जायँगे और अवयवोंमें अणुत्वकी आपत्ति भी हो जायगी, इस प्रकार स्तम्भादि अवयवी ही दुर्भण हो जायंगे। इससे निश्चित होता है कि वह मिथ्या है। मृगतृष्णिकास्थलमें ज्ञानान्यरूपसे स्वीकृत जलका बाधसे ही उपादान नहीं होता, यह बाह्यार्थ-वादीको भी अभिमत है, ग्राहक स्थिर है, इसलिए मृगतृष्णिका मिथ्या है, यह जैसे इष्ट नहीं है, वैसे ही स्तम्भ आदि दुर्निरूप होनेसे मिथ्या हैं। किञ्च, भ्रान्त अर्थका ग्राहक बाधधीकालमें वर्तमान है अथवा नष्ट हो गया है ? प्रथम पक्षमें क्षणभङ्गवादकी असङ्गति स्फुट है। द्वितीय पक्षमें नष्टमें मिथ्याबुद्धि कैसे होगी ? विनष्ट घटमें जलकी स्थिति किसने कहाँ देखी है । मृगतोयमें बाधसे मिथ्यात्व दृष्ट है। दृष्टमें अनुपपत्ति नहीं हो सकती। अतः धीव्यतिरिक्त उसके साक्षीको नित्यसिद्ध स्वयंप्रकाश अवश्य मानना चाहिए ॥ १३७ ॥

'घटस्य व्यञ्जको' इत्यादि । घटका व्यञ्जक दीप है, दीपका व्यञ्जक मन है, मनका व्यञ्जक साक्षी है, इस प्रकार अनवस्था होगी ॥ १३८ ॥

उक्त अनवस्थाका परिहार करते हैं—'मैवम्' इत्यादिसे ।

साक्षीमें अन्यकृत अतिशय कुछ नहीं देखा जाता है। जैसे घटादिमें ज्ञानकी उत्पत्तिसे पहले अज्ञातत्व था, पर ज्ञानकी उत्पत्तिके अनन्तर ज्ञातत्वरूप विशेष ज्ञानकृत होता है, इसलिए घटादिको स्वभिन्न व्यञ्जक ज्ञानकी अपेक्षा होती है, वैसे साक्षीमें अन्य व्यञ्जककृत अतिशय प्रतीत नहीं होता, कारण कि साक्षी सदा स्वयंप्रकाश है। उसमें अज्ञातत्व आदि विशेषकी संभावना नहीं है, अतः अन्यकृत विशेषके अभावसे व्यञ्जकान्तरकृत अनवस्थादोष नहीं है ॥ १३९ ॥

न साक्षिणोऽक्रियत्वेन करणं बुद्धिभासने।
अपेक्षितं ततः साक्षी सुगतैर्मा निवार्यताम् ॥ १४० ॥
क्षणिकत्वं च विज्ञानशून्यवादौ च बालकैः।
वादिभिश्चाऽवहास्यन्ते नाऽतोऽत्र प्रयतामहे ॥ १४१ ॥

करणप्रयुक्त अनवस्थादोषका परिहार करते हैं—'न साक्षिणो' इत्यादिसे।

घटादिका भासक चक्षु आदि, घटज्ञानका भासक मन, मनका भासक साक्षी, साक्षीका भासक अन्य इत्यादि रीतिसे अनवस्थादोष हो जायगा ? इस शङ्काकी निवृत्तिके लिए कहते हैं कि कार्यके लिए करणकी अपेक्षा होती है, साक्षी क्रियास्वरूप नहीं है, किन्तु अक्रिय है, अतः उसके भानके लिए अन्य करणकी अपेक्षा नहीं है। इसलिए सुगत बुद्धिसाक्षीका निराकरण किसी प्रकार नहीं कर सकते ॥ १४० ॥

'क्षणिकत्वम्' इत्यादि। पराभिमत क्षणिकत्व, विज्ञानवाद और शून्यवादका बालक और वादिगण परिहास करते हैं, अतः उक्त वाद अतितुच्छ हैं, उनके निराकरणके लिए यहाँ प्रयत्न नहीं करते हैं।

संक्षेपसे क्षणिकपदार्थवादीका मत यह है—'यत् सत् तत् क्षणिकम्' सन्तश्च अमी भावाः तस्मात् प्रदीपवत् सर्वे घटपटादयः क्षणिकाः' अर्थात् जो सत् है, वह क्षणिक है; ये घट, पट आदि पदार्थ सत् हैं, अतः वे सब क्षणिक हैं।

यहां प्रश्न यह होता है कि सत्त्वको अनेकानुगत एक सामान्यरूप धर्म मानते हैं अथवा नहीं ? प्रथम पक्षमें सत्त्वमें ही व्यभिचार स्फुट है। द्वितीय पक्षमें पक्ष और दृष्टान्तमें सत्त्व भिन्न भिन्न है, अतः व्याप्य पक्षवृत्ति नहीं होगा। भिन्नमें एकत्वग्रह भ्रम है। यदि अर्थक्रियाकारित्वरूप सत्त्व है, तो अर्थक्रिया-कारित्वमें अर्थक्रियाकारिता है नहीं, अतः वह स्वयं असत् ठहरी, फिर उसके द्वारा धर्मी कैसे सत् होगा। कार्यकारणभाव यदि सिद्ध हो, तो अर्थ-क्रियाकारित्व हो सकता है, परन्तु क्षणिकत्ववादमें कार्यकारणभाव हो नहीं सकता। क्षणिकत्व सत्त्वमें है या नहीं ? प्रथम पक्षमें प्रतिज्ञाहानि होगी और द्वितीय पक्षमें व्याप्तिकी असिद्धि होगी। क्षणिकत्व यदि भावस्वरूप है, तो क्षणिक और भाव ये दोनों पर्य्यायवाची हो जायँगे। यदि उसे भावका धर्म मानें, तो धर्मी स्थायी हो जायगा। धर्मिस्वरूप मानें, तो भावस्वरूप होनेसे क्षणिकत्वकी सिद्धि नहीं

होगी। किञ्च, यह भी प्रश्न है कि क्षणिक भाव स्वकालमें कार्य करनेमें शक्त हैं या नहीं ? प्रथम पक्षमें 'समर्थस्य क्षेपायोगात्' (समर्थको कालव्यवधान नहीं होता) इस न्यायसे उसी समय कार्यपरम्पराकी प्रसक्ति हो जायगी। द्वितीय पक्षमें कभी भी कार्य नहीं होगा। द्वितीय क्षणमें स्वयं असत् है, अतः कार्योत्पाद प्रसंग ही नहीं होगा। स्थिरवादमें सहकारीके समवधानसे कार्यकी उत्पत्ति और उसके असमवधानसे उसकी अनुत्पत्ति जैसे कही जा सकती है, वैसे क्षणिकत्वपक्षमें नहीं कह सकते।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—यदि सहकारीका जबतक समवधान हो, तबतक क्षणिककी स्थिति मानें, तो क्षणिकत्व ही व्याहत हो जायगा। यदि न मानें, सहकारीके समवधानका लाभ ही नहीं हो सकता। किञ्च, यह भी प्रश्न होता है कि क्या सहकारी कारणमें कुछ अतिशयाधान करते हैं अथवा नहीं ? प्रथम पक्षमें उनके द्वारा सम्पादित उपकार कारणस्वरूपसे भिन्न है अथवा अभिन्न ? प्रथम पक्षमें पूर्व कारणमें तदनन्तर सहकारी कारण अतिशयाधान करेगा, तो अतिशयाधानकालमें धर्मिसत्त्वापत्तिसे पुनः क्षणिकत्वका व्याघात होगा। सहकारी द्वारा किये गये उपकारका संबन्ध कारणमें नहीं होता, ऐसा यदि कहें, तो सहकारीका समवधान ही व्यर्थ है। अभेदपक्षमें यदि कारणस्वरूप ही सहकारिकृत है, तो सहकारी व्यर्थ है। कारणस्वरूप तो पूर्वमें ही सिद्ध है। उपकारको ही कार्य मानें, तो बीजादि कारण व्यर्थ हैं, जनकव्यापारोत्तर जन्य अङ्कुर आदिकी उत्पत्ति होती है, अतः भिन्नकालिकमें ही कार्यकारणभाव होता है। दाहिने और बाँये सींगके समान एककालीनोंमें कार्यकारणभाव नहीं माना जाता। किञ्च, यह भी प्रश्न होता है कि न्यायमतवत् कार्य आरभ्य है अथवा सांख्यमतवत् परिणाम है ? प्रकारान्तर हो नहीं सकता, प्रथम पक्षमें कारणसे भिन्न कार्य मानना पड़ेगा, बौद्ध अवयवसे व्यतिरिक्त अवयवी नहीं मानते। द्वितीय पक्षमें सांख्यसिद्धान्तकी आपत्ति यानी सत्कार्यवादकी आपत्ति होगी इत्यादि अनेक दूषण हैं।

अतिसंक्षेपसे विज्ञानवादीका मत कहते हैं—ज्ञानके बिना वस्तुका पृथक् उपलम्भ नहीं होता, किन्तु ज्ञानके साथ ही उपलम्भ होता है, इसलिए जिसके बिना जो उपलब्ध नहीं होता, किन्तु साथ ही उपलब्ध होता है, वह उससे अतिरिक्त नहीं है, यह व्याप्ति स्वप्न आदि स्थलमें दृष्ट है। जैसे स्वप्नविज्ञानग्राह्य स्वप्नविज्ञानसे अतिरिक्त नहीं है, वैसे ही जागरावस्थ घटादि जागरावस्थ घटादिविज्ञानसे अतिरिक्त

नहीं हैं। उसके अनुसार यह अनुमान है—'विमतं न ज्ञानातिरिक्तम्, ग्राह्यत्वात्, स्वाप्निकग्राह्यवत्'। कुम्भादि भी ग्राह्य हैं, अतः वे ज्ञानातिरिक्त नहीं हैं और सुख, दुःख आदि वस्तुज्ञान होनेपर ही होते हैं। जैसे पुत्रकी उत्पत्ति होनेपर भी अज्ञातदशामें उससे सुख नहीं होता, किन्तु उसका ज्ञान होनेपर ही सुख होता है, वैसे पुत्रकी अनुत्पत्तिदशामें विदेशस्थ पुरुषको मालूम हो जाय कि पुत्र हुआ है, तो उसे सुख होता है। अतः भोगकारण विषयज्ञान है, केवल विषय नहीं है। वैसे ही घटाकारविज्ञान होनेपर घटका प्रत्यक्ष होता है, जिसको घटसत्तामें प्रमाण कहते हो। विज्ञान स्वाकाररूपसे परिणत जो घटाकार है, उसीको देखता है, बाह्य घटाकारको नहीं। ज्ञानाकारसे विषयाकार तिरोहित है और बाह्य होनेसे आन्तर ज्ञानके साथ विषयका सम्बन्ध भी नहीं है। ज्ञान असंबद्धका ग्राहक होता नहीं। वासनाविशेषसे ज्ञानविशेष होता हैं, स्वप्नमें यह दृष्ट है, अतः ज्ञान-भेदार्थ भी विषयकी आवश्यकता नहीं है। अतीतानागत विषयके ज्ञानसे भी सुखादिकी उपलब्धि होती है। इससे भी ज्ञानमात्र ही तत्-तत् व्यवहारका कारण है, विषयविशेष नहीं।

शङ्का—यदि घटादिको विज्ञानव्यतिरिक्त न मानिये तो न सही, आत्मा तो विज्ञानव्यतिरिक्त होगा ?

समाधान—विज्ञानमात्र ही सब है, ऐसा निश्चय होनेपर घटादिके समान क्षणिक विज्ञानस्वरूप ही आत्मा है, तदतिरिक्त स्थिर आत्मा नहीं है, यह सिद्ध होता है।

शङ्का—घटाद्याः स्वातिरिक्तग्राह्याः, भास्यत्वात्, प्रदीपवत्' इस अनुमानसे अतिरिक्त आत्मा यदि सिद्ध होता है, तो उसका अपह्नव कैसे करते हैं ?

समाधान—प्रदीपादि भी तो विज्ञानस्वरूप ही हैं, अतिरिक्त नहीं हैं। अतः दृष्टान्तके अभावसे अनुमान आभास है, इसलिए वह अतिरिक्त आत्माका साधक नहीं है। जैसे आपको बाह्यार्थसे अतिरिक्त ज्ञानमात्र इष्ट है, वैसे ही ज्ञानसे अतिरिक्त घट, दीप आदि हमको इष्ट हैं। अतिरिक्त साधनमें दृष्टान्त हमको प्रदीपादि सुलभ हैं। ज्ञानसे अतिरिक्त अर्थको यदि आप नहीं मानते, तो 'सर्वं स्वप्नवत् ज्ञानमात्रम्' ऐसा माननेमें आपको भी दृष्टान्त नहीं है। साध्य, पक्ष, हेतु आदि सब ज्ञानरूप ही हैं, उससे अतिरिक्त नहीं हैं, अतः आपका अनुमान नहीं हो सकता, क्योंकि दृष्टान्ताभाव समान है।

शङ्का—बाह्य अर्थ मिथ्या है, अतः उसकी सत्ता नहीं है।

समाधान—ज्ञानके समान विषयतया भासमान घट, दीप आदि प्रत्यक्ष नहीं हैं, ऐसा कहना निर्लज्जता प्रकट करना है। क्योंकि विषयके समान ज्ञान भी नहीं है, ऐसा ही क्यों न हो? ज्ञान, घट, दीप—इनका भेद अवश्य मानना चाहिए, अन्यथा शब्दानर्थक्य होगा और दीप एवं ज्ञानके एक होनेपर जैसे दीप दाहक होता है, वैसे ही ज्ञानसे भी देहदाहकी प्रसक्ति हो जायगी, अतः प्रमाण और प्रमेयका भेद मानना ही ठीक है। एकमें ही मान-मेयत्वकी व्यवस्था नहीं हो सकती। नील आदि ज्ञान मान है, नील आदि विषय (मेय) हैं। यदि नील और उसके ज्ञानको एक ही मानोगे, तो मानमेयव्यवस्था असङ्गत ही हो जायगी। और यह इसका साधन है, यह फल है इत्यादि शास्त्रकारोंका उपदेश भी व्यर्थ हो जायगा। जब साधन और फलका भेद ही नहीं है, तब साध्यसाधनभाव कैसे होगा? एवं वादि-प्रतिवादी भी विज्ञानमात्र हैं, यह सुन कर बालक भी हँसेंगे। विज्ञान ही वादी है, अतः वही प्रतिवादी नहीं हो सकता इत्यादि हजारों दोष हैं। शून्य-वादका विशेष निरूपण अपेक्षित नहीं है, यह अत्यन्त स्थूल है। विज्ञानका भी निषेध करनेपर उक्त वाद सिद्ध होता है। सुषुप्तिदशा ही उसमें उदाहरण है। सुषुप्तिदशामें विज्ञान भी नहीं रहता, अतः शून्य ही परमार्थतत्त्व है। संक्षेपसे इसका निराकरण इस प्रकार है—'घटः सन् पटः सन्' इत्यादि प्रतीतिसे सब विषयोंका भान सत्त्वेन होता है, शून्यत्वेन नहीं और प्रत्यक्ष आदि प्रमाण सद्विषयक ही होते हैं, शून्यविषयक नहीं होते। किञ्च, शून्यतामें कोई प्रमाण है या नहीं? आद्य पक्षमें उसके साधकके प्रमाणकी यदि सत्ता है, तो सर्वशून्यता कहां हुई। यदि नहीं है, तो शशशृङ्गके समान प्रमाणाभावसे ही शून्यता सिद्ध नहीं हो सकती। एवं शून्यताका स्फुरण है या नहीं? प्रथम पक्षमें शून्यत्वकी असिद्धि है क्योंकि उसका स्फुरण मानते हो, द्वितीय पक्षमें उसकी असिद्धि स्फुट है। अपिच, शून्यतावादीकी सत्ता है या नहीं? यदि है, तो सर्वशून्यत्व नहीं है। यदि नहीं है, तो स्वयं उसकी असिद्धि है। यदि संवृतिका आश्रय नही है, तो संवृति ही नहीं हो सकती। संवृति अविद्या है, उसका यदि आश्रय न मानें, तो शून्यके स्वरूपकी हानि होगी इत्यादि सुनकर बालक भी हँसेंगे। इससे बुद्धि आदिसे व्यतिरिक्त अत्यन्त शुद्ध, नित्यसिद्ध कूटस्थ, अद्वय आत्मज्योति है, यह सिद्ध हुआ ॥ १४१ ॥

अनुभूत्या विरुध्यन्ते क्षणिकत्वादयो यथा ।
न तथाऽनुभवात्मैष विरुद्धः केनचित् क्वचित् ॥ १४२ ॥
यो विज्ञानमयोऽक्षेषु हृद्यन्तः पूर्णचिद्घनः ।
स संसरति धीयोगाद् भ्रान्त्येत्यभ्युपगम्यताम् ॥ १४३ ॥

श्रुतिः—स वा अयं पुरुषो जायमानः शरीरमभिसम्पद्यमानः पाप्मभिः सꣳसृज्यते स उत्क्रामन् म्रियमाणः पाप्मनो विजहाति ॥ ८ ॥

'अनुभूत्या' इत्यादि। क्षणिकत्व (आदिशब्दसे विज्ञानमयत्व, और शून्यत्वका ग्रहण है) जैसे अनुभवविरुद्ध है, वैसे यह नित्य ज्योतिःस्वरूप आत्मा किसी प्रमाणसे कहीं विरुद्ध नहीं है, यह विशदरूपसे कह चुके हैं, अतः पुनः कथनकी आवश्यकता नहीं है ॥ १४२ ॥

'यो विज्ञान०' इत्यादि। प्राणोंमें जो विज्ञानमय हृदयके भीतर पूर्ण चिद्घन ज्योति है और जो बुद्धियोगसे संसारी होता है, उसको आत्मा जानो ॥ १४३ ॥

'स वा अयं पुरुषो जायमानः' इत्यादि श्रुति। प्रसङ्गप्राप्त परपक्षका निराकरण कर श्रुतिव्याख्यानका ही अनुसरण कर रहे उत्तर वाक्यका तात्पर्य कहते हैं। आत्मा और देहका भेद होनेपर भी वर्तमान जन्मका त्याग कर जन्मान्तर ग्रहण करता हुआ कार्य-करणके संघातका अतिक्रमण करता है। अतः जैसे स्वप्नजागरितके संचारसे आत्मा देहव्यतिरिक्त सिद्ध होता है वैसे ही इस लोक और परलोकमें संचारकी उक्तिसे भी आत्मामें देहातिरेक कहते हैं। अब उत्तर वाक्यका ग्रहणकर भगवान् भाष्यकार व्याख्यान करते हैं 'स वा' इत्यादिसे। जैसे एक देहमें सुप्त होकर मृत्युके रूपोंका यानी कार्यकरणसंघातका अतिक्रमण कर आत्मज्योतिमें पुरुष स्थित होता है, वैसे ही वही प्रकृत पुरुष जायमान है।

शङ्का—क्यों 'जायमान' कहते हैं? आत्मा नित्य है, यह अनेक बार सिद्ध कर चुके हैं?

समाधान—शरीरेन्द्रियसंघातको प्राप्त कर अर्थात् शरीरमें आत्मभावका ग्रहण कर शरीरकी उत्पत्तिसे आत्मा अपनेको उत्पद्यमान मानता है। पाप्मभिः यानी पापसमवायि धर्माधर्माश्रय कार्यकरणोंसे संयुक्त होता है। वही मरणदशामें शरीरान्तरमें जाता हुआ उन्हीं संश्लिष्ट पापरूप कार्यकरणसंघातका त्याग करता है, उनसे वियुक्त होता है। जैसे स्वप्न और जागरित वृत्तियोंमें वर्तमान ही एकदेहमें पापरूप कार्य-

जाग्रद्देहादिकं मृत्यो रूपं स्वप्ने निवर्त्तताम् ।
न जन्मान्तर इत्येवमाशङ्क्योक्तं स वा इति ॥ १४४ ॥

करणका उपादान और परित्यागोंसे बुद्धिके समान होकर सतत संचरण करता है, वैसे वही यह पुरुष दोनों इहलोक और परलोकमें जन्म और मरणसे शरीर और इन्द्रियोंके त्याग और उपादानको अनवरत प्राप्त करता हुआ जबतक मोक्ष नहीं होता, तबतक संचरण करता है, अतः आत्मज्योति शरीर आदिसे व्यतिरिक्त है, यह सिद्ध होता है । यदि जन्म-मरण, पुण्यपाप आदि आत्माके स्वाभाविक धर्म होते, तो उनसे संयोग और वियोग आत्माका नहीं हो सकता ।

शङ्का—कैसे ?

समाधान—जैसे वह्निके स्वाभाविक औष्ण्य धर्मका संयोग और वियोग नहीं होता ॥ ८ ॥

'स वा अयं पुरुषः' इस वाक्यका अवतरण करते हैं—'जाग्रद्देहा०' इत्यादिसे।

स्वप्नावस्थामें मृत्युशब्दोक्त जाग्रद्देहादिका अतिक्रम कहनेपर भी जन्मान्तरमें शरीर आदिका अतिक्रम नहीं कहा। आत्मामें देहाद्यतिरिक्तत्व स्फुटतर प्रतीत नहीं होता, अतः परलोकसंचारोक्तिसे भी देहातिरेक अनन्तर वाक्यसे आत्मामें कहते हैं। देहेन्द्रियादिरूप मृत्यु न आत्मस्वरूप ही है और न आत्मधर्म ही है, यह तो कह चुके हैं । इसमें 'स वा' यह श्रुति हेतु कहती है । जिस समयमें उपाधिभूत बुद्धि स्वप्नाकार होती है, तब स्वयं आत्मा स्वप्न होकर कार्यकरणोंका, जिन्हें अभिमानसे उसने अपनाया था, त्याग करता है । आसङ्गाभाव ही त्याग है । स्वप्नावस्थामें अतिक्रमण करता है, जैसे एक ही देहमें अवस्थाभेदसे ग्रहण और त्याग होता है, वैसे ही देहभेदसे मरता हुआ वर्तमान जन्मका त्याग और अन्य जन्मका उपादान करता है । उस समय कार्य और करणोंका अतिक्रमण करता है, अतः स्वप्नजागरित संचारसे देहातिरेक या इहलोक और परलोकमें संचारोक्तिसे भी देहातिरेक आत्मामें सिद्ध होता है ।

शङ्का—श्रुतिमें जायमान और शरीरमभिसंपद्यमान' इन दोनोंका एक ही अर्थ होनेसे पुनरुक्त दोष होता है ।

समाधान—जायमान इसका केवल कथन करनेसे घटादिवत् आत्माकी उत्पत्तिकी शङ्का होती है, उसकी व्यावृत्तिके लिए शरीरमभिसंपद्यमान भी कहा ।

युज्यते जायमानः सन् दुःखैरात्मैष ऐहिकैः ।
मृतो वियुज्यते भावि जन्म स्वप्नसमं ततः ॥ १४५ ॥
जन्माऽत्र नाऽसतः सत्त्वं किन्तु देहेन संयुतिः ।
प्रादुर्भावो जनेरर्थः सत एव स युज्यते ॥ १४६ ॥
मृतिः प्राणवियोगः स्यान्न तु नाशः सतो मतः ।
मृङ् प्राणत्याग इत्युक्तं स्वयं नष्टः कथं त्यजेत् ॥ १४७ ॥

शरीरगत उत्पत्तिको स्वगत माननेसे यह जायमान कहा गया है, स्वतः आत्मामें जन्मादिका संसर्ग नहीं है ।

शङ्का—देहके संसर्गसे आत्माकी उत्पत्ति मानते हैं, स्वतः क्यों नहीं मानते ?

समाधान—स्वकीय अज्ञानसे प्राणोपाधिसे पूर्व स्थूल देहसे उत्क्रान्त होकर पूर्व-कर्मवश अपूर्व देहमें आत्मत्वरूपसे मिथ्या अभिमान करता है, उस समय वस्तुतः अज होता हुआ भी जायमान कहा जाता है। जैसे घट आदि उपाधिके जन्मसे उसमें स्थित आकाश अज होता हुआ भी जायमान कहा जाता है, वैसे ही अज भी आत्मा देहादिके जन्मसे जायमान कहा जाता है । श्रुत्यादिविरोधसे वस्तुतः उसके उत्पत्त्यादि नहीं होते । उपाधिके संसर्गसे जैसे जन्म है, वैसे ही उपाधिके वियोगसे म्रियमाणत्व भी है, वास्तविक नहीं है ॥१४४॥

'युज्यते' इत्यादि। यह आत्मा जायमान होकर ऐहिक—वर्तमान जन्मकालिक—दुःखोंसे संयुक्त होता है, मृत होनेपर इन दुःखोंसे वियुक्त होता है और भावी जन्म प्राप्त करता है। जैसे स्वप्नमें वर्तमान शरीरमें आसङ्ग छोड़कर स्वाप्निक शरीरसे, आसङ्ग द्वारा, संयुक्त होता है, वैसे ही भावी जन्मका ग्रहण करता है, इससे शरीर आदिसे व्यतिरिक्त आत्मा है, यह अनायास ही समझमें आ जाता है ॥१४५॥

'जन्माऽत्र' इत्यादि। कारणव्यापारसे पूर्व असत्की कारणव्यापारोत्तर सत्त्वरूप उत्पत्ति नहीं है। जैसे घटादि पहले असत् होकर पश्चात् उत्पन्न होते हैं, वैसी आत्माकी उत्पत्ति नहीं है, किन्तु उसकी देहके साथ आद्यक्षणसम्बन्धरूप उत्पत्ति है। वस्तुतः सम्बन्ध भी आभिमानिक ही अभीष्ट है। यहां जनिका अर्थ प्रादुर्भाव विवक्षित है। आत्मा नित्य है, अतः अभूत्वाभवन नहीं कह सकते, किन्तु घटकी उत्पत्तिके अनन्तर घटाकाशप्रादुर्भावके समान आत्मप्रादुर्भाव जनि है । यह सत्की ही होती है ॥ १४६ ॥

'मृतिः' इत्यादि। प्राणवियोगको मृति कहते हैं। विनाश मृति नहीं है,

इमं लोकं परं चाऽयं जाग्रत्स्वप्नप्रवाहवत् ।
सदा भजति तेनाऽस्य सिद्धा देहादिभिन्नता ॥ १४८ ॥

श्रुतिः—तस्य वा एतस्य पुरुषस्य द्वे एव स्थाने भवत इदं च परलोकस्थानं च सन्ध्यं तृतीयꣳ स्वप्नस्थानं तस्मिन्सन्ध्ये स्थाने तिष्ठन्नेते उभे स्थाने पश्यतीदं च परलोकस्थानं च ।

अन्यथा नित्य आत्माका विनाश हो नहीं सकता, तथा च उसका मरण भी कहना असङ्गत हो जायगा । यदि प्राणवियोगको मरण मानते हैं, तो आत्मामें भी मरणका प्रयोग अबाधित होता है। मृङ् प्राण त्यागे, ऐसा धातुगणमें पाठ है, अतः प्राणत्याग ही मुख्य मरण है । उसका अन्यत्र प्रयोग गौण है । यदि आत्मा ही नष्ट माना जाय, तो वह प्राणत्याग कैसे करेगा ? विद्यमान ही क्रियाका कर्ता होता है, अविद्यमान नहीं । भाव यह है कि देहारम्भक कर्म जब भोगसे क्षीण हो जाता है, तब आत्मासे देहका पात होता है । अमृत अव्यय आत्मा उस समय देहका त्याग करता है । आत्मामें देहका संयोग और वियोग कर्माधीन ही होता है ।

शङ्का—यदि आत्मा मृत्युकार्य देहादिका त्याग ज्ञानके बिना भी करता है, तो मृत्युका भी त्याग कर सकता है, उसके लिए ज्ञान व्यर्थ है ।

समाधान—नैसर्गिक अज्ञान मृत्यु है, उसका त्याग ज्ञानके बिना नहीं हो सकता, अज्ञानका नाश स्वविरोधी ज्ञानसे ही होता है। ज्ञान हुआ नहीं और दूसरा विरोधी है नहीं, अतएव 'तमेव विदित्वाऽतिमृत्युमेति नान्यः पन्था विद्यतेऽयनाय' इत्यादि श्रुतियाँ संगत होती हैं ॥ १४७ ॥

'इमं लोकम्' इत्यादि। यह आत्मा जाग्रत्स्वप्नप्रवाहके समान—जाग्रदवस्थासे स्वप्नावस्थामें जब जाता है, तब जाग्रत् देहका त्याग कर स्वाप्निक देहका ग्रहण करता है और स्वाप्निक देहका त्यागकर पुनः जाग्रद्देह प्राप्त करता है, इस प्रकार एक ही देहमें वर्तमान होकर पूर्व शरीरका त्याग कर शरीरान्तरमें संचार करता है, वैसे ही वर्तमान शरीरका त्याग कर स्वकृत कर्मवश भावी शरीरका ग्रहण करता है । जबतक मोक्ष नहीं होता, तबतक शरीरसे शरीरान्तरमें लगातार संचार करता रहता है, अतएव देहादिसे अतिरिक्त आत्मा है; यह सिद्ध होता है ॥ १४८॥

'तस्य वा एतस्य पुरुषस्य' इत्यादि श्रुति । चार्वाक परलोक नहीं मानता, कारण कि उसके मतमें प्रत्यक्ष ही प्रमाण है, उससे अतिरिक्त प्रमाण नहीं है । परलोकमें

प्रत्यक्ष प्रमाण नहीं है, अतः जन्म-मरणसे इहलोक और परलोक जाता है, यह अर्थ ठीक नहीं है, किन्तु स्वप्न और जागरित ये दोनों प्रत्यक्षसिद्ध हैं, परलोक प्रमाणसे सिद्ध नहीं है, इससे स्वप्न और जागरित ही इहलोक और परलोक हैं। इस पुरुषके दो ही स्थान हैं, तीसरा और चौथा स्थान नहीं है।

शङ्का—कौन दो ?

समाधान—यह वर्तमान जन्म शरीरेन्द्रियविषयवेदनाविशिष्ट स्थान जो प्रत्यक्षसे अनुभूयमान है। परलोक स्थान जो शरीरादिवियोगके अनन्तर कालमें अनुभवसिद्ध है।

शङ्का—स्वप्न भी तो परलोक है, अतएव दो ही स्थान हैं, यह अवधारण कैसे ?

समाधान—यह सन्ध्य है। इहलोक और परलोककी जो सन्धि है, उसमें होनेवाला सन्ध्य है। वही तृतीय स्वप्नस्थान है। इससे दो ही स्थान हैं ऐसा अवधारण किया गया है। लोकमें दो ग्रामोंकी सन्धि (सीमा) उन ग्रामोंकी अपेक्षा तीसरा ग्राम नहीं कही जा सकती। उसी प्रकार दोनोंकी सन्धिमें वर्तमान लोक तृतीय लोकमें परिगणित नहीं होता।

शङ्का—परलोकस्थानका अस्तित्व कैसे जानते हो, जिसकी अपेक्षा स्वप्न स्थान सन्ध्य कहा जाय।

समाधान—प्रत्यक्षको आप ही प्रमाण मानते हैं। सन्ध्याख्य स्वप्नस्थानमें स्थित होकर पुरुष इन दोनों लोकोंको देखता है।

शङ्का—वे दोनों लोक कौन हैं ?

समाधान—यह लोक और परलोकस्थान। इससे स्वप्न-जागरितव्यतिरिक्त दोनों लोक हैं। धिया समान होकर दोनों लोकोंमें संचरण करता है जन्म-मरण-परम्परासे जो कि विमोक्षपर्यन्त जीवमें सदा बनी रहती है।

शङ्का—स्वप्नमें स्थित होकर दोनों लोकोंको कैसे देखता है ? अविद्या कर्मादि उपाय किसमें आश्रित रहता है और किस विधिसे रहता है ?

समाधान—कैसे देखता है, प्रथम इसको सुनिये, यथाक्रम—'आक्रामति ऊर्ध्वं गच्छति अनेनेति आक्रमः'—आश्रय अविद्या कर्मादि। जिसका जैसा आश्रय रहता है, वह यथाक्रम है। यह पुरुष परलोकस्थान ही प्राप्तव्य है, तन्निमित्त तद्योग्य आश्रयमें स्थित होकर परलोकप्राप्तिके योग्य विद्या, कर्म और पूर्वप्रज्ञालक्षण साधनसे युक्त होता

है। अर्थात् यथाक्रम परलोकस्थानके लिए ऊर्ध्वमुखअङ्कुरप्रादुर्भावयोग्य बीजके समान उस आक्रमका आलम्बन कर दोनोंको देखता है।

शङ्का—लोक तो दो कहे गये हैं। यहां 'उभयान् पश्यति'में बहुवचनका प्रयोग है, जो तीनके बिना नहीं बन सकता?

समाधान—धर्म और अधर्मके फल अनेक हैं, अतः बहुवचनका प्रयोग किया गया है। 'उभयान् पश्यति' इसका 'उभयान् उभयप्रकारान् लोकान् पश्यति' यह अर्थ है।

शङ्का—वे कैसे लोक हैं?

समाधान—पापफलानुकूल हैं, क्योंकि साक्षात् पापका दर्शन नहीं होता, धर्मादि अदृष्ट माना जाता है, धर्मका फल आनन्द है और पापका फल दुःख है। इन दोनों पुण्य और पापके सुख और दुःखोंको देखता है। जन्मान्तरदृष्ट वासनामय सुखदुःखादि हैं, जैसा भावी जन्म है, तदनुसार क्षुद्र धर्माधर्मफलोंको देखता है, जो अक्षुद्र धर्माधर्म फल हैं उनको मृत्युलोक स्वर्गलोकके शरीरसे भोगता है, जो क्षुद्र हैं, उनका फल वासनामय है अथवा उन्हें देवतानुग्रहसे देखता है।

शङ्का—यह कैसे जानते हैं कि भावी जन्मके अनुकूल ही पाप और पुण्यके फलोंका स्वप्नमें दर्शन होता है, ऐहिक वासनावश ऐहिक पाप और उस आनन्दका ही स्वप्नमें दर्शन होना सम्भव है, इसलिए स्वप्नदर्शन परलोकसाधक कैसे?

समाधान—स्वप्नमें वर्तमानजन्माननुभूत इन्द्र आदि भावका भी अपूर्व भान होता है, अतः स्वप्नदर्शन परलोकमें प्रमाण है।

शङ्का—अननुभूत अतएव अपूर्वका ही स्वप्नमें दर्शन होता है?

समाधान—पूर्व दृष्टका स्मरण ही स्वप्नदर्शन माना जाता है। प्रायः स्वप्न ऐसा ही होता है। 'अदृष्टमप्यर्थमदृष्टवैभवात्करोति सुप्तिर्जनदर्शनातिथिम्' इस श्लोकके अनुसार 'त्रिजटास्वप्नदर्शनवत्' 'श्वो मे भ्राता आगन्ता' इत्यादि दर्शनके समान कहीं अननुभूतका भी स्वप्न होता है, जो फलसंवादसे अविसंवादी देखा जाता है, अतः स्वप्नजागरित स्थानसे व्यतिरिक्त दो लोक हैं, यह निश्चित होता है। जो आदित्य आदि बाह्य ज्योतिकी असत्त्व-दशामें यह कार्यकरणसंघात पुरुष जिस व्यतिरिक्त आत्मज्योतिसे व्यवहार करता है, वह पूर्वमें कहा जा चुका है, वही आदित्य आदि ज्योतिका अभावविशिष्टस्थान ही नहीं कहा गया, जहांपर यह विविक्त

स्वयंज्योति उपलब्ध हो, जिससे सदा यह कार्यकरणसंघात संसृष्ट ही उपलब्ध होता है, अतः असत्के समान अथवा स्वकीय विविक्तज्योतिस्वरूपसे असत् ही आत्मा है। यदि कहीं स्वकीय ज्योतिस्वरूपसे विविक्त बाह्य आध्यात्मिक भूतभौतिकसंसर्गशून्य उपलब्ध हो तो जैसा कहा वैसा हो सकता है। इसी अर्थको कहते हैं—पूर्व प्रकृत आत्मा जिस कालमें सोता है, स्वापका अनुभव करता है, उसका उपादान क्या है, किस विधिसे सोता है? सन्ध्य तृतीय स्थानमें प्राप्त होता है, ऐसा कहते हैं। यह दृष्ट लोक जो जागरित लक्षण है, सर्वरक्षाविशिष्ट यह लोक कार्यकरणसंघात विषयवेदना-संयुक्त है। इसके सर्वावत्त्व सर्वरक्षावत्त्वका व्याख्यान अन्नत्रय प्रकरणमें कर चुके हैं—'अथोऽयं वा' इत्यादि ग्रन्थसे। सब भूतभौतिकमात्रा इसके संसर्गकी कारणभूत हैं, अतः सर्ववान् ही सर्वावान् उस सर्वावान्की मात्रा (एकदेश) यानी अवयवका अवच्छेद कर (ग्रहण कर) दृष्टजन्मवासनावासित होकर अपनेसे ही देहका पातनकर ज्ञानशून्य होकर सोता है, जागरितमें आदित्य आदि ज्योतिसे चक्षु आदिका अनुग्रह देहव्यवहारके लिए होता है। आत्मामें देहका व्यवहार धर्माधर्मफलोपभोगके लिए है। धर्म और धर्मके फलोपभोगका विराम इस देहमें आत्मकर्मोपरमनिमित्त होता है, इस प्रकार आत्मा देहका विहन्ता कहा जाता है। आत्माके सुकृत-दुष्कृतोंसे धर्माधर्मके फल सुख-दुःखादिका उपभोग होता है। भोगके लिए ही शरीर आदिका ग्रहण होता है, कारणकी निवृत्तिसे देहकी निवृत्ति होती है। अपने द्वारा विहित कर्मके सत्त्व और असत्त्व द्वारा आत्मा देहका उत्पादक और नाशक होता है। स्वप्न-दशामें वासनामय देहका स्वयं निर्माण कर उसके द्वारा स्वाप्निक सुख आदिका अनुभव करता है। स्वाप्निक शरीर मायामयके समान अतर्कित सामग्रीसे उत्पन्न अचिरस्थायी है, यह शरीर भी आत्मकर्मनिमित्त है, अतः स्वयंकर्तृक है। आत्मीय दीप्तिसे (प्रकाशसे) यानी सर्ववासनात्मकअन्तःकरणवृत्तिप्रकाशसे, उप-लक्षणमें यह तृतीया है, करणमें नहीं। यह अन्तःकरणदीप्ति प्रकाशविषयीभूता सर्ववासनामयी प्रकाशित होती है। तद्विषयक विविक्तरूपसे अलुप्तदृक्स्वरूपसे वासनात्मक अन्तःकरणवृत्तिको विषय करता हुआ आत्मा प्रसुप्त होता है, इस प्रकारकी वृत्तिको प्रस्वाप कहते हैं, इस अवस्थामें इस कालमें यह पुरुष आत्मा स्वयं विविक्तज्योति होता है।

शङ्का—इस लोकमें मात्रोपादान किंकृत है और कैसे है? अन्तःकरण रहनेपर आत्मा स्वयंप्रकाश होता है।

लोकायतः परं लोकं नेच्छत्यन्ये तु मन्वते ।
त्रीन्लोकान्स्वप्नसंयुक्तान् ततस्तस्येति वक्त्यसौ ॥ १४९ ॥

समाधान—अन्तःकरण विषयभूत प्रकाश्य है, उसीसे यहांपर वह पुरुष स्वयंज्योति है, यह दिखला सकते हैं अन्यथा नहीं। यदि विषय ही नहीं रहेगा, तो किसीका प्रकाश होगा नहीं, फिर पुरुष स्वयंज्योति है यह नहीं दिखला सकते। जैसे सुषुप्तिदशामें यह नहीं कह सकते कि पुरुष स्वयंज्योति है, क्योंकि उस समय कोई ज्योतिकार्य नहीं होता। स्वप्नदशामें स्वाप्निक विषयोंका भान होता है। किससे होता है, इस जिज्ञासासे विचार करनेपर अन्तःकरण स्वयं जड़ है, वह आत्मस्वरूपका भी साक्षात् भासक नहीं हो सकता, अन्य विषयके भानकी उसके द्वारा आशा दूर ही है, अतः उसकी भासक आत्मंज्योतिको स्वयंप्रकाश मानना आवश्यक है। जिस समय वासनात्मक विषयभूत वह उपलब्ध होती है, उस समय म्यानसे निकली तलवारके समान सर्वससंर्गरहित चक्षुरादिकार्यकरणव्यावृत्तस्वरूप अलुप्तदृगात्मज्योति अपने रूपसे भान कराती हुई गृहीत होती है, इससे पुरुष स्वयंज्योति है, यह सिद्ध होता है॥

'लोकायतः' इत्यादि। चार्वाकका कथन है कि जैसे स्वप्न और जागरित लोक प्रत्यक्ष प्रमाणसे सिद्ध हैं, वैसे इहलोक और परलोक उक्त प्रमाणसे सिद्ध नहीं हैं। इस लोककी सत्ता प्रत्यक्षसिद्ध है, अतः उसके अस्तित्वमें शङ्का नहीं, परलोकके अस्तित्वमें शङ्का है, क्योंकि परलोक प्रत्यक्ष प्रमाणसे सिद्ध नही है।

शङ्का—'स्वर्गकामो यजेत' इत्यादि आगमप्रमाणसे वह भी सिद्ध ही है, फिर उसके अस्तित्वमें भी शङ्का नहीं।

समाधान—चार्वाक आगमको प्रमाण नहीं मानता, उसका यह भी कहना है कि जैसे प्रत्यगात्मा स्वानुभवरूप प्रत्यक्ष प्रमाणसे सिद्ध है और जैसे स्वप्न-जागरित सिद्ध हैं, वैसे ही इहलोक और परलोकमें भी प्रत्यक्ष प्रमाण होना चाहिए। इहलोकमें तो है, पर परलोकमें प्रत्यक्ष प्रमाण नहीं है, अतः परलोक नहीं है, ऐसी आशङ्का कर प्रत्यक्ष प्रमाणसे परलोकका समर्थन करनेके लिए उत्तर ग्रन्थका आरम्भ है ॥ १४९ ॥

अयोगं परलोकस्य वारयत्येवकारतः ।
सन्ध्यत्वेन तृतीयत्वं स्वप्नलोकस्य वार्यते ॥ १५० ॥
भोगभावात्तृतीयत्वमुच्यते चेत्तथोच्यताम् ।
वस्तुतो न तृतीयत्वं धर्माधर्मप्रसङ्गतः ॥ १५१ ॥
देशयोरुभयोः सन्धिर्नहि देशान्तरं यथा ।
लोकयोरुभयोः सन्धिस्तथा लोकान्तरं नहि ॥ १५२ ॥

'अयोगम्' इत्यादि । 'द्वे एव स्थाने' यहां एवकारसे परलोककी व्यावृत्ति होती है । स्वप्न और जागरित दो ही लोक हैं, परलोक नहीं है, क्योंकि इसमें प्रत्यक्ष प्रमाण नहीं है । स्वप्न सन्ध्य है, इससे तृतीय लोककी व्यावृत्ति होती है, वह अग्रिम श्लोकसे स्फुट होगा ॥ १५० ॥

'भोगभावात्' इत्यादि । पूर्व श्लोकमें कहा गया है कि प्रत्यक्ष जन्म और भावी जन्म ये ही दो आत्माके लोक हैं । जिसमें पूर्वकृत कर्मका भोग आत्माको होता है, ऐहिक भोग इस देहमें और पारलौकिक भोग भावी देहमें होता है, अतः वर्तमान देह और भावी देह ये दो ही आत्माके लोक हैं; अतएव अवधारणके लिए एवकार है।

शङ्का—दो देहोंसे अतिरिक्त स्वाप्निक देह भी है; अतः अवधारणार्थक एवकार असङ्गत है ।

समाधान—भोग होनेसे तृतीय कहते हैं, तो कहिये, वस्तुतः तीसरा लोक है नहीं, अन्यथा स्वाप्निक कर्मोंसे भी धर्माधर्मका प्रसङ्ग हो जायगा, स्वप्नस्थानमें लोकत्व औपचारिक है, अथवा स्वाभाविक ? प्रथम पक्ष इष्ट है, क्योंकि स्वप्नावस्थामें भी सुख-दुःखानुभव अनुभवसिद्ध है; द्वितीय पक्ष ठीक नहीं है, क्योंकि स्वप्नकृत यागसे स्वर्ग आदिकी प्राप्ति तथा स्वाप्निक ब्रह्महत्या आदिसे नरक आदिकी प्राप्ति नहीं होती, अतः उसमें मुख्य लोकत्व इष्ट नहीं है ।

शङ्का—आत्मामें देह आदिका सम्बन्ध क्यों है ?

समाधान—धर्माधर्मनिमित्तक आध्यासिक देहात्मसम्बन्ध है, शरीर धर्म और अधर्मका कार्य है, उस शरीरमें अविद्यासे आत्माका अभिमान होता है ॥१५१॥

'देशयो०' इत्यादि। दोनों देशोंकी सन्धि यानी सीमा जैसे देशान्तर नहीं है, किन्तु जिनकी सन्धि है, उसीमें अन्तर्भूत सीमा होती है, पृथक् देशान्तर नहीं है, वैसे ही इहलोक और परलोककी सन्धि (स्वप्न) उक्त लोकद्वयमें अन्तर्भूत होती है, इनसे अतिरिक्त लोक नहीं है ॥ १५२ ॥

इमं लोकमिव स्वप्ने परलोकं स पश्यति।
अतः प्रत्यक्षतोऽस्तित्वं परलोकस्य गम्यताम् ॥ १५३ ॥
अतीतजन्मवृत्तान्तं बाल्ये प्रायेण पश्यति।
ऐहिकं यौवनेऽन्ते तु तपस्वी भावि वीक्षते ॥ १५४ ॥

श्रुतिः—अथ यथाक्रमोऽयं परलोकस्थाने भवति तमाक्रममाक्रम्योभयान् पाप्मन आनन्दांश्च पश्यति।

'इमं लोक०' इत्यादि।

शङ्का—स्वप्न प्रत्यक्ष परलोकका साधक कैसे ?

समाधान—सुप्त पुरुष इस लोकके समान कभी परलोक भी देखता है। भाव यह है कि शरीरेन्द्रियसंघातकी तीन अवस्थाएँ होती हैं। बाल्य, यौवन और वार्द्धक्य। उनमें बाल्यावस्थामें परलोकविषयक स्वप्न होता है। बालक स्वप्नमें कभी हँस देता है, कभी चिहुँककर रोने लगता है, यह सुख और दुःखका स्मरण तद्विषयक अनुभवके बिना नहीं होता। वर्तमान जन्ममें तदनुभव नहीं है, अतः यह उचित ही कल्पना होती है कि परलोकमें जो दुःख और सुखके हेतुका अनुभव हुआ था, तदाहितवासनाके प्रबोधसे वर्तमान सुख-दुःखप्रकाशक चेष्टाएँ होती हैं, अतः पारलौकिक स्वप्न बालकको होता है।

शङ्का—बालकका ही स्वप्न पारलौकिकविषयक है। युवाका भी स्वप्न तद्विषयक क्यों नहीं कहते हैं ?

समाधान—युवावस्थामें स्थूलार्थग्रहणसामर्थ्यवश प्रायः ऐहिकविषयक ही स्वप्न होता है। अदृष्टवश किसी समय इहाननुभूतविषयक (जिसका कभी इस जन्ममें अनुभव हुआ नहीं है, उसका) भी स्वप्न होता है, जैसे कि त्रिजटाको लङ्कादाह आदि भाविविषयक स्मरण हुआ था ॥ १५३ ॥

'अतीत०' इत्यादि। जीव बाल्यावस्थामें प्रायः अतीत जन्मका ही वृतान्त देखता है। यौवनावस्थामें ऐहिक विषयोंका स्वप्न देखता है। वृद्धावस्थामें भावी परलोकविषयक स्वप्न देखता है।

शङ्का—अच्छा, आप स्वप्नप्रत्यक्षको परलोकमें भले ही प्रमाण मानिये, पर स्वप्न सन्ध्य कैसे है ? प्रत्यक्षसे वर्तमान देहका ग्रहण होता है। तदपेक्षया भूत या भावी कौन देह ग्राह्य है, जिससे वह सन्ध्य हो, भूतजन्म अतिक्रान्त होनेसे

आक्रम्य यादृग्देहादि भाविजन्मनि वीक्षते ।
स्वप्नेऽपि तादृगाक्रम्य सुखदुःखानि पश्यति ॥ १५५ ॥

श्रुतिः—स यत्र प्रस्वपित्यस्य लोकस्य सर्वावतो मात्रामुपादाय स्वयं विहत्य स्वयं निर्माय ।

बहुजन्मसु सञ्चाराद्देहादिव्यतिरिक्तताम् ।
निरूप्याऽथ स्वप्रभत्वं स यत्रेति निरूप्यते ॥ १५६ ॥

अविवक्षित है। परलोक और इहलोक इन्हीं दोनोंके मध्यमें स्वप्न है, अतः सन्ध्य कहलाता है ॥ १५४ ॥

'आक्रम्य' इत्यादि। स्वप्नस्थानका आश्रयण कर आत्मा परलोक देखता है।

शङ्का—किस विधिसे किसका आश्रयण कर देखता है ?

समाधान—यही यहां कहते हैं, अच्छी तरह समझिये। जिससे आक्रमण करता है, वही आक्रम कहा जाता है, विद्या, कर्म आदि आक्रम है। आक्रममनतिक्रम्य यथाक्रमम्, जैसा जिसका उत्कृष्टापकृष्ट विद्या, कर्म आदि है, तदनुकूल लोकप्राप्ति होती है; जिस पुरुषका इस जन्ममें परलोकके लिए जैसा ज्ञान आदि साधन अर्जित हुआ है, वह तादृश आक्रम है। यथाक्रमका फलितार्थ है—यथोपाय यानी विद्या, कर्म आदिलक्षण उपायके अनुसार परलोकगमनोन्मुख पुरुष स्वकीय विद्या, कर्म आदिलक्षण आक्रमका आश्रयण कर सन्ध्य स्थानका निर्माण कर धर्म और अधर्मके विपाक पाप और आनन्दको देखता है। पाप (दुःख) अधर्मकार्य है और आनन्द धर्मकार्य है, इन दोनोंको देखता है। इस जन्ममें जो असंभाव्य है, उसको भी स्वप्नमें देखता है, अतः स्वप्नका विचार करते हैं ॥१५५॥

'स यत्र' इत्यादि श्रुति। श्रुत्यर्थ श्लोकोंके व्याख्यानसे स्पष्ट होगा।

'बहुजन्मसु' इत्यादि। अनेक जन्मसंचारसे देहादिव्यतिरिक्त आत्मज्योति है, इसका निरूपण कर जिस अवस्थामें आत्मा स्वयंप्रभ सुखसे ज्ञात होता है, 'स यत्र' इत्यादि वाक्यसे उसका निरूपण करते हैं और यह भी सम्बन्ध है कि 'आत्मैवास्य ज्योतिः' इत्यादिसे व्यवहारलिङ्गक अनुमानसे स्वप्रकाश चिदात्मा पूर्वमें कहा गया है। अब अपरोक्ष अनुभवसे आत्मसिद्धि कही जाती है। बाह्यज्योतिसे अस्पृष्ट स्वयमेव ज्योति जैसे होती है, वैसे साक्षादनुभवयोग्य स्वप्नदृष्टान्तसे कहते हैं। सर्वदा स्वप्रकाश आत्माके निर्णयके लिए उत्तर वाक्य है ॥ १५६ ॥

स यदा वासनामस्य जाग्रल्लोकस्य सर्वशः ।
आदाय शेते विज्ञेया तस्य स्वप्रभता तदा ॥ १५७ ॥
स यत्र प्रस्वपित्यत्र स्वयञ्ज्योतिः पुमानिति ।
योऽयमस्येत्यादिना तु स्वापशब्दार्थ उच्यते ॥ १५८ ॥
न सुषुप्तिरिह स्वापः किन्तु स्वप्नो विवक्षितः ।
स जाग्रद्वासनाजन्यप्रपञ्चप्रतिभात्मकः ॥ १५९ ॥
जाग्रल्लोकस्तु सर्वावानशेषमवतीत्यतः ।
अवितृत्वं च सप्तान्नब्राह्मणात्प्राक् प्रपञ्चितम् ॥ १६० ॥

'स यदा' इत्यादि । वह पुरुष जागरित लोककी वासनाको लेकर जब शयन करता है, उस समय स्वप्रकाशता स्फुट ज्ञात होती है । जिस अवस्थामें 'स्वपिति' यह कहा जाता है, उस समय पुरुष अपने स्वरूपमें लीन हो जाता है । स्वयं अपीत यह स्वपितिका निर्वचन श्रुतिने किया है, लय प्रकृतमें उपाधियोंका है । चिदात्मा अनौपाधिक स्वस्वरूपापन्न होकर घटादिके समान लीन नहीं होता, यह अर्थ स्वप्नशब्दका सुषुप्ति अर्थ मानकर कहा गया है । यदि स्वप्नशब्दका प्रकृत अर्थ होता, तो जागरितफलप्रद कर्मोंके उपरत होनेपर और स्वप्नफलप्रद कर्मोंके विपाकोन्मुख होनेपर आत्मा बाह्य देहाभिमानका त्याग कर अर्थात् तदभिमानशून्य होकर अतएव स्वप्रधान होकर स्वाप्निक मायाको देखता । पूर्वकृत कर्मोंके फलप्रदानके लिए गृहीत जो जन्म है, वही आत्माका लोक है ॥ १५७ ॥

स्वयंज्योति पुरुष जिस अवस्थामें सुप्त होता है, वहांपर स्वापशब्दका अर्थ कहते हैं—'स यत्र' इत्यादिसे ।

स्वप्न और सुषुप्त दोनोंमें स्वापशब्दका तात्पर्यभेदसे प्रयोग पाया जाता है, अतः प्रकृत स्वप्नका क्या अर्थ है, इस संशयकी निवृत्तिके लिए स्वापशब्दका अर्थ कहना आवश्यक है ॥ १५८ ॥

'न सुषुप्ति०' इत्यादि । यहां स्वापसे सुषुप्ति विवक्षित नहीं है; किन्तु स्वप्न विवक्षित है, वह स्वप्न जाग्रद्वासनाजन्यप्रपञ्चप्रतिभात्मक है । जाग्रत्कालमें जो प्रपञ्चका अनुभव होता है, तज्जन्यवासनासे स्वप्न होता है । स्वप्न प्रातिभासिक है । प्रतिभामात्रशरीर स्वप्न है ॥ १५९ ॥

'जाग्रल्लोक०' इत्यादि । जाग्रत् लोक सर्वावान् यानी 'सर्वमशेषमवति इति सर्वावान्' सबकी रक्षा करता है, अतः सर्वावान् कहा जाता है ।

यद्वाऽध्यात्मादिभेदोऽयं सर्वोऽत्राऽस्तीति सर्ववान् ।
तस्य सर्ववतोऽशेषवासना स्वप्नसृष्टिकृत् ॥ १६१ ॥
आदाय वासनां स्थूले देहे हित्वाऽभिमन्तृताम् ।
सूक्ष्मेऽभिमानं निर्माय पश्यन्नेषोऽवतिष्ठते ॥ १६२ ॥
हननं च विनिर्माणं जीवकर्मवशादिति ।
विवक्षुः स्वयमित्याह दैवं कर्मानुसार्यतः ॥ १६३ ॥

श्रुतिः—स्वेन भासा स्वेन ज्योतिषा प्रस्वपित्यत्रायं पुरुषः स्वयञ्ज्योतिर्भवति ॥ ९ ॥

शङ्का—सबकी रक्षा कैसे करता है ?

समाधान—बुद्धिसे लेकर देहान्त सङ्घात यागादि द्वारा सब देवता आदिकी रक्षा करता है, इससे यह लोक सर्वावान् है ।

शङ्का—जुहोति द्वारा वह सम्पूर्ण जगत्का रक्षक कैसे है ?

समाधान—एकैक सङ्घातका व्यापार सब जगत्का उपादान कारण है, जीवके अदृष्टसे ही जगत्की उत्पत्ति होती है और भोगजनक अदृष्टकी समाप्ति होनेपर प्रलय होता है, तथा जगत्की स्थिति भी अदृष्टवश ही होती है, इस कारण अदृष्ट द्वारा सब जगत्का रक्षक सङ्घात है; यह सब सप्तान्नब्राह्मणसे पहले मधुब्राह्मणमें निरूपित हो चुका है, अतः यहाँ विशेष निरूपण नहीं किया गया है ॥ १६० ॥

'सर्वावत्' इसका अर्थान्तर कहते हैं—'यद्वा०' इत्यादिसे ।

अध्यात्म आदि भेदसे भिन्न यह सब आत्मामें है, अतः सर्वावान् सङ्घात है । सर्वावान् यह देह वासनारूप मात्राको लेकर स्वाप्निक भोगके लिए स्वाप्निक माया करता है । स्वप्नावस्थामें कर्मोत्थापित वासना ही स्वप्नसृष्टि करती है ॥ १६१ ॥

'आदाय' इत्यादि । स्थूल देहमें अभिमानका त्याग कर जाग्रत्कालिकानुभवजनित वासना लेकर सूक्ष्म देहमें अभिमान कर स्वप्न देखता हुआ यह आत्मा उपस्थित होता है ॥ १६२ ॥

'हननं च' इत्यादि । हननमें स्वयं विशेषण देवताप्रतिषेधके लिए है, देवता जाग्रद्देहका विहनन नहीं करते, किन्तु आत्मा स्वयं करता है । देवताकी व्यावृत्तिके लिए स्वयं विशेषण है । सुषुप्तमें जाग्रद्धेतु कर्मोंका ध्वंस होनेपर स्वात्मापसर्पणसे शरीरको बोधशून्य करता है, इसीसे विहत्य कहा है ।

स्वेन भासेति शब्दाभ्यां स्वकीया वासनोच्यते।
स्वरूपभूता चित्स्वेन ज्योतिषेति विवक्षिता ॥ १६४ ॥

शङ्का—कर्मक्षयप्रयुक्त देहापसर्पणसे विहतिकर्तृत्व कैसे ?

समाधान—आत्माके करणोंमें देवताओंके अनुग्रहसे देहकी चेष्टाके लिए रूप आदिका बोध होता है, अतएव जागरितमें देहकी चेष्टा होती है।

शङ्का—देहव्यवहार किसलिए और किससे होता है ?

समाधान—धर्म और अधर्म आदिके फलके भोगान्तमें देहका पतन होता है। जैसे 'स्वयं विहत्य' यहाँ देवताव्यावृत्तिके लिए स्वयं विशेषण है, वैसे विनिर्माणमें भी देवताकी व्यावृत्तिके लिए स्वयं विशेषण है। यतः आत्मकर्मापेक्षासे स्वप्न होता है, अतः आत्मामें स्वयं निर्माणकर्तृत्व है। समस्त देवता और करणोंकी उपेक्षा कर क्रियाकारकसिद्धिके लिए भावनाको ही कारण कहा गया है।

शङ्का—अच्छा, तो क्रियाकारकभावकी सिद्धिके लिए भावनाको मानिये, परन्तु सब स्वप्नोंका वही कारण है, यह क्यों ?

समाधान—जो निर्मातव्य तथा जो भोक्तव्य लोक है, उस रूपसे भावना व्यवस्थित होती है।

शङ्का—आत्मा कूटस्थ है, 'विहत्य, निर्माय' इत्यादिमें वह कर्ता कैसे ?

समाधान—त्यक्तकारक भी कर्मोत्थापितभावन आत्माभावनाकारक ईक्षिता होनेसे कारकके सदृश कहा जाता है। अतएव कर्मानुसारी दैव कहा गया है, जैसा कर्मानुसारी दैव होता है, तदनुकूल सुख-दुःखका अनुभवयोग्य स्वप्न होता है, अतएव दुःस्वप्नकी निवृत्तिके लिए शुभ कर्मोंके अनुष्ठान शास्त्रोंमें विहित हैं ॥ १६३ ॥

'स्वेन भासा' इत्यादि श्रुति। श्रुत्यर्थ नीचेके श्लोकार्थसे गतार्थ है ॥ ९ ॥

'स्वेन' इत्यादि।

शङ्का—'स्वेन' ऐसा विशेषण क्यों ?

समाधान—आत्मचैतन्याभिव्यक्तिकी हेतुभूत स्वप्नावस्थागत भा, जो बुद्ध्यादि द्वारा प्रवृत्त होती है, उसकी प्रस्तुत कूटस्थबोधरूप ज्योतिसे व्यावृत्ति करनेके लिए 'स्वेन' यह विशेषण है। भावनामयी स्वप्नस्थ जो भा है, वह आत्मज्योतिकी अभिव्यक्ति करती है, उसके साक्षीरूपसे स्वयंज्योतिष्ट्वकी सिद्धि होती है। स्वप्नमें दो भा हैं—एक अन्तःकरणका दूसरा आत्माका। विषयोंका

इत्थम्भावे तृतीया स्याद्वासनाज्योतिषोस्ततः ।
भास्यभासकरूपेण स्थितिः स्वप्न इतीर्यते ॥ १६५ ॥

भान जागरावस्थामें जैसे अन्तःकरण द्वारा होता है, वैसे ही स्वप्नावस्थामें स्वाप्निक विषयोंका भान भी अन्तःकरण द्वारा ही होता है, जड़ केवल अन्तःकरण चैतन्य-प्रतिबिम्बके बिना भासक नहीं हो सकता, 'स्वेन' यह विशेषण देनेपर अन्तःकरणकी दीप्तिकी व्यावृत्ति होती है। वह अन्तःकरणकी है, स्वकीय नहीं है। अभिव्यञ्जक अन्तःकरणवृत्तिके बिना आत्मज्योतिकी अभिव्यक्ति संसारदशामें नहीं होती, केवल निर्विकल्प समाधिमें ही होती है, अतः सुषुप्तिदशामें अन्तःकरणवृत्तिके अभावसे आत्मज्योतिकी अभिव्यक्ति नहीं होती।

शङ्का—स्वशब्द आत्मा और आत्मीय दोनोंका वाचक है, अन्तःकरणवृत्ति आत्मीय है, अतः उसकी व्यावृत्ति कैसे ?

समाधान—भावना परार्थ है, आत्मज्योति स्वार्थ है; अतः प्रधान और प्रथमोपस्थित आत्मस्वरूप ज्योतिका ही ग्रहण है; निष्क्रिय अकारक अफल जो आत्मा है, वही स्वयंज्योतिशब्दसे कहा जाता है। आत्मीयवाची स्वशब्दसे स्वकीया वासना यह अर्थ होता है और आत्मवाची स्वशब्दसे चित्स्वरूपा ज्योति यह विवक्षित है; यहांपर दोनों स्वशब्दार्थोंका उक्त रीतिसे सम्बन्ध करना चाहिये, यह निर्गलित अर्थ है ॥ १६४ ॥

'इत्थम्भावे' इत्यादि। 'ज्योतिषा' यह तृतीया इत्थंभावमें है, अतः वासना और ज्योतिकी भास्यभासकरूपसे स्वप्नमें स्थिति कही जाती है।

शङ्का—कूटस्थ प्रकाशैकरस आत्मामें स्वपितिका व्यपदेश कैसे ?

समाधान—बुद्धिस्थ वासनाके साक्षीरूपसे आत्माका जो अवस्थान है, वही 'प्रस्वपिति' इस श्रुतिसे कहा जाता है, ज्ञानका लोप नहीं होता, वासनाके साक्षीरूपसे आत्माकी जो वृत्ति है, वह वर्तमान स्वाप है; अतः 'स्वेन ज्योतिषा' यह तृतीया इत्थंभावमें है, जैसे 'जटाभिस्तापसः' यहां इत्थंभूतमें तृतीया मानी जाती है, 'जटाज्ञाप्यतापसत्वविशिष्ट' यह अर्थ होता है, वैसे ही कूटस्थ प्रत्यक् ज्योति वासनाराशि-साक्षीरूपसे रहती है, यह अर्थ होता है। जैसे अतिशुद्ध प्रोज्ज्वल मण्यादिशिखा घटादिके सन्निधानमें उसकी प्रकाशक है; परन्तु प्रकाशकत्वव्यपदेश होनेपर भी घटाद्य-सन्निधानदशामें जैसे विक्रियाशून्य है, वैसे उसके सन्निधानमें भी विक्रियाशून्य है,

अत्राऽन्यज्योतिषोऽभावात्स्वयञ्ज्योतिः पुमान्भवेत् ।
न ज्योतिष्ट्वं वासनाया भास्यत्वेन परिक्षयात् ॥ १६६ ॥
आत्मबुद्धिमनश्चक्षुरालोकविषयैर्युते ।
न जागरे स्वयंज्योतिर्विवेक्तुं शक्यते नृभिः ॥ १६७ ॥
न सुषुप्तेऽपि तच्छक्यं भास्याभिव्यक्त्यभावतः ।
स्वप्ने तु भास्यमस्त्येकं ततो ज्योतिर्विविच्यते ॥ १६८ ॥

उक्त मणिको प्रकाशक माननेपर उक्त शिखामें कोई क्रिया नहीं होती, असंनिधान समयके समान ही अविक्रिय रहती है, वैसे ही साक्षी आत्मज्योति भी प्रकाशक होनेपर अविक्रिय ही रहती है ॥ १६५ ॥

'अत्रान्य०' इत्यादि । स्वप्नावस्थामें अन्यज्योति नहीं है, आत्मा स्वयंज्योति होता है ।

शङ्का—स्वप्नमें ज्योतिरन्तराभाव नहीं है, मनोज्योति उस अवस्थामें है, अन्यथा स्वप्नसुषुप्तिमें भेद ही दुर्वच हो जायगा, स्वप्नमें मन रहता है, सुषुप्तिमें नहीं, यही दोनोंमें भेद है ।

समाधान—मन जड़ होनेसे भास्य है, भास्यत्वरूपसे उपक्षीण होनेसे भासक नहीं हो सकता एवं वासना भी भास्य है, भासक नहीं है आत्मसंबन्धसे दीपसम्बन्धसे सीसेके समान भासक है स्वतः नहीं और यह भी कारण है कि मनका कारण तमोविशिष्ट आत्मा है, कार्य कारणमें ही रहता है, स्वतन्त्र नहीं रहता, अतः उस दशामें भी मनकी स्वतन्त्र स्थिति नहीं हो सकती, आत्मा ही मनका साधक है । मन आत्माका साधक नहीं है ॥ १६६ ॥

'आत्मबुद्धि०' इत्यादि । आत्मा, बुद्धि, मन, चक्षु, आलोक और विषयोंसे युक्त जागरमें स्वयंज्योति आत्माका विवेक मनुष्य नहीं कर सकता है, अतः स्वप्नावस्थाका उदाहरण दिया गया है ॥१६७॥

'न सुषुप्तेऽपि' इत्यादि । सुषुप्तिमें स्वयंज्योतिका विवेक कोई नहीं कर सकता ।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—भास्याभिव्यक्त्यभावतः—भास्यके रहनेपर भासककी अभिव्यक्ति होती है, उक्त अवस्थामें भास्य नहीं है, अतः भासक आत्मज्योतिकी अभि-

श्रुतिः—न तत्र रथा न रथयोगा न पन्थानो भवन्त्यथ रथान्रथयोगान्पथः सृजते न तत्रानन्दान्मुदः प्रमुदो भवन्त्यथामन्दान्मुदः प्रमुदः सृजते न तत्र वेशान्ताः पुष्करिण्यः स्रवन्त्यो भवन्त्यथ वेशान्तान्पुष्करिणीः स्रवन्तीः सृजते स हि कर्त्ता ॥ १० ॥

व्यक्ति नहीं होती है, स्वप्नमें भास्य एक है, अतः उक्त अवस्थामें ज्योतिका विवेक होता है।

शङ्का—जाग्रद्वासनावश ही आत्मसिद्धि हो सकती है, अतः स्वयंज्योतिष्की सिद्धि नहीं है।

समाधान—जाग्रद्वासना स्वप्रकाशत्वकी बाधक नहीं, प्रत्युत तत्साधक है ॥ १६८ ॥

'न तत्र रथा' इत्यादि श्रुति।

शङ्का—पुरुष स्वयंज्योति कैसे है ? जागरित दशामें ग्राह्यग्राहकादिलक्षण सब व्यवहार देखते हैं। चक्षु आदिके अनुग्राहक आदित्य आदि लोक वैसे ही देखे जाते हैं, जैसे जागरित अवस्थामें देखे जाते हैं, तो कैसे विशेषावधारण करते हैं कि इस अवस्थामें यह पुरुष स्वयंज्योति है ?

समाधान—स्वप्नदर्शनमें वैलक्षण्य है। जागरितदशामें इन्द्रियाँ, मन, आलोक आदि व्यापारसे आत्मज्योति संकीर्ण रहती है। इस स्वप्नमें इन्द्रियाभाव तथा तदनुग्राहक आदित्य आदिका भी अभाव होनेसे केवल आत्मा विविक्त होता है, अतः वैलक्षण्य है।

शङ्का—स्वप्नमें भी वैसे ही विषय उपलब्ध होते हैं, जैसे कि जागरित अवस्थामें, तत्र इन्द्रियाभावसे वैलक्षण्य कैसे कहते हैं ?

समाधान—सुनो, 'न रथा' इत्यादि। स्वप्नमें न रथ हैं अर्थात् ग्राह्य विषय नहीं हैं, न रथयोग हैं, रथमें जो संयुक्त किये जाते हैं, वे अश्व आदि रथयोग कहे जाते हैं, और न पन्था यानी रथगमनमार्ग ही है। पर रथ, रथयोग और मार्ग स्वप्न बनाता है।

शङ्का—रथके निर्माणोपयोगी काष्ठादिके न होनेपर स्वयं रथ कैसे बनाता है ?

समाधान—यह तो पूर्वमें कहा ही है, सर्वावत् इस लोककी मात्रासे लेकर स्वयं जाग्रत लोकका विनाशकर स्वप्न-लोकका स्वयं निर्माण करता है इत्यादि।

स्वप्नजागरवद् दृष्टा मातृमानादयस्ततः ।
दुर्विवेचत्वमाशङ्क्य न तत्रेति निषिध्यते ॥ १६९ ॥

अर्थात् अन्तःकरणवृत्ति जाग्रत् लोककी मात्रा वासनाको लेकर रथादिवासनारूप अन्तःकरणवृत्ति तदुपलब्धिनिमित्तक कर्मसे प्रेरित रथादिदृश्यत्वरूपसे व्यवस्थित होते हैं, इसी तात्पर्यसे 'स्वयं निर्माय' कहा जाता है, यही श्रुति कहती है कि रथादिकी सृष्टि करता है, न करण है, न करणानुग्राहक आदित्य आदि ज्योति है और न तदवभास्य रथादि विषय ही हैं, केवल तद्वासनामात्र तदुपलब्धिनिमित्तप्रेरितोद्भूतान्तःकरणवृत्तिका आश्रय देखा जाता है; जिस ज्योतिसे ये सब दृश्य हैं वह अलुप्तदृक् आत्मज्योति है जैसे म्यानसे निष्कृष्ट तलवार विविक्त देखी जाती है, वैसे ही दृश्य बुद्धि आदिसे विविक्त आत्मज्योति है। उस अवस्थामें न आनन्द ही है और न हर्ष ही है (हर्षविशेष मुद है, मुद ही प्रकर्षोपेत प्रमुद है) तो भी आनन्दादिकी सृष्टि करता है, तथा वहां वेशान्त (छोटे तालाब), पुष्करिण्यः (तडाग), नदी भी नहीं हैं, तो भी वे शान्तादिकी सृष्टि करता है । ये सब वासनामात्रस्वरूप होते हैं, क्योंकि वह कर्ता है, उसकी वासनाश्रय-चित्तवृत्त्युद्भवनिमित्त कर्म कारणरूपसे कहा गया है । आत्मामें कर्तृत्व साक्षात् नहीं है ।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—साधनाभावसे क्रिया नहीं हो सकती, कारकके बिना क्रियाका संभव नहीं है और हस्त, पाद आदि क्रिया कारण है नहीं । जहां जागरितावस्थामें हस्त, पाद आदि हैं, वहांपर आत्मज्योतिसे अवभासी कार्यकरणोंसे रथादिवासनाश्रयान्तःकरणवृत्त्युद्भवनिमित्त कर्म किया जाता है, इससे कहा जाता है कि वही कर्ता है, यही श्रुतिने भी कहा है, आत्मा ज्योतिसे ही उपवेशन करता है। वहांपर भी परमार्थतः स्वतः कर्तृत्व नहीं है, क्योंकि वह कूटस्थ होनेसे क्रिया करता है। केवल तदवभासकत्वरूपसे कर्तृत्वव्यवहार होता है। अन्तःकरण द्वारा कार्य-करणोंका भान आत्मज्योतिसे होता है, उसके द्वारा तदवभासित कार्य-करण कर्ममें व्यापृत होते हैं, वहांपर कर्तृत्व आत्मज्योतिमें औपचारिक है। जो कहा था 'ध्यायतीव लेलायतीव' उसीका अनुवाद है। 'स हि कर्ता' इत्यादि हेत्वर्थ है ।

'स्वप्नजागर०' इत्यादि ।

रथाश्वादीनि वस्तूनि जाग्रत्कर्मक्षये सति।
लीयन्ते वासनास्तेषां तिष्ठन्ति स्वप्नसिद्धये ॥ १७० ॥

शङ्का—स्वप्नावस्थामें भी स्वयंज्योतिष्ट्का दुर्विवेक है, कारण कि जागरावस्थामें मातृ, मेय आदि निखिल प्रपञ्च अनुभवसिद्ध है।

समाधान—ठीक है, इसका निराकरण करनेके लिए आगेकी श्रुति है, स्वप्नमें वासनात्मक माता आदि सामग्री प्रत्यग्-विषयक है। 'मैं स्वप्नको देखता हूँ' ऐसी स्वाप्निक प्रतीति होती है, अतः उक्त सामग्री स्वप्रकाशत्वकी साधिका है। प्रमेय-संबद्ध प्रमाताका जागरावस्थामें जैसे भान होता है, वैसे ही उक्त अवस्थामें भी वासनाराशिका भान होता है। स्वयंज्योति आत्मा सब साधनोंसे निस्पृह होकर वासनाको चिदाभास बनाता है। आत्माकी सन्निधिसे शरीर, इन्द्रिय आदिमें चिदाभास होता है, अतएव मोहसे आत्मामें द्रष्टृत्वका औपचारिक प्रयोग होता है। भाव यह है कि स्वप्नावस्थामें भी जागरितके समान ही माता, मेय आदिका भान होता है, अतः उस अवस्थामें भी स्वयंप्रकाशकत्वका विवेक नहीं हो सकता।

शङ्का—तब जागरण और स्वप्नमें क्या वैलक्षण्य रहा ?

समाधान—दोनोंमें वैलक्षण्य स्फुट है, जागरित अवस्थामें मेय आदि व्यावहारिक रहते हैं, स्वप्नमें वे व्यावहारिक नहीं हैं, किन्तु केवल उनकी भावना रहती है।

शङ्का—यदि आत्मामें उक्त तीन अवस्थाओंको मानते हो, तो बुद्धि आदिके समान वह शुद्ध नहीं हो सकता।

समाधान—विशिष्टमें शुद्धि इष्ट नहीं है, लक्षितमें वे हैं नहीं, स्वप्नावस्थामें सब क्रियाओंसे रहित द्वैताभावोपलक्षित निर्विकार चेतनमात्र स्थित रहता है, अतः अवस्थावत्त्वकी संभावना नहीं है। अद्वय कूटस्थमें चैतन्याभाससे व्याप्त जाग्रद्वासनाके अनुसार स्वप्नमें साक्षित्व है ॥ १६९ ॥

'रथाश्वादीनि' इत्यादि। स्वप्नमें जाग्रद्भोगप्रद कर्मोंका क्षय होनेपर तथा स्वाप्निक भोगप्रद कर्मोंके प्रादुर्भावसे सम्पूर्ण जाग्रद् वस्तुएँ वासनामात्ररूपसे अवशिष्ट रहती हैं, इस आशयसे कहते हैं कि जाग्रत् कर्मका क्षय होनेपर रथादि वस्तुका भी लय होता है, स्वप्नकी सिद्धिके लिए केवल उनकी वासनाएँ रह जाती हैं ॥ १७० ॥

सूक्ष्मकर्मोद्भवे ताभिर्वासनाभिरयं पुमान् ।
निर्मिमीते रथाश्वादीनेतैः स्वप्ने रिरंसया ॥ १७१ ॥
रथाद्यभावमुक्त्वाऽऽदावथ तत्सृष्टिकीर्त्तनात् ।
असतः सत्त्वभावेन तन्मिथ्यात्वं स्फुटीकृतम् ॥ १७२ ॥
लोकसिद्धमुपादानं निमित्तं वा न विद्यते ।
स्वप्ने तेन रथादीनां मिथ्यात्वं युज्यतेतराम् ॥ १७३ ॥
असङ्गस्याऽपि सम्भाव्यमविद्याकामकर्मभिः ।
स्रष्टृत्वमित्यभिप्रेत्य स हि कर्त्तेत्यवोचत ॥ १७४ ॥

'सूक्ष्मकर्मोद्भवे' इत्यादि । सूक्ष्मकर्मोद्भव यानी जाग्रत् कर्मकी अपेक्षा सूक्ष्म कर्मोंकी उत्पत्ति होनेपर यह पुरुष जाग्रत्में अनुभूत उन्हीं पदार्थोंकी वासनाओंसे रथ, अश्व आदिका निर्माण करता है यानी स्वप्नमें रमणेच्छासे—स्वाप्निक विहारकामनासे—पुरुष स्वाप्निक पदार्थोंका निर्माण करता है ।

शङ्का—यदि आत्मा स्वप्नमें रमणेच्छासे रथादिका निर्माण करता है, तो बुद्धि आदिको भी बना लेगा और स्वकृत बुद्धिसे ही वह प्रकाशित होगा, फिर स्वप्रकाश कैसे ?

समाधान—वासनात्मक सब आत्माके स्वप्न भोगार्थ हैं, इसलिए वे आत्माके प्रकाशक नहीं हैं, साभास अज्ञानमें कल्पित बुद्धि आदि भी चिदाभास होनेके कारण अज्ञानके साथ आत्मामें कल्पित है, अतः वह आत्मविषयक है ।

शङ्का—आत्मा शुद्ध है, तो ये अवस्थाएँ कैसे आती हैं ?

समाधान—अविद्यासे जब अपनेको अबुद्ध मानता है, तब जाग्रद् आदि अवस्थाएँ होती हैं ॥ १७१ ॥

'रथाद्यभाव०' इत्यादि । 'न रथा' इत्यादि वाक्यसे पहले रथादिका अभाव कहकर पश्चात् रथादिकी सृष्टिके कथनसे रथादिमें मिथ्यात्व श्रुतिने स्फुट किया ॥ १७२ ॥

'लोकसिद्ध०' इत्यादि । लोकप्रसिद्ध रथादिका कारण तथा निमित्त उस समय नहीं है, अतः स्वप्नमें रथ, अश्व आदि मिथ्या हैं, यह ठीक ही है ॥ १७३ ॥

'असङ्गस्या०' इत्यादि ।

शङ्का—असङ्ग आत्मामें क्रिया आदिका सङ्ग न होनेसे वह कर्ता कैसे ?

समाधान—अविद्या, काम, कर्मोंसे असङ्ग आत्मामें स्रष्टृत्व यानी सृष्टिकर्तृत्व संभावित है, इस अभिप्रायसे 'स हि कर्ता' यह कहा गया है ।

श्रुतिः—तदेते श्लोका भवन्ति—

स्वप्नेन शारीरमभिप्रहत्यासुप्तः सुप्तानभिचाकशीति।
शुक्रमादाय पुनरेति स्थानꣳ हिरण्मयः पुरुष एकहꣳसः ॥११॥

शङ्का—यदि आत्मा इस अवस्थामें रथादिकी सृष्टि करता है, तो 'न रथा' इत्यादिसे श्रुतिने उसका अभाव क्यों कहा ?

समाधान—गमनादिहेतुक रथादिके निराससे स्वप्नमें रथ-गमन आदिमें मिथ्यात्वका सूचन करनेके लिए उसका अभिधान है। व्यावहारिक रथका निषेध और प्रातिभासिक रथकी सृष्टि श्रुतिने कही है, इस प्रकार संपूर्ण स्वप्नमें मिथ्यात्व है। 'मायामात्रम्' इत्यादि सूत्रमें भी यह स्फुट है। एवं आह्लाद, हर्ष, वेशान्त (छोटे तालाब) इत्यादि सब असत्की ही सृष्टि कही गई है। चैतन्याभाससे व्याप्त बुद्धि आदि कारकाकारसे अभिव्यक्त वासनाप्रयोजक स्वप्नभोगहेतु कर्मोंके प्रति अविद्या-प्रयुक्त हेतु होनेसे निर्व्यापार भी आत्मा उनका कर्ता कहा गया है।

शङ्का—आत्मा यदि अकर्ता है, तो वह कर्मका हेतु कैसे ?

समाधान—जाग्रद्दृष्ट रथ आदिके आकारमें परिणत वासनाके आश्रयभूत चित्तमें स्थित प्रकाशरूप परिणामव्यञ्जक कर्महेतु होनेसे वस्तुतः अकर्ता भी आत्मा कर्ता कहा जाता है।

शङ्का—स्वप्नमें आविद्यिक रथादिका भी कर्ता आत्मा कैसे ? क्योंकि उसके उपादान काष्ठादि उस समय हैं नहीं ?

समाधान—स्वाप्निक कार्यमें व्यावहारिक कार्योंके उपादान एवं निमित्तोंकी अपेक्षा नहीं है, वस्तुतः रथ आदिका द्रष्टा आत्मा है, कर्ता नहीं है ॥ १७४ ॥

'तदेते श्लोका भवन्ति' इत्यादि श्रुति। इस उक्त अर्थमें ये श्लोक यानी मन्त्र हैं—स्वप्नभावसे शरीरको निश्चेष्ट कर असुप्त (स्वयमलुप्तदृगादिशक्ति आत्मा) सुप्तान् यानी वासनाकारोद्भूत अन्तःकरणवृत्त्याश्रय सब भावोंको अपनेरूपसे (आत्मदृष्टिसे) भासित कराता है, शुद्ध ज्योतिष्मत् इन्द्रियमात्रारूपको लेकर फिर कर्मके लिए जागरित स्थानमें आता है, हिरण्यके समान चैतन्यज्योतिस्वभाव पुरुष एकहंस 'एक एव हन्ति इति एकहंसः' एक ही जाग्रत्, स्वप्न, इहलोक तथा परलोक आदिमें गमन करता है; अतः 'एकहंस' कहलाता है ॥ ११ ॥

ब्राह्मणोक्तार्थदार्ढ्यार्थं श्रुतिर्मन्त्रानुदाहरत् ।
स्वयञ्ज्योतिष्ट्वदेहादिभिन्नत्वे तेष्वपि स्फुटे ॥ १७५ ॥
स्वप्नवृत्त्या निहत्यैनं जाग्रद्देहमलुप्तचित् ।
आदाय वासनां तज्जान् भावान् पश्यति सुप्तिमान् ॥ १७६ ॥
पुनर्जागरितस्थानमेति ज्योतिर्मयः पुमान् ।
हन्ति याति क्रमेणैक इत्येको हंस उच्यते ॥ १७७ ॥

'ब्राह्मणोक्ता०' इत्यादि । बुद्धि आदिसे व्यतिरिक्त आत्मा स्वयंज्योति है, यह ब्राह्मणोंसे प्रतिपादित हुआ । इसी अर्थको दृढ़ करनेके लिए मन्त्रका भी उदाहरण देते हैं । अतिस्फुट ब्राह्मणोक्त अर्थको मन्त्र भी कहते हैं । श्रुतिने स्वयं अपने द्वारा कहे गये उक्त अर्थमें मन्त्रोंका उदाहरण दिया है । एक प्रमाणसे प्रतिपन्न अर्थमें दूसरा प्रमाण भी यदि मिल जाय, तो वह अर्थ दृढ़ होता है ॥१७५॥

'स्वप्नवृत्त्या' इत्यादि । स्वप्नवृत्तिसे शरीरको निश्चेष्ट कर स्वयं अलुप्त (अलुप्त-दृक्शक्ति) आत्मा भावनारूप प्राणोंको देखता है ।

शङ्का—आत्मा अलुप्त क्यों ?

समाधान—आत्मप्रकाश कर्महेतुक नहीं है, किन्तु स्वाभाविक है; अतः कर्मोंका क्षय होनेपर भी पूर्वके समान प्रकाश बना रहता है, अतः आत्मा अलुप्त रहता है । प्राणोंकी प्रवृत्ति कर्मनिमित्तक मानी जाती है । कर्मोंका क्षय होनेपर प्राण सुप्त होते हैं, एकत्र उपसंहृत होते हैं, उनको देखता है । व्यवहारदृष्टिसे सारकारने सुप्तिमान् यह विशेषण दिया है । वार्तिकमें 'सुप्तान् प्राणान् प्रपश्यति' ऐसा पाठ है । यही भाष्य आदिसे अनुकूल है ॥ १७६ ॥

'पुनर्जागरित०' इत्यादि । स्वप्नोत्थ भोगके क्षीण होनेपर ज्योतिर्मय पुरुष फिर जागरित भोगके लिए बुद्धि आदिके स्थानको आता है, 'हन हिंसागत्योः' इस पाणिनीय धातु पाठके अनुसार 'हन' धातुका अर्थ यहां गति है, इस अर्थको स्फुट करनेके लिए सारश्लोकमें हन्ति और याति इन दोनों पदोंका प्रयोग आया है, जागरित स्थानसे स्वप्नस्थानमें, स्वप्नस्थानसे सुषुप्तिस्थानमें, सुषुप्तिसे जागरित स्थानमें एक ही आत्मा क्रमसे आता है, अथवा जागरस्थानसे स्वप्नमें तथा स्वप्नसे पुनः जागरस्थानमें आता है, जागरित आदिका क्रम यहां विवक्षित है, जागरित और स्वाप्निक शरीरादिका अविद्यातः निर्माण दो ही अवस्थाओंमें होता है, सुषुप्तिमें

श्रुतिः—प्राणेन रक्षन्नवरं कुलायं बहिष्कुलायादमृतश्चरित्वा। स ईयतेऽमृतो यत्रकामꣳ हिरण्मयः पुरुष एकहꣳसः ॥ १२ ॥

प्राणेन मरणाद्रक्षन्देहं देहाभिमानतः।
बहिर्भूतः स्वप्ननाड्यां यथेच्छं विहरत्ययम् ॥ १७८ ॥

नहीं; 'एक एव हन्ति इत्येकहंसः' पुराणज्ञ पुरुष आत्माको एकहंस कहते हैं—

'एकं पादं नोत्क्षिपति सलिलाद्धंस उच्चरन्।
स चेदुदखिदत्पादं न मृत्युर्नामृतं भवेत् ॥
योगिनस्तं प्रपश्यन्ति भगवन्तं सनातनम्।'
'मरीचिर्दमनो हंसः' 'एको नैकः सवः' ॥ इति,
अनन्तमचलं मेरुं हंसं नारायणं प्रभुम्।
धातारमजरं नित्यं तमाहुः परमव्ययम् ॥ इति च ॥

'हिरण्यमेव हिरण्मयम्' यह हिरण्मयका विग्रह है। स्वार्थमें मयट् है, विकारमें नहीं। हिरण्यसे ज्योतिर्मय विज्ञान विवक्षित है। 'हिरण्मयः पौरुष एकहंसः' ऐसा माध्यंदिनोंका पाठ है। 'हिरण्मयः पुरुषः' यह काण्वोंका पाठ है। समस्त कार्यकारण वस्तुका पूरक है अथवा अद्वयात्मा होनेसे पूर्ण है; अतः पुरुष कहलाता है। हंसत्वका निर्वचन पारदर्शी विद्वानोंने प्रकारान्तरसे भी किया है। जैसे—

हानेन गतकालानां नवानां संचयेन च।
शरीराणामजस्याऽऽहुर्हंसत्वं पारदर्शिनः ॥

पुरानी शरीरकलाओंका यानी अवयवोंका हान (त्याग) और नवीन अवयवोंका संचय करनेसे पारदर्शी मुनि अज आत्माको हंस कहते हैं ॥ १७७ ॥

'प्राणेन रक्षन् अवरं कुलायम्' इत्यादि श्रुति। पञ्चवृत्ति प्राणसे अनेक अशुचि पदार्थोंका समूह होनेके कारण अवर यानी निकृष्ट अत्यन्त बीभत्स कुलाय (शरीर) की रक्षा करता हुआ [यदि प्राणवृत्तिका संचार उस कालमें न हो, तो लोगोंको यह भ्रम हो जायगा कि यह मर गया, सुप्त और मृतमें प्राणका संचार और असंचार ही विशेष है] स्वयं शरीरसे बाहर निकलकर वासनारूप तत्-तत् कार्योंको प्राप्त करता है।

शङ्का—शरीरस्थ आत्मा जब स्वप्नको देखता है, तब बाहर नहीं निकलता, यह सिद्धान्त है। फिर यहां 'बहिश्चरित्वा' यह कैसे कहते हो ?

श्रुतिः—स्वप्नान्त उच्चावचमीयमानो रूपाणि देवः कुरुते बहूनि। उतेव स्त्रीभिः सह मोदमानो जक्षदुतेवापि भयानि पश्यन् ॥ १३ ॥

उच्चावचं देवतिर्यग्भावं प्राप्य वधूसुखम्।
स भक्ष्यं पश्यतीवैष यद्वा व्याघ्रादिजं भयम् ॥ १७९ ॥

समाधान—ठीक है, परन्तु उस कालमें शरीरके साथ सम्बन्ध नहीं रहता, इसलिए 'बहिः' यह कहा गया है। अमृत यानी अमरणधर्मा। जहाँ जहाँ काम है यानी जिन जिन विषयोंमें उद्भूतवृत्तिवाला होता है, वासनारूप उन उन कामोंको प्राप्त होता है ॥ १२ ॥

'प्राणेन' इत्यादि। यहाँ आत्मा देहाभिमानसे प्राणके द्वारा देहकी मरणसे रक्षा करता हुआ बहिर्भूत होकर स्वप्ननाडीमें यथेच्छ विहार करता है। देहरक्षण प्राणप्रयुक्त लोकमें प्रसिद्ध है, यदि आत्मा स्वप्नमें प्राणसे देहकी रक्षा न करे, तो मृतभ्रान्ति हो जायगी। अतः देहकी रक्षा करना आवश्यक है। यद्यपि देहस्थ आत्मा स्वप्न देखता है, तदर्थ शरीरसे बाहर नहीं होता, तथापि उस समय मिथ्या देहाभिमान नहीं रहता, इसलिए बहिश्चरित्वा यह कहा है। जाग्रत्, स्वप्न, सुषुप्ति इन तीनों अवस्थाओंमें भिन्न-भिन्न नाडीमें आत्मा रहता है। जाग्रद्भोगप्रद नाडीसे निकल कर स्वप्नभोगप्रद नाडीमें आत्मा जाता है। इस तात्पर्यसे बहिः यह कहा है। 'स ईयते' इसका अर्थ यह है कि स्वप्नहेतुकर्मव्यक्तार्थविशेषमें स्थित कामरूप वासनाका आश्रयण कर आत्मा वासनामय स्वकर्मोचित देहमें उस कालमें जाता है।

शङ्का—यदि आत्माको गमनवान् मानते हो, तो 'नाशापक्षयभागी' भी हो जायगा। इस शङ्काकी निवृत्तिके लिए 'अमृत' यह श्रुतिमें विशेषण है ॥१७८॥

'स्वप्नान्ते' इत्यादि श्रुति। इस श्रुतिका अर्थ निम्नस्थ श्लोकोंके व्याख्यानसे व्याख्यात है ॥१३॥

'उच्चावचं' इत्यादि श्रुति। स्वप्नस्थानमें उच्च देवादिभाव और अवच—नीच यानी तिर्यगादिभावको आत्मा प्राप्त होता है। अतएव देवादिवधू-सुखका अनुभव करता है। तत्-तत् जात्युचित भक्ष्यको भी प्राप्त करता है। और कभी कभी व्याघ्रादिदर्शनजन्य भयसे भीत भी होता है। श्रुतिमें 'जक्षति'का अर्थ है—परिहास और मोदतेका अर्थ है—हर्ष, व्याघ्रादिदर्शनजन्य भीति भय है—इन सबका आत्मा वास्तविक कारण नहीं है, किन्तु अविद्या ही कारण है ॥ १७९ ॥

श्रुतिः—आराममस्य पश्यन्ति न तं पश्यति कश्चनेति तन्नायतं बोधयेदित्याहुः ।

आराममेव मायोत्थं स्वप्ननिर्माणलक्षणम् ।
पश्यन्ति जन्तवस्तस्य न तं पश्यति कश्चन ॥ १८० ॥
प्रत्यक्षगोचरं देवं लोकं चाऽतिप्रमादिनम् ।
दृष्ट्वा श्रुतिः शिरस्ताडमनुक्रोशति दुःखिता ॥ १८१ ॥
स्वप्ने परीक्षते द्रष्टा देहाद्भिन्नः स्वयम्प्रभः ।
सुविवेचस्तथाऽप्येवं परीक्षन्ते न पामराः ॥ १८२ ॥

'आराममस्य' इत्यादि श्रुति । इस श्रुतिका अर्थ भी वार्तिक श्लोकोंके व्याख्यानसे व्याख्यात है ॥ १४ ॥

'आराममेव' इत्यादि । मायासे मोहित मनवाले संसारी मनुष्य स्वप्ननिर्मित वासनामय ग्राम, नगर, आराम, वनिता आदि पदार्थको ही स्वप्नमें देखते हैं । स्वयंज्योतिस्वरूप आत्माको नहीं देखते हैं, यह बड़े दुर्भाग्यकी बात है । बुद्धि आदिसे व्यतिरिक्त आत्मा स्वयंज्योतिस्वरूप है, इस अर्थको आगम द्वारा प्रमाणित कर लोकसंप्रतिपत्तिसे भी वह सिद्ध है, यों 'तं नाऽऽयतं बोधयेत्' यह श्रुति कहती है । गाढ सुप्तको सहसा प्रबुद्ध नहीं करना चाहिए, अतएव मनुजीने भी कहा है—'नैकः स्वपेच्छून्यगेहे शयानं न प्रबोधयेद्' । जैसे देवदत्त घरमें आता है और उससे निकलता है, अतः वह घरसे भिन्न है, यह सुखसे लोक जानता है, वैसे ही आत्माको भी, देहमें आने जानेसे, तदतिरिक्त मानो । आध्यात्मिक निखिल पदार्थोंसे भिन्न स्वात्मस्थितिको विविक्त नहीं देखते, यह दूषित हृदयोंका दुर्भाग्य ही है ॥१८०॥

'प्रत्यक्ष०' इत्यादि ।

शङ्का—आत्मा दृष्टियोग्य नहीं है, अतः वह अदृष्ट है, इसमें दुर्भाग्यकी क्या बात ?

समाधान—आत्मा होनेसे वह प्रत्यक्षगोचर है, क्योंकि 'यत्साक्षादपरोक्षाद् ब्रह्म' यह श्रुति है । तथा आत्मप्रत्यक्षके बिना किसीको प्रत्यक्ष ही नहीं होता । स्वप्न और सुषुप्तिमें स्पष्ट ही प्रत्यक्ष है । तथापि प्रमादी लोकको देख कर अति दुःखित श्रुति सिर पीट पीट कर रोती है और कहती है—यह कुबुद्धियोंका दुर्भाग्य है कि निःसीमानन्दसमुद्रको न देख मायामृगसलिलको ही देखते हैं ॥ १८१ ॥

'स्वप्ने परीक्षिते' इत्यादि । स्वप्नकी परीक्षा कर लेनेपर देहसे भिन्न द्रष्टा

चिकित्सकप्रसिद्ध्याऽपि सुप्तो देहाद्विभिद्यते ।
द्रुतं न बोधयेत्सुप्तमिति प्राहुश्चिकित्सकाः ॥ १८३ ॥
त्वरयाऽऽगतिरक्षाणां नाडीषु व्यत्ययाद्यदि ।
अचिकित्स्यस्तदारोग इति बाधं वदन्ति ते ॥ १८४ ॥
सुप्तावुपेक्षते देहं पुनर्व्याप्नोति जागरे ।
इति वैद्योक्तितो भाति सिद्धाऽतो देहतो भिदा ॥ १८५ ॥

स्वयंप्रभ सुविवेच है अर्थात् इसके द्वारा देहादिसे भिन्न आत्मा है, यों अनायास विवेक हो जाता है। तो भी पामर, हतप्रज्ञ लोग उसकी परीक्षा नहीं करते हैं इससे अधिक और दुर्भाग्य क्या हो सकता है ॥ १८२ ॥

'चिकित्सक०' इत्यादि। चिकित्सकप्रसिद्धिसे भी यह निश्चित होता है कि सुप्त पुरुष देहसे भिन्न है। वे लोग कहते हैं कि गाढ सुप्तको शीघ्र जगाना नहीं चाहिए ॥ १८३ ॥

'त्वरयाऽऽगति०' इत्यादि ।

शङ्का—गाढ सुप्तको द्रुत जगानेमें क्या दोष है ?

समाधान—दोष दुर्भिषज्य है यानी वैसा करनेसे ऐसा रोग हो सकता है, जो बड़े बड़े वैद्योंसे दुश्चिकित्स्य होता है।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—यह तो प्रसिद्ध ही है कि जागर आदि तीन अवस्थाएँ जीवके भिन्न भिन्न नाड़ियोंमें जानेसे होती हैं। जागर अवस्थामें जिस नाड़ीमें आत्मा रहता है, उस नाड़ीसे जब स्वप्न नाड़ीमें जाता है, तब स्वप्न होता है। स्वाभाविक क्रमसे स्वप्न नाड़ीसे फिर प्रबोधनाड़ीमें आता है, तब जागरावस्था होती है। स्वप्ननाड़ीगत जीव अतएव गाढ सुप्तको यदि शीघ्र जगाया जायगा, तो उसकी घबराहटसे अनजानमें इन्द्रियोंका प्रवेश हो जायगा। इन्द्रियाँ भी उक्त अवस्थामें जीवके साथ जाती हैं, जैसे राजाके साथ अमात्य जाया करते हैं, राजाके निर्दिष्ट स्थानमें पहुँचनेपर अमात्य आदिको भी अविलम्ब पहुँचना चाहिए। नियत समयसे पहले ही नोदनादिवश जीव यदि आ जाता है, तो इन्द्रियां घबड़ा कर अन्य नाडीमें प्रविष्ट हो जाती हैं, जिससे अन्धत्व, वाधिर्य्य आदि रोग अचिकित्स्य हो जाते हैं, यही डिण्डिमघोषसे वैद्य लोग कहते हैं ॥ १८४ ॥

'सुप्तावुपेक्षते' इत्यादि। जीव स्वप्नकालमें देहकी उपेक्षा करता है, उसमें

श्रुतिः—दुर्भिषज्यꣳ हास्मै भवति यमेष न प्रतिपद्यतेऽथो खल्वाहु-र्जागरितदेश एवास्यैष इति यानि ह्येव जाग्रत्पश्यति तानि सुप्त इत्यत्रायं पुरुषः स्वयञ्ज्योतिर्भवति सोऽहं भगवते सहस्रं ददाम्यत ऊर्ध्वं विमोक्षाय ब्रूहीति ॥ १४ ॥

देहान्यत्वस्वप्रभत्वे ह्यसोढ्वा स्वप्नमप्यमुम् ।
अपह्नुवानाश्चार्वाकास्तस्याऽऽहुर्जागरात्मताम् ॥ १८६ ॥

आत्माभिमानका त्याग करता है और जागरावस्थामें देहको फिर व्याप्त करता है, इस वैद्योक्तिसे यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि आत्मा देहसे भिन्न है। जैसे गमन और आगमनका कर्ता देवदत्त गृहसे भिन्न है, वैसे ही प्रकृतमें भी समझना चाहिए ॥ १८५ ॥

'दुर्भिषज्यꣳ हास्मै' इत्यादि श्रुति । इसका अर्थ वार्तिकके श्लोकोंके व्याख्यानसे गतार्थ है ॥१४॥

'देहान्यत्व०' इत्यादि । आत्मामें देहान्यत्व तथा स्वयंप्रभत्वका जो पूर्व-ग्रन्थसे प्रतिपादन किया गया है, वह चार्वाकको असह्य है । अतएव उसका अपलाप करता हुआ वह कहता है कि जागरित स्थानमें ही स्वप्न होता है, भिन्न स्थानमें नहीं । जाग्रद्-दशाके समान स्वप्नमें भी आत्माके देहान्यत्व और स्वयंप्रभत्वका विवेक होना कठिन है। स्वप्न जागरित देशमें होता है, इसमें कारण यह है कि पुरुष जिन वस्तुओंको जागरावस्थामें देखता है, वे ही स्वप्नमें भी दिखलाई देती हैं । यदि स्वप्नदेश जागरसे भिन्न होता, तो जागरितसे अपूर्व यानी जिनको जागरितमें नहीं देखा है, उन्हींको देखता, अतः जाग्रद्-देश ही स्वप्न है । इससे यह निश्चय होता है कि जिस नाड़ीमें स्थित होकर जीव जागरमें गज आदिको देखता है, उसी नाड़ीमें गज आदिके स्वप्नको भी देखता है। जाग्रत् और स्वप्नका एक ही स्थान रहता है। स्थानैक्यके समान द्रष्टैक्य भी है यानी 'जो पहले जागता था, वही सो गया, जो सोया था वही जाग पड़ा' इत्यादि प्रत्यभिज्ञासे द्रष्टैक्य भी है । एवं विषयैक्य भी है—जागरावस्थामें जिन बन्धु, पुर, आराम आदिको देखा था, उन्हींको स्वप्नमें देखता है, अपूर्व वस्तुओंको नहीं। यही अर्थ व्यतिरेक द्वारा भी कहा जा सकता है । जैसे वङ्गदेशीय पुरुष बङ्गालसे मारवाड़में जाकर ऊँट, जिसको कि बंगालमें नहीं देखा था, देखता है, वैसे ही सुप्त पुरुष यदि स्थानान्तरमें गया होता, तो स्वप्नमें वह वस्तु

तदसत्स्वप्नपार्थक्यं प्रसिद्धं लोकशास्त्रयोः ।
अत्रायं पुरुषस्तेन स्वप्रभः स्वतनोः पृथक् ॥ १८७ ॥
उक्तमर्थद्वयं मुक्तेरङ्गमेवाऽस्य दक्षिणाम् ।
गोसहस्रं गृहाणाऽत ऊर्ध्वं ब्रूहि विमुक्तये ॥ १८८ ॥

देखता जिसको कि जागरमें नहीं देखा था, पर ऐसा नहीं होता, किन्तु पूर्वदृष्टका ही दर्शन होता है, अतः स्थानान्तर नहीं है। जब जाग्रत् ही स्वप्न है, तब जैसे जाग्रद्-दशामें आत्मा दुर्विवेक है, वैसे ही स्वप्नमें भी दुर्विवेक है, यह चार्वाकका आशय है ॥१८६॥

उक्त चार्वाक-मतका निराकरण करते हैं—'तदसत्' इत्यादिसे ।

जागरितसमानदेश स्वप्न होता है, यह चार्वाकोक्त असत् है । लोक और वेद दोनोंमें दोनोंका पार्थक्य प्रसिद्ध है । प्रसिद्धि पूर्वमें विस्तारपूर्वक कही जा चुकी है। वैद्योंकी सम्मति भी दिखला चुके हैं। 'अत्रायं पुरुषः' इत्यादि श्रुति भी दिखला चुके हैं। इस तात्पर्यसे लोक और वेद दोनोंका उपादान किया गया है, अतः आत्मामें देहातिरिक्तत्व और स्वयंप्रकाशत्व स्पष्ट सिद्ध हुआ ॥ १८७ ॥

'उक्तमर्थद्वयम्' इत्यादि । देहान्यत्व और स्वप्रकाशत्व ये दोनों वाक्यार्थ ज्ञानके अङ्ग हैं। राजा जनकने कहा—मुनिजी, अपने उपदेशकी दक्षिणा हजार गऊ आप ग्रहण कीजिये और तदनन्तर मुक्तिके लिए अद्वय आत्माका हमें उपदेश दीजिये। भाव यह है कि स्वप्नदृष्टान्तसे स्वयंप्रकाशत्व, अकारकात्मकत्व तथा मृत्युरूपातिक्रम आत्मामें पूर्ववाक्यसे निर्णीत किया गया है। अब यह सन्देह होता है कि काम, कर्म आदि आत्माका स्वभाव है अथवा नहीं, इस शङ्काकी निवृत्तिके लिए राजाने फिर श्रीयाज्ञवल्क्य मुनिजीसे पूछा। क्योंकि काम आदि यदि आत्माका स्वभाव है, तो मुक्ति नहीं हो सकती, क्योंकि स्वाभाविक धर्मका अपाय नहीं होता, इस आशयसे अद्वितीयात्माके निश्चयके लिए प्रश्न किया गया है ।

शङ्का—'कतम आत्मा' यह प्रश्न करनेपर राजाके प्रति आत्माके निर्णयके लिए प्रवृत्त मुनि आत्माके निर्णयके बिना निवृत्त नहीं होंगे, तो फिर राजाने सभाके मध्यमें मुनिजीसे फिर प्रश्न क्यों किया ?

समाधान—जिस आत्मवस्तुको राजाने पूछा था, उसका उत्तर 'यथावत् निर्णयोऽयम्' इत्यादि वाक्यसे मैंने कर दिया, इस ध्यानसे शायद मुनिजी उसके उपदेशसे निवृत्त हो जायँ, इस शङ्कासे फिर मुक्तिके लिए राजाने प्रश्न किया ।

श्रुतिः—स वा एष एतस्मिन्सम्प्रसादे रत्वा चरित्वा दृष्ट्वैव पुण्यं च पापं च पुनः प्रतिन्यायं प्रतियोन्याद्रवति स्वप्नायैव स यत्तत्र किञ्चित्पश्यत्यनन्वागतस्तेन भवत्यसङ्गो ह्ययं पुरुष इत्येवमेवैतद्याज्ञवल्क्य सोऽहं भगवते सहस्रं ददाम्यत ऊर्ध्वं विमोक्षायैव ब्रूहीति ॥ १५ ॥

स वा एष एतस्मिन्स्वप्ने रत्वा चरित्वा दृष्ट्वैव पुण्यं च पापं च पुनः प्रतिन्यायं प्रतियोन्याद्रवति बुद्धान्तायैव स यत्तत्र किञ्चित्पश्यत्यनन्वागतस्तेन भवत्यसङ्गो ह्ययं पुरुष इत्येवमेवैतद्याज्ञवल्क्य सोऽहं भगवते सहस्रं ददाम्यत ऊर्ध्वं विमोक्षायैव ब्रूहीति ॥ १६ ॥

स वा एष एतस्मिन्बुद्धान्ते रत्वा चरित्वा दृष्ट्वैव पुण्यं च पापं च पुनः प्रतिन्यायं प्रतियोन्याद्रवति स्वप्नान्तायैव ॥ १७ ॥

मृत्यो रूपाणि देहादीन्यत्येतीति पुरोदितम् ।
न मुक्तिस्तावता कामकर्ममृत्योरनत्ययात् ॥ १८९ ॥

शङ्का—बुद्धि आदिसे व्यतिरिक्त आत्मा स्वयंज्योति है, इस कथनसे ही मुक्तिकी सिद्धि हो जायगी, फिर उसके लिए प्रश्न ठीक नहीं है ।

समाधान—नहीं, क्योंकि स्वयंज्योतिष्ट्व मुक्तिका अङ्ग है ।

शङ्का—मोक्षाङ्ग स्वयंज्योतिष्ट्वके निर्णयसे अङ्गी मोक्षका निर्णय सिद्ध ही हो जायगा, अतः अङ्गीके निर्णयके लिए प्रश्न व्यर्थ है ।

समाधान—अङ्गी दर्श आदिके निर्णयसे ग्राहकग्रहणसामर्थ्य यानी प्रकरण-सामर्थ्यसे तदर्थ अङ्गोंका निर्णय माना जाता है ।

शङ्का—अङ्गाङ्गिभावके निर्णायक श्रुति आदि हैं ।

समाधान—ठीक है, पर वे द्वारार्पक हैं; अतः अङ्गके निर्णयसे अङ्गीका निर्णय होता है, इसमें कोई न्याय नहीं हैं ॥१८८॥

'स वा एष' इत्यादि श्रुतियाँ । इनका व्याख्यान नीचेके श्लोकोंसे स्पष्ट है ॥१५–१७॥

'मृत्यो रूपाणि' इत्यादि । देहादि मृत्युरूपका आत्मा अतिक्रमण करता है, यह पूर्वमें कह चुके हैं, पर उतनेसे मुक्ति नहीं हो सकती ।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—कामकर्मरूप मृत्युका ध्वंस हुआ नहीं है । भाव यह है कि कामकर्म आदि यदि आत्माके गुण हैं, तो निश्चित अनिर्मोक्ष है ।

मोदत्रासौ कर्मकार्यौ दृष्टौ स्वप्नेऽपि चाऽऽत्मनः ।
इत्याशङ्क्य स वा एष इति कर्म विविच्यते ॥ १९० ॥

शङ्का—क्यों ?

समाधान—गुणी आत्माके रहनेपर उसके गुण कामादिकी निवृत्ति नहीं हो सकती। यदि आत्माकी भी निवृत्ति गुणकी निवृत्तिके साथ ही मानी जाय, तो फलीके विनाशसे फल ही किसको होगा ॥ १८९ ॥

शङ्का—काम आदि आत्मस्वभाव नहीं हैं, यह निर्णय होनेपर भी उसके विवेकके लिए उत्तर वाक्य नहीं है; क्योंकि 'अतिक्रामति मृत्यो रूपाणि' इत्यादि वाक्यसे उसका विवेक पूर्वमें ही हो चुका है।

समाधान—'मोदत्रासौ' इत्यादिसे। मोद और त्रास ये भी कर्मके ही कार्य हैं। शुभ कर्मसे मोद और अशुभ कर्मसे त्रास, उद्वेग, भय इत्यादि स्वप्नमें भी होते ही हैं। अग्निके औष्ण्य और प्रकाशके समान यदि ये आत्माके स्वाभाविक धर्म होंगे, तो उनकी भी निवृत्ति न होनेसे मोक्षकथा ही लुप्त हो जायगी; अतः उसकी निवृत्तिके लिए 'स वा एष' इत्यादि उत्तर ग्रन्थ है। मोद, त्रास आदि आत्मधर्म नहीं हैं, यह दिखलानेके लिए 'स वा' इससे प्रकृत स्वयंज्योति पुरुष विवक्षित है। जो स्वप्नमें प्रदर्शित हुआ है। वह इस सम्प्रसादमें (सम्यक् प्रसीदति अस्मिन्निति संप्रसाद यानी सुषुप्तिमें) सम्यक् प्रसन्न रहता है। जागरितमें देहेन्द्रियादिव्यापारोंसे समुत्पन्न कालुष्यका त्याग कर उन देहेन्द्रिय आदिसे विमुक्त होकर स्वप्नमें थोड़ा प्रसन्न होता है और इस सुषुप्तमें सम्यक् प्रसन्न होता है। इस कारणसे सुषुप्तको संप्रसाद कहते हैं। उस समय सब शोकोंसे पार हो जाता है, क्योंकि 'शुद्ध ही एक द्रष्टा है' एतदर्थक श्रुति है, जो सुषुप्त आत्माका निरूपण करती है। वह यह पुरुष इस संप्रसादमें क्रमसे संप्रसन्न होकर सुषुप्तमें स्थित होता है।

शङ्का—कैसे संप्रसन्न है ?

समाधान—स्वप्नसे सुषुप्तस्थानमें प्रविविक्षु—प्रवेशेच्छावान्—स्वप्नावस्थामें रमणका अनुभव कर मित्र-बन्धुजनके दर्शन आदिसे अनेक प्रकारका विहार कर यानी चरणफल श्रमको प्राप्त कर 'दृष्ट्वैव न कृत्वा' यानी पुण्य-पाप सब देखता ही है, कुछ करता नहीं। पुण्य और पापसे पुण्यफल और पापफल विवक्षित है।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—पुण्य और पापका कोई भी साक्षाद्दर्शन नहीं कर सकता, अतः शास्त्रमें अदृष्टशब्दसे उनका व्यवहार होता है। जो पुण्य और पाप करता है, वही उनसे संयुक्त होता है, उनके दर्शनमात्रसे कोई उनसे युक्त नहीं होता है, अतः स्वप्न होकर मृत्युका भी अतिक्रमण करता है, केवल मृत्युरूपका ही नहीं। अतः मृत्युमें आत्मस्वभावत्वप्रसक्ति नहीं है। यदि मृत्यु आत्माका स्वभाव होता, तो स्वप्नमें भी उसका अतिक्रमण नहीं करता। क्रिया यदि आत्माका स्वभाव होगी, तो अनिर्मोक्षता ही होगी, आत्माकी मुक्ति कभी नहीं होगी। स्वप्नमें क्रियादि न होनेसे वह आत्माका स्वभाव नहीं है। अतः आत्माका विमोक्ष होता है।

शङ्का—जागरितमें मृत्यु आत्माका स्वभाव है क्या ?

समाधान—नहीं, जागरितमें बुद्धि आदि उपाधिकृत मृत्यु है, यह 'ध्यायतीव लेलायतीव' इत्यादिसे पूर्वमें कह चुके हैं, अतः यह निश्चित है कि स्वप्नमें मृत्यु-रूपातिक्रमणसे स्वाभाविकत्वशङ्का या अनिर्मोक्षता नहीं हो सकती। 'चरित्वा'का अभिप्राय है—चरणफल श्रमका लाभ कर। ततः यानी सम्प्रसादके अनुभवके उत्तर-कालमें। पुनः प्रतिन्याय यानी यथान्याय अर्थात् जैसा गमन हुआ, वैसा निश्चित आय। (निश्चितम् अयनम् आयः न्यायः यानी निर्गमन) पुनः पूर्वगमनविपरीतरूपसे जो आगमन है, वह प्रतिन्याय है। तात्पर्य यह है कि जैसे गया था वैसे फिर आता है। प्रतियोनि यथास्थान स्वप्नस्थानसे सुषुप्तमें प्राप्त होता हुआ यथास्थान पुनः प्राप्त होता है। यही प्रतियोन्याद्रवतिका अर्थ हुआ, क्यों यथास्थान आगमन होता है ? स्वप्नस्थानके लिए।

शङ्का—स्वप्नमें पुण्य और पाप नहीं करता, किन्तु उनका फल ही देखता है, यह कैसे जानते हो ? जैसे मनुष्य जागरितमें करता है, वैसे ही स्वप्नमें भी करता ही है। क्रियादिदर्शन दोनों अवस्थाओंमें समान है।

समाधान—'स यत्' इत्यादिसे श्रुति स्वयं उत्तर देती है। जो कुछ स्वप्नमें देखता है, पुण्य और पापके उस फलसे (अनन्वागत) असंबद्ध वह होता है। यदि स्वप्नमें करता, जैसे कि जागरमें करता है, तो वह उसके फलसे सम्बद्ध हो जाता। उससे स्वप्नोत्थित पुरुष भी सम्बद्ध होता।

शङ्का—स्वप्नमें सम्बद्ध नहीं होता, यही कैसे जानते हो ?

समाधान—स्वप्नकृत कर्मफलका सम्बन्ध लोकमें प्रसिद्ध नहीं है। स्वप्नकृत दुष्कर्मसे कोई भी अपनेको अपराधी नहीं मानता और न स्वप्नद्रष्टाके अपराधको

कालुष्यं जागरे जीवे स्वप्ने स्वल्पा प्रसन्नता ।
सम्यक्प्रसीदत्यत्रेति सम्प्रसादः सुषुप्तकम् ॥ १९१ ॥

सुनकर कोई निन्दा ही करता है, न जाति बाहर ही करती है। अतः स्वाप्निक शुभाशुभोंसे कोई सम्बद्ध नहीं होता। इससे स्वप्नमें करता हुआ नहीं देखा जाता। वास्तविक उस समयमें क्रिया नहीं है, अतएव श्रुति भी कहती है—'उतेव स्त्रीभिः सह मोदमानः'। स्वप्नके विषयमें कुछ कहनेवाले भी 'इव' शब्दको लगाकर वाक्यका प्रयोग करते हैं—हस्तिनोऽद्य घटीकृता धावन्तीव मया दृष्टाः यानी हाथियोंका समुदाय दौड़ता हुआ-सा मैंने देखा, अतः उसमें कर्तृत्व नहीं हैं।

शङ्का—कैसे उसमें अकर्तृत्व है ?

समाधान—कार्यकरण मूर्तोंके साथ मूर्तका सम्बन्ध क्रियाहेतु दृष्ट है। अमूर्त कोई भी क्रियावान् नहीं देखा जाता है। आत्मा अमूर्त है; अतः आकाशवत् असङ्ग है। जिस कारणसे आत्मा असङ्ग है, अतः स्वप्नदृष्टोंसे सम्बद्ध नहीं होता। अतएव किसी प्रकार क्रियाकर्तृत्वकी संभावना उसमें नहीं है। कार्यकरण-संसर्गसे ही कर्तृत्व होता है, परन्तु उसका संसर्ग असंग आत्मामें है नहीं। अतः आत्मा असङ्ग है, अतएव अमृत है, यही साक्षी है। हाँ भगवन् याज्ञवल्क्य, ऐसा ही है। हम आपको गोसहस्र दक्षिणा देते हैं। इसके आगे मुक्तिके लिए कहिए। मोक्षपदार्थैकदेश कर्मका प्रविवेक अच्छी तरहसे दिखलाया। अब आगे मोक्षके लिए कहिए ॥१९०॥

'एष' इत्यादि ग्रन्थसे आत्मासे कर्मका विवेक कहते हैं—'कालुष्यम्' इत्यादिसे।

जागरावस्थामें जीवमें अधिक कालुष्य पाया जाता है। पुरुष प्रतिषिद्धार्थ इष्ट प्राप्तिके लिए विहित एवं अविहित उपायमें प्रवृत्त होता है। उत्कट राग आदि आत्मामें कालुष्य हैं। स्वप्नमें तादृश कालुष्य नहीं रहता, फिर भी प्रसन्नता पूरी नहीं है, किन्तु स्वल्प होती है। 'सम्यक् प्रसीदति अस्मिन्निति संप्रसादः' इस व्युत्पत्तिसे सम्प्रसादशब्दार्थ सुषुप्ति है। आध्यात्मिक, आधिभौतिक और आधिदैविक इन त्रिविध तापोंसे विह्वल पुरुष सुषुप्तिदशामें वेदनाके लेशका भी अनुभव नहीं करता, यह सर्वानुभवसिद्ध है। पूर्वमें जिस स्वयंज्योति आत्माका निरूपण हुआ है, वह यही है, स्वप्नावस्थामें असङ्ग होकर संप्रसादावस्थामें प्रसन्न होता है, निर्मली रजके सम्बन्धसे पङ्किल जल जैसे स्वच्छ होता है, वैसे ही सम्प्रसादके

अद्वैतत्वात् सम्प्रसादे रमणाद्युच्यते कथम् ।
अरत्वेति पदच्छेदे स यत्तत्रेत्यसङ्गतम् ॥ १९२ ॥

सम्बन्धसे आत्मामें अतिप्रसन्नता होती है। स्वप्नावस्थामें रमणेच्छासे जाग्रद्वासना-मात्रका स्वभोगार्थ आदान करता है, वह केवल स्वभोगके लिए ही है। अतः स्वप्नकी निवृत्ति होनेपर उसकी वासनाकी भी निवृत्ति हो जाती है, अतः कामादिरहित आत्मा ही प्रसन्न होता है। जाग्रदवस्थासे स्वप्नमें कुछ प्रसन्न होता है, उसकी अपेक्षा सुषुप्तिमें अधिक प्रसन्न होता है, इसका सूचन करनेके लिए 'सम्' यह विशेषण दिया गया है। स्वप्नमें वासना रहती है, सुषुप्तिमें उसका भी त्याग होनेपर आत्मा अतिप्रसन्न होता है ॥ १९१ ॥

'अद्वैतत्वात्' इत्यादि। संप्रसादमें अद्वितीय आत्मा है और अन्यका भान नहीं है, तो रमणादि कैसे? 'एकाकी न रमते' इस श्रुति तथा अनुभवसे रमण आदि द्वैतसापेक्ष है। स्त्री, पुत्र आदि सापेक्ष मनोवाक्कायचेष्टा क्रीड़ा कहलाती है, यह भाष्यकारने स्पष्ट ही कहा है। 'न तु तद्द्वितीयमस्ति', 'न बाह्यं किञ्चन वेद' इस श्रुतिसे द्वैतका भी प्रतिषेध किया गया है। 'न किञ्चिदवेदिषम्' यह सुप्तोत्थितपरामर्श भी विषयभानाभावका ही समर्थन करता है। इसके समाधानके लिए कोई 'अरत्वा' पदच्छेद करते हैं, सो भी ठीक नहीं है, क्योंकि वैसा करनेसे 'स यत्तत्र पश्यति' इत्यादि वाक्यशेष असंगत हो जाता है। यदि दर्शनादि ही नहीं है, तो उसके संबन्ध और असंबन्धका विचार काकदन्तपरीक्षाके समान निष्फल है। यदि यह कहिये कि यत्पदसे संप्रसादका परामर्श नहीं है, किन्तु अव्यवहित श्रुत 'स्वप्नायैव' शब्दके घटक स्वप्नका परामर्श है, तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि अव्यवहित पूर्वके परामर्शसे वाक्यार्थ उपपन्न यदि होता हो, तो विप्रकृष्टका परामर्श अनुचित है और वाक्यार्थकी अनुपपत्तिके लिए उसका परामर्श तो और अनुचित है। स्वप्नावस्थामें रमणादि अनुभवसिद्ध हैं; यह भी ठीक नहीं है, कारण कि स्वप्नावस्थोपन्यास ही व्यर्थ हो जायगा, क्योंकि तत्तत्क्रियाफल देखनेसे भी पुरुष तत्-तत् क्रियादिसे असंबद्ध रहता है, यही प्रतिपादन करना है।" वह संप्रसाद ही से हो गया, फिर स्वप्नोपन्यास व्यर्थ ही हो जायगा। इसलिए यहाँ व्यवहितका परामर्श ही उचित है। यदि जागरावस्थामें असङ्गत्वप्रतिपादनके लिए स्वप्नोपन्यास कहें; तो भी ठीक नहीं है, कारण कि जागरोपन्यास व्यर्थ होता है; अतः यच्छब्दसे संप्रसादका

बहुधोत्तरमत्रोह्यमानन्दभुगिति श्रुतेः ।
भोगो रत्यादिरथवा सुप्त्यनैक्यादिहोत्तरम् ॥ १९३ ॥

परामर्श ही उचित प्रतीत होता है, इसमें 'पश्यति' इत्यादि वाक्यशेष कैसे उपपन्न होगा और 'रत्वा' इत्यादि निर्देश कैसे ? ॥१९२॥

'बहुधोत्तर०' इत्यादि । यहाँ अनेक प्रकारके उत्तरोंकी ऊहा करनी चाहिए । प्रथम उत्तर तो यह है कि संप्रसादमें भी भोग यानी स्वरूपानिन्दानुभवलक्षण भोग होता है, यह 'आनन्दभुक्' इत्यादि श्रुतिसे सिद्ध है तथा 'प्राज्ञ' यह वृद्धोक्ति भी है, इनसे और उपपत्तिसे भी संप्रसादमें भोग सिद्ध होता है, उससे रत्यादिदृष्टिका आरोप करते हैं ।

शङ्का—इस भोगमें रत्याद्यारोपमें निमित्त क्या है ?

समाधान—उस अवस्थामें कारणरूप ईश्वरात्मना अवस्थित जीवको ईश्वरीय भोग होता है; 'एतस्यैव आनन्दस्य अन्ये मात्रामुपजीवन्ति' यह श्रुति ऐश्वर भोग जीवका भी है, इसमें प्रमाण है । उपपत्ति भी इसमें यह है कि ईश्वर सबके कारण हैं, ईश्वर उक्त तीनों अवस्थाओंको आत्मीय मानते हैं, अतः स्वापमें तदात्मना अवस्थित जीव तद्भोगभागी है ।

शङ्का—इस पक्षमें यह दोष है कि उस भोगमें दृष्ट्यादिका आरोप माननेसे स्वप्नावस्थासे अविशिष्ट संप्रसाद हो जायगा, क्योंकि स्वप्नमें और संप्रसादमें फिर भेद ही क्या रह जायगा ?

समाधान—ठीक है, अच्छा, तो यह भी उत्तर हो सकता है । संप्रसादसे उत्थित स्वप्न या जागरमें स्थित जीव रत्यादि-दृष्टिमान् पाया जाता है । कारण-व्याप्त कार्य होता है, यह नियम है, स्वप्नादिमें रत्यादिदृष्टिसे तत्कारण सुषुप्त भी उससे युक्त है, यह अनुमान करते हैं । सत्कार्यवादी वेदान्ती कार्य और कारणकी समव्याप्ति मानते हैं, इससे उस अवस्थामें भी रत्यादिवाक्य युक्त ही है ।

शङ्का—अनुमानसे सुषुप्तिकी सिद्धि होनेपर 'स यत्र किञ्चित् पश्यति' इस वाक्यशेषकी अनुपपत्ति हो जायगी ।

समाधान—सुषुप्ति आत्माका अज्ञान ही है, वही बुद्धिका कारणात्मना अवस्थान है । वह 'न किञ्चिदवेदिषम्' इस सुप्तोत्थित परामर्शसे प्रत्यक्ष ही है, अतः उक्त वाक्यशेषकी अनुपपत्ति नहीं है ।

जाग्रत्स्वप्नसुषुप्तीनामेकैकस्मिन् त्रिधा सति ।
जाग्रन्सुप्तिः स्वप्नसुप्तिः सुप्तिसुप्तिश्च लभ्यते ॥ १९४ ॥
प्रमितिर्जागरे जाग्रद्भ्रमः स्वप्नोऽथ मूढता ।
पानादिजन्या सुप्तिः स्यादेवं जागरणं त्रिधा ॥ १९५ ॥
स्पष्टस्मृतिरथाऽस्पष्टस्मृतिरस्मृतिरित्यमी ।
स्वप्नभेदाः स्वप्नमध्ये जाग्रत्स्वप्नसुषुप्तयः ॥ १९६ ॥

शङ्का—संप्रसादको रत्यादिविशिष्ट माननेसे जो अवस्थान्तराविशेषापत्तिदोष (अन्य अवस्थाओंसे समानत्वापत्तिदोष) है, उसका परिहार तो नहीं हुआ ।

समाधान—सुषुप्तके अनैक्यसे उसका परिहार समीचीन हो जाता है ॥१९३॥

'जाग्रात्स्वप्न०' इत्यादि ।

शङ्का—सुषुप्ति अवस्था एक है, उसमें अनेकत्व कैसे ?

समाधान—जागर आदि अवस्थाओंमें प्रत्येक अवस्थाको तीन प्रकारकी मानते हैं, अतएव अनैक्य सिद्ध होता है । एक जाग्रत्सुप्ति, दूसरी स्वप्नसुप्ति और तीसरी सुप्तिसुप्ति ये तीन भेद हैं ॥ १९४ ॥

'प्रमिति०' इत्यादि । जिस जाग्रद् अवस्थामें प्रमा ज्ञान होता है, वह जाग्रज्जागर है, जिसमें भ्रम होता है, वह जाग्रत्स्वप्न है और कामादि विषयोंमें आसक्त होनेपर जिस जागरमें विवेक नहीं होता, वह जाग्रत्सुप्ति है । अथवा मादक द्रव्यका पान करनेपर जिसमें वक्तव्यावक्तव्य, भक्ष्याभक्ष्य और पेयापेयका विवेक लुप्त हो जाता है, वह जाग्रत्-सुषुप्ति है । मुख्य सुषुप्ति और जाग्रत्सुषुप्तिमें निर्विवेकस्वभावत्व समानधर्म है ॥१९५॥

'स्पष्टस्मृति०' इत्यादि । यदि स्वप्नकी स्पष्ट स्मृति रहे, तो वह स्वप्नजागर है, यदि अस्पष्ट स्मृति रहे, तो वह स्वप्न-स्वप्न है और सर्वथा स्मृति न रहे, तो वह स्वप्नसुषुप्ति है । किसी स्वप्नका पूरा स्मरण उठनेके बाद होता है, किसीका स्पष्ट स्मरण नहीं होता और किसीका अवधान करनेपर भी स्मरण नहीं होता, इसमें कारण यही है कि जो स्वप्न स्वप्नजागरमें होता है, उसका स्मरण स्पष्ट होता है । जो स्वप्न स्वप्न-स्वप्नमें होता है, उसका स्मरण अस्पष्ट होता है यानी कुछ अंशका स्मरण होता है, और कुछका नहीं होता एवं जो स्वप्न स्वप्न-सुषुप्तिमें होता है, उसका कुछ भी स्मरण नहीं होता, यह अनुभवसिद्ध है । कार्यविशेषसे कारण-विशेषकी सिद्धि होती है, अन्यथा कार्य आकस्मिक हो जायगा ॥ १९६ ॥

आहारादिविभेदेन सात्त्विकी राजसी तथा ।
तामसीति त्रिधा सुप्तिः सा परामृश्यते त्रिधा ॥ १९७ ॥
सुखमवाप्समद्याऽद्य दुःखमस्वाप्समद्य तु ।
गाढमूढोऽहमस्वाप्समित्युक्तिः सार्वलौकिकी ॥ १९८ ॥
एवं सुप्ते बहुविधे रत्यादि क्वाऽपि सम्भवेत् ।
यद्वा सुप्तेः पुरा स्वप्ने रमणादीनि योजयेत् ॥ १९९ ॥

'आहारादि०' इत्यादि । एवं सात्त्विक आदि आहारके भेदसे सात्त्विक, राजस और तामस भेदसे सुषुप्ति फिर तीन प्रकारकी होती है । सात्त्विक आहारसे सात्त्विक, राजस आहारसे राजस और तामस आहारसे तामस, यह भेद भी उक्त अवस्थाओंमें प्रसिद्ध है, अतएव तीन प्रकारका परामर्श भी हो जाता है ॥१९७॥

'सुखमस्वाप्स०' इत्यादि । 'आज सुखपूर्वक सोया कुछ भी मालूम नहीं हुआ, आज रातमें दुःखसे सोया ठीक निद्रा नहीं आयी, अतएव सिरमें चक्कर-सा आता है, आज गाढ़ मूढ़ सोया, उठनेपर भी मन प्रसन्न नहीं है, किन्तु आलस्य-युक्त है किसी कार्यको करनेकी इच्छा नहीं होती' इत्यादि क्रमसे सात्त्विक, राजस, और तामस निद्राका स्पष्ट परामर्श सब लोगोंको प्रसिद्ध है और शास्त्रोंमें भी इन भेदोंका निरूपण पाया जाता है, इसका विशेष निरूपण पञ्चदशीमें भी है ॥१९८॥

उक्त तीन प्रकारकी अवस्थाओंके प्रतिपादनका फलितार्थ कहते हैं—'एवं सुप्ते' इत्यादिसे ।

उक्त रीतिसे स्वप्न अनेक हैं, अतः संप्रसादगत स्वप्नकी अपेक्षा वहाँ रत्यादि कहे गये हैं । यद्यपि सुषुप्ति कार्यकरणविनिर्मुक्त स्वप्रकाश आत्माके विवेकके लिए कही गई है, तथापि जाग्रत्स्वप्नमें दृष्टान्तार्थ भी है । जैसे संप्रसादमें आत्मा उक्त मृत्युस्वभाव नहीं है, वैसे ही स्वप्न और जागरमें भी उक्तस्वभाव नहीं है । धर्मीके अस्तित्वमें स्वभावकी स्थिति रहती है, संप्रसादमें धर्मीके रहनेपर भी उक्त धर्म नहीं है, अतः यह उसका स्वभाव नहीं है । 'एवम्' प्रकृतमें दृष्टान्त है—संप्रसादमें जैसे रत्यादि नहीं रहते, वैसे स्वप्नादिमें वास्तविक नहीं हैं । यतः काम, कर्म आदि दोषवर्जित आत्मा है, अतः वह स्वयंसिद्ध है। समाधानान्तर करते हैं—'यद्वा' इत्यादिसे । केवल प्रकृत स्वयंज्योति आत्मा उसी वासनारूप साधनसे युक्त हो अपनी मायासे स्वप्नभूमिमें रमणका अनुभव कर तथा विहार कर श्रान्त

स्वप्ने रत्वा चरित्वाऽथ विश्रान्तः सम्प्रसादके ।
पुनरायात्यसौ नाडीं स्वप्नार्थमिति योजना ॥ २०० ॥
दृष्ट्वैवेत्येवशब्देन न कृत्वेति विवक्षितम् ।
न कर्म कुरुते स्वप्ने कारकाणामसम्भवात् ॥ २०१ ॥

होकर संप्रसादमें आता है। 'रमु क्रीड़ायाम्' इस धातु पाठके अनुसार 'रम्' धात्वर्थ क्रीड़ा है, जो स्त्री, पुत्र आदि सापेक्ष मनोवाक्कायचेष्टात्मक है। और इधर उधर गमन विहार है; अतः पुनरुक्तिकी आशङ्का नहीं है ॥१९९॥

'स्वप्ने रत्वा' इत्यादि।

शङ्का—यदि स्वप्नमें रमणादि सम्बन्ध मानते हैं, तो संप्रसादका अन्वय कहां होगा ?

समाधान—अध्याहृत पदार्थमें संप्रसादका अन्वय विवक्षित है, जो इस प्रकार है—स्वप्नमें रमण एवं विहार कर जब आत्मा श्रान्त यानी थक जाता है, तब विश्राम करनेके लिए संप्रसादमें आता है, उसमें मानस क्रिया भी नहीं होती, फिर वहांसे स्वप्नार्थ आता है, ऐसा अर्थ माननेपर कोई शङ्का नहीं रह जाती। अध्याहृतके साथ संप्रसादका संबन्ध है ॥२००॥

एवकारका प्रयोजन कहते हैं—'दृष्ट्वैवे०' इत्यादिसे।

देखता ही है, कर्म नहीं करता। एवकारका व्यवच्छेद्य कर्म है। स्वप्नमें क्रिया-कारक शरीर आदि नहीं हैं, स्वाप्निक शरीर अमूर्त होनेसे क्रियाकारण नहीं होता, क्योंकि मूर्तमें ही क्रिया उत्पन्न होती है।

शङ्का—जागरके समान स्वप्नमें भी दर्शन आदि क्रियाएँ देखी जाती हैं, अतः कारकाभाव क्यों ?

समाधान—क्रियाकारण इन्द्रियार्थसंयोग जागरावस्थामें है, अतः उस अवस्थामें क्रियाका होना ठीक ही है, स्वप्नमें तो वह है नहीं, उस अवस्थामें इन्द्रियाँ प्राणमें लीन हो जाती हैं, अतः कारणाभावसे क्रियाएँ नहीं होतीं।

शङ्का—तो उस समय क्रियाकी प्रतीति क्यों होती है ?

समाधान—अविकारी आत्मामें वासनामय चिदाभासका ही भान होता है, स्वप्नमें क्रिया नहीं है, अतएव श्रुति स्वयं अवधारण करती है। 'दृष्ट्वैव' (देखकर ही न कि करके) यह श्रुति भी इस अर्थमें प्रमाण है, अतः आत्मा कारक नहीं है। क्रिया और कारकके समान फलकी भी केवल दृष्टि विवक्षित है। वस्तुतः फल नहीं होता।

अगम्यागमनं स्वप्ने न प्रायश्चित्तमर्हति ।
स्कन्नस्य रेतसः सत्त्वात् प्रायश्चित्तं तदुद्भवम् ॥ २०२ ॥
मोदत्रासौ दर्शनार्हौ पुण्यपापगिरोदितौ ।
स्वप्ने कर्मफलं भुङ्क्ते स्वचिदाभासवर्त्मना ॥ २०३ ॥

यदि क्रिया वस्तुतः होती, तो उसका फल भी अवश्य होता । क्षुधार्त पुरुष स्वप्नमें भोजन पाकर अपनेको तृप्त मानकर भी जागरमें भूखा ही अपनेको पाता है। यदि स्वाप्निक क्रिया वास्तविक होती, तो जागनेपर भी तृप्त रहता । अतः उस अवस्थामें क्रिया, फल आदि सब मिथ्या ही हैं ॥२०१॥

शङ्का—यदि आत्मा स्वाप्निक क्रियाओंसे अस्पृष्ट है, तो रेतस्खलननिमित्तक प्रायश्चित्त धर्मशास्त्रमें क्यों कहा गया है ?

समाधान—'आगम्या०' इत्यादि । स्वप्नमें कोई पुरुष अगम्यागमन करता है, तो उसका प्रायश्चित धर्मशास्त्रमें है क्या ? यदि नहीं है, तो क्यों ? परमार्थतः इसका उत्तर यही है कि वस्तुतः स्वप्नमें अगम्यागमन करता ही नहीं है, फिर किसके निमित्तके होनेपर नैमित्तिक प्रायश्चित्तका अनुष्ठान किया जाय । एवं स्वाप्निक हत्या, चोरी आदि निकृष्ट कर्मोंका न प्रायश्चित्त ही है और न राजदण्ड या जातिदण्ड ही है । रह गया स्कन्नरेतका प्रायश्चित्त, जिसके बारेमें—

स्वप्ने चेदिन्द्रियदौर्बल्यात् स्त्रियं दृष्ट्वा क्षरेद्यदि ।
प्रायश्चित्तं तु तस्योक्तं प्राणायामास्तु षोडश ॥

इत्यादि लिखा है । वह रेतःक्षरणनिमित्तक प्रायश्चित्त है । रेतःक्षरण तो वस्तुतः हुआ ही । वीर्यरक्षामें अधिक ध्यान या यत्नके लिए यह उपदेश है । तथा 'अवकीर्णी नैऋतं गर्दभमालभेत' इत्यादि श्रौत तथा स्मार्त विधियोंका भी यही तात्पर्य्य है । और यह भी कारण है कि स्वप्नमें जो स्कन्न (स्खलित) वीर्य पुरुष होता है, वह जागरावस्थामें भी स्खलितवीर्य देखा जाता है; यह नहीं कि स्त्रीदर्शनवत् वह केवल स्वप्नकालिक है । जागरमें स्त्रीदर्शन नहीं है, रेतस्खलन ज्योंका त्यों है । इसलिए वीर्यस्खलननिमित्तक प्रायश्चित्त समुचित ही है । स्वाप्निक अगम्यागमन ऐसा नहीं है, अतः तत्-क्रियाभावप्रयुक्त ही उसके प्रायश्चित्तका अभाव है ॥२०२॥

'मोदत्रासौ' इत्यादि ।

शङ्का—श्रुतिमें 'दृष्ट्वैव पुण्यं च पापं च' यह पाठ है । यथापाठ पुण्य और

रमणं चरणं मोदस्त्रास इत्यादिरूपतः ।
विजृम्भते वासनैव साक्षी पश्यति केवलः ॥ २०४ ॥
जागरात्स्वप्नमाप्नोति स्वप्नात्सुप्तिमिति क्रमात् ।
वैपरीत्यं प्रतिन्यायः प्रतिमार्ग इतीर्यते ॥ २०५ ॥

पापको देखकर ही ऐसा अर्थ करना चाहिए। पर भाष्यकारने तत्फलपरतया व्याख्यान किया है, वह क्यों ?

समाधान—पुण्य और पाप प्रत्यक्षयोग्य नहीं हैं, अतएव वे अदृष्ट कहे जाते हैं। अतः उनके फलभूत मोद और त्रास ही दर्शनयोग्य हैं। स्वप्नमें हर्ष, भय आदि कहीं अनुभूत होते हैं, पर पुण्य और पाप अनुभूत नहीं होते, अतः यही व्याख्यान समुचित है। स्वप्नमें शुभ और अशुभ कृत कर्मका भोग सुप्त पुरुषको होता है, अतः कारणवाची पुण्य और पापका उनके कार्यमें 'कार्यं कारणवत्' इस न्यायसे लक्षणया प्रयोग है। भोग भी वस्तुतः आत्मामें नहीं है, किन्तु स्वचिदाभास बुद्धिगत भोगको तादात्म्याध्याससे अपनेमें मानता है ॥ २०३ ॥

'रमणम्' इत्यादि। जागरानुभूत विषयवासना ही रमण, चरण, मोद और त्रास इत्यादि रूपसे प्रकाशित होती है, साक्षी आत्मा केवल (शरीरेन्द्रिय आदि संघातसे रहित) देखता ही है। वस्तुतः आत्मामें भोग भी नहीं है, कारण कि आत्मा असङ्ग और निर्विकार है। यतः अपेतसाधन आत्मा स्वविभ्रमको देखता है, इसलिए उसकी वासना ही क्रियाकारकरूपताको धारण करती है ॥ २०४ ॥

'जागरात्' इत्यादि। जागरावस्थासे स्वप्नमें जाता है और स्वप्नसे संप्रसादमें यह क्रम अनुक्रम कहलाता है। इससे विपरीत प्रतिशब्दार्थ है। प्रतिका सामान्यतः प्रतिकूल अर्थ होता है। विपरीत क्रमसे अर्थात् संप्रसादसे स्वप्नमें, स्वप्नसे जागरावस्थामें आत्मा आता है। आरोहक्रमसे विपरीत क्रम अवरोहका होता है। न्यायका अर्थ प्रकृतमें मार्ग है। प्रतिन्यायका प्रतिमार्ग अर्थ होता है।

शङ्का—'रूपं रूपं प्रतिरूपो बभूव' इस श्रुतिमें प्रतिशब्द जैसे आनुलोम्यार्थक है, वैसे प्रकृतमें भी आनुलोम्यार्थक प्रतिशब्दको क्यों नहीं मानते ?

समाधान—वहां तो जिन जिन रूपोंको सृष्टिमें देखते हैं, तदनुकूल रूप ही आत्मा हुआ, यह अर्थ विवक्षित है। प्रकृतमें जिस मार्गसे आत्मा जाता है, उसी क्रमसे उस मार्गसे आ नहीं सकता, किन्तु उससे विपरीत क्रमसे ही उसका आना हो सकता है,

प्रतियोनि यथास्थानं स्वप्ननाड्यादि भण्यते।
प्रतिमार्गमवाप्याऽथ स्वप्नावस्थानमाव्रजेत् ॥ २०६ ॥
स्वप्नायैव न मोक्षाय सुषुप्तेः पुनरागमः।
तथापि वस्तुस्वाभाव्यान्न दृष्टेनाऽनुगम्यते ॥ २०७ ॥

इसलिए जानेमें जो क्रम होता है, उससे विपरीत क्रम आनेका होता है, अतः प्रतिशब्दका प्रातिलोम्य अर्थ ही ठीक है। स्वापसे विपरीत गति स्वप्न और जागरितकी होती है। जागरितसे स्वप्नमें जाता है और स्वप्नसे जागरितमें आता है; अतः उक्त अर्थ ही प्रतिशब्दका यहां विवक्षित है ॥ २०५ ॥

'प्रतियोनि' इत्यादि। प्रतियोनिशब्दका अर्थ है—यथास्थान। प्रतिशब्दका यथा अर्थ है और योनिका स्थान। समुदायका यथास्थान अर्थ है। पदार्थका अभिधान कर वाक्यार्थ कहते हैं—जैसे पहले जागर अवस्थामें मात्रादानकरण यानी करणायतनशरीर था, वैसे ही स्वप्नसे जागरितमें आनेपर तथाविध शरीरको ही प्राप्त करता है यानी उसी शरीरमें आता है। 'प्रतियोन्याद्रवति बुद्धान्तायैव' यह माध्यन्दिन पाठ है, उसके अनुसार योनिशब्दका अर्थ यह है—जाग्रद्देहस्थ करणजात, जो रूपादिविषय धीवासनाके स्वीकारमें कारणभूत है। प्रतिशब्दका यह अर्थ है—जिस आत्माके रूपादि भोगवासनास्वीकारकी जो योनि—चक्षुरादि—जाग्रत् अवस्थामें स्थित है, स्वाश्रय उसी योनिको स्वप्नस्थ यह पुरुष स्वप्नकर्मका क्षय होनेपर और जाग्रत्कारण कर्मका प्रादुर्भाव होनेपर फिर प्राप्त करता है। 'प्रतियोन्याद्रवति स्वप्नान्तायैव' इस सम्पूर्ण पाठका अर्थ यह है कि जागरावस्थामें मात्रारूप वासनाका जैसे ग्रहण किया था, वैसे उन मात्राओंको लेकर स्वप्नस्थ होता है और स्वप्नकर्मका क्षय होनेपर सुषुप्तिमें जाता है। स्वप्नकर्मका प्रादुर्भाव होनेपर कारणात्मना स्थित वासनाभिव्यक्तिसे तन्निर्मित देह, तन्मय करणायतन स्वप्नयोनिवाच्यको प्राप्त करता है। दोनों पाठोंके अनुसार प्रतिन्यायशब्दका अर्थ है—यथामार्ग। स्वप्ननाड्यादि प्रतियोनिशब्दका अर्थ है। सुप्तेः स्वप्नं गच्छतः स्वप्नाद्वा जारितं गच्छतः, तात्पर्यार्थ यह है कि जैसे पूर्वमें वासनामय स्थान था, वैसे ही सुप्तिसे स्वप्नमें जानेपर वैसे ही स्थान होता है। जैसे जाग्रत्में मात्रादानकरणायतन शरीर पूर्वमें था, वैसे ही स्वप्नसे जागरितमें आनेपर वही शरीर होता है ॥ २०६ ॥

'स्वप्नायैव' इत्यादि। 'स्वप्नायैव' में एवकारव्यावर्त्य कहते हैं—स्वप्न

सम्प्रसादे ततः पूर्वं स्वप्ने वा यत्स ऐक्षत।
तेनाऽनन्वागतः किन्तु स्वयमेव समागतः ॥ २०८ ॥

ही के लिए आता है, मोक्षके लिए नहीं, मोक्ष ही एवकारव्यावर्त्य है।

शङ्का—यदि मोक्षमें नहीं जाता, तो उससे अनन्वागत होता है, इसको कहनेका क्या प्रयोजन ?

समाधान—यह वस्तुस्वभावोक्ति है, असङ्ग, अविक्रिय स्वयंप्रकाश आत्मामें किसी वस्तुका संश्लेष नहीं होता, इसका स्पष्टीकरण आगे होगा ॥२०७॥

'संप्रसादे' इत्यादि। संप्रसादमें उससे पूर्व स्वप्नमें जो शुभाशुभात्मक क्रिया आत्मा देखता है, उनका उसमें कुछ भी संश्लेष नहीं होता।

शङ्का—सम्प्रसादमें तो बोध ही नहीं होता। फिर तद्विषयक संश्लेषकी क्या संभावना ?

समाधान—संप्रसादकी तीन अवस्थाएँ पूर्वमें सिद्ध कर चुके हैं, उसमें भी स्वप्न होना है और दूसरा स्वप्न प्रसिद्ध ही है, इसलिए दोनोंका उपादान किया गया है, किन्तु 'स्वयमेव'में एवकारसे तद्दर्शनादिकृत पुण्यादिकी व्यावृत्ति विवक्षित है; केवल स्वापके लिए स्वयं जागरित अवस्थामें आता है।

शङ्का—जैसे कि देवदत्त आदि पुण्य और पापादि कर एक गाँवसे दूसरे गाँवमें जब जाते हैं, तब उनमें पूर्वकृत कर्मका संश्लेष रहता ही है, वैसे ही स्वप्नकृत शुभाशुभका संपर्क एक स्थानसे अन्य स्थानमें जानेपर आत्मामें क्यों नहीं होता ?

समाधान—संघातात्मक देवदत्त आदि वस्तुतः उसके कर्ता हैं, अतः स्थानान्तरमें भी उसका संपर्क बना रहता है। आत्मा तो कर्ता नहीं है, किन्तु द्रष्टा है, अतः द्रष्टामें उसका संपर्क दर्शनसमयमें भी नहीं होता, कालान्तर या देशान्तरमें उसके सम्बन्धकी क्या संभावना ?

शङ्का—देवताके दर्शनसे सुकृत होता है; यह शास्त्र और लोकमें प्रसिद्ध है, अतएव सेतुदर्शन आदिजन्य सुकृतसे पापनिवृत्ति लिखी है। और सुकृतके लिए ही देवदर्शनार्थ यात्रा लोग करते हैं। तथा अन्त्यजादिदर्शननिमित्तक दुरित भी शास्त्रमें प्रसिद्ध ही है। लोकमें भी प्रसिद्धि है कि प्रातः अमुकका दर्शन हुआ है, अतः अच्छा न होगा इत्यादि। इसी प्रकार दर्शनकृत सुकृतादिका सम्बन्ध आत्मामें क्यों नहीं होता ?

समाधान—वस्तुतः द्रष्टा भी आत्मा नहीं है, किन्तु मन है; आत्मा केवल साक्षीमात्र है, अतः तदन्वागत नहीं होता ॥२०८॥

अनन्वागमने हेतुरसङ्गत्वं हिशब्दतः ।
सूच्यते बाधकस्तर्कः प्रसिद्धिर्वाऽत्र लौकिकी ॥ २०९ ॥
यदि स्थानान्तरं प्राप्तमन्वियात्स्वप्नजा क्रिया ।
शास्त्रारम्भस्तदा व्यर्थः स्वप्ने को नाऽपराध्यति ॥ २१० ॥

'अनन्वागमने' इत्यादि । अनन्वागमनमें कारण असङ्गत्व है । 'असङ्गो ह्ययं पुरुषः' इस श्रुतिसे आत्मा असङ्ग कहा गया है । 'नहि सज्जते' इससे किसीका सङ्ग आत्मामें नहीं है, यह निश्चय किया गया है; अतः स्वाप्नदर्शनकृत सुकृतादिका संपर्क आत्मामें नहीं होता, अन्यथा असङ्गश्रुतिसे विरोध होगा । जाग्रत्कालसे पूर्वकालमें जो स्वप्न हुआ था, तत्कृत शुभादिका संबन्ध आत्मामें नहीं होता; स्वप्नपूर्वकालमें जो द्रष्टा है, उसमें उत्तरकालिक स्वप्नकृत गुण और दोषोंके संपर्ककी संभावना ही नहीं है । आमपाकनिक्षिप्त घटमें जो रक्तगुण होता है; उसका सबन्ध आमपाकनिक्षेपसे पूर्वकालिक घटमें नहीं कह सकते; अतः जागरित पूर्वकालिक स्वप्न-द्रष्टसे अनन्वागत कहा है । स्वाप्न शुभादिसे जागरादिगत आत्माका स्पर्श नहीं है, अतः आत्मा असंग है, असंगत्व ही अनन्वागतमें हेतु है ।

अनन्वागतत्वमें बाधक तर्क और लोकप्रसिद्धि भी है, पहले बाधक तर्कका विवरण करते हैं—'यदि' इत्यादिसे ।

यदि स्वप्नकालिक क्रिया स्थानान्तरप्राप्त आत्मामें भी अन्वित होती, तो शास्त्रा-रम्भ ही व्यर्थ होता ।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—स्वप्नमें कौन अपराध नहीं करता, प्रायः सब करते हैं । स्वप्न-दशामें पाप दुष्परिहर है । यदि स्वाप्निक पापसे पुरुष अन्वित होगा, तो मोक्षौपयिक ज्ञानोत्पादक शास्त्र ही व्यर्थ हो जायँगे । ज्ञानोत्पत्ति पापरहित चित्तमें होती है । 'ज्ञानमुत्पद्यते पुंसां क्षयात् पापस्य कर्मणः' इत्यादि शास्त्रोंसे ज्ञानोत्पत्तिमें पाप प्रति-बन्धक है । स्वाप्निक पाप यदि होंगे, तो स्वप्नकी निवृत्ति असंभव हो जायगी । किसी अधिकारीके न होनेपर शास्त्रवैयर्थ्य स्पष्ट है । अतः जब स्वाप्निक पाप होते ही नहीं, तब उनके संसर्गकी चिन्ता भी व्यर्थ है और धर्माधर्म शास्त्रैकसमधिगम्य है । स्वप्नक्रियासे पापादि होते हैं, ऐसा कोई शास्त्र है नहीं, यही बाधक तर्क है ॥२१०॥

लोकप्रसिद्धिर्विस्पष्टा जाग्रत्यननुवर्त्तने ।
स्वप्नलब्धगजादीनामनन्वागतता ततः ॥ २११ ॥
यद्वाऽनन्वागतत्वेन विवेकः कर्मणः कृतः ।
असङ्गत्वेन कामस्य कामो नह्यात्मनो गुणः ॥ २१२ ॥

'लोक०' इत्यादि । स्वाप्निक क्रियाफलोंकी अनुवृत्ति जागरमें नहीं होती, यह लोकप्रसिद्धि स्पष्ट है । स्वप्नमें किसीको गज (हाथी) मिला तो क्या वह जागरमें गजान्वित होता है ? कभी नहीं । केवल फलका संभोग ही स्वप्नमें देखता है; अतः अक्रिय आत्मामें फलादिका अन्वय कहाँ ? ॥ २११ ॥

अनन्वागतादिवाक्यका भाष्यकारोक्त एक व्याख्यान हुआ, अब द्वितीय व्याख्यान भर्तृप्रपञ्चोक्त भी लिखते हैं—'यद्वाऽन०' इत्यादिसे ।

वह भी यहां उपादेय ही है, अनुपादेय नहीं । भर्तृप्रपञ्च कहते हैं कि यहां दो वाक्य हैं—अनन्वागत और असङ्ग । अनन्वागतका तो व्याख्यान कर्मविवेकके लिए हो गया । असङ्गवाक्यका भी यदि उक्त विवेक ही प्रयोजन हो, तो वह व्यर्थ है, क्योंकि उसका निर्णय प्रथमसे ही हो चुका है; अतः असङ्गवाक्य काम्यके विवेकके लिए है । जागरित कर्म भी भावी फलका साक्षात् कारण नहीं है । काम भी फलहेतु है, अतएव नित्यकर्मसे फल नहीं मानते, क्योंकि उसमें कामना निमित्तत्वरूपसे श्रुत नहीं है, काम्य यागादि तत्-तत् फलकी कामनासे किये जाते हैं, इसलिए उनका फल माना जाता है । प्रकृतमें क्रियाहेतु काम स्वप्नमें हैं, अतः प्रवृत्ति भी होती है और कामना रहनेपर उस अवस्थामें भी आत्मा असङ्ग नहीं है, ऐसा लोग कहते हैं । जागरितमें भी उदय और अनुदयमें केवल क्रिया ही हेतु नहीं है, किन्तु काम भी हेतु है, अतएव फलाभावके लिए निष्काम कर्मका विधान है । कर्मका भी कामनारहित होकर अनुष्ठान करनेपर उससे फल नहीं होता । इसमें केवल कामनावैकल्य ही है, अन्यान्य सम्पूर्ण कारण तो विद्यमान हैं; अतः यह निर्विवाद है कि कामना भी निमित्त है ।

शङ्का—अकाम भी नित्यकर्ममें प्रवृत्त होता है, यह दृष्ट है, अतः कामनानियत प्रवृत्ति हेतु है; यह कहना असंगत है ।

समाधान—हाँ कामनाके बिना क्रिया निष्फल ही देखी जाती है; अतएव सफल तत्-तत् कर्मोंके विधायक शास्त्रमें 'स यथाकामः' इत्यादिका निर्देश रहता है; अतः फलवती क्रिया कामनिमित्ता होती है, यह नियम है । उपचयमूल

आत्मनश्चेदयं कामो गुणश्चैतन्यवत्तदा ।
दृश्यत्वं तस्य नैव स्यात्तस्माद् दृश्यधियो गुणः ॥२१३ ॥
पुष्पगन्धः पुटस्थोऽपि पुष्पस्यैव यथा तथा ।
आत्मनिष्ठतया वादिवर्णितोऽपि धियो गुणः ॥ २१४ ॥

काम स्वप्नमें उच्छिन्न नहीं हुआ है, अतः स्वप्नमें भी धर्मादि होने चाहिएँ । इस पूर्वपक्षका परिहार असङ्गवाक्यसे किया जाता है—जो कामासङ्ग स्वप्नमें आप कहते हैं, वह नहीं है, वास्तवमें काम भी आत्मामें नहीं है ।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—श्रुति स्वयं कहती है कि वह असङ्ग है । यदि उस अवस्थामें कामासङ्गको मानते हो, तो श्रुतिविरोध स्पष्ट ही है । स्वप्नावस्थामें देह-कर्मका सम्बन्ध आत्मामें नहीं रहता, यह ठीक है, क्योंकि 'कुलायाद्बहिः स्वप्नं चरित्वा' इससे देशसम्बन्ध कहा गया है, अतएव देहधर्मका सम्बन्ध नहीं है, यह भी सिद्ध होता है । धर्मिसम्बन्ध द्वारा ही धर्मसम्बन्ध सर्वत्र माना जाता है; परन्तु एतावता कामका असंबन्ध कैसे ?

समाधान—काम देहसम्बन्धके बिना कहीं देखा नहीं जाता, देही पुरुष कामना करता है। देहसम्बन्धके न होनेपर देहधर्मके समान कामसंबन्ध भी स्वप्नगत आत्मामें नहीं है, स्वप्नमें सब वासनामात्र हैं । 'विमतं मिथ्या, स्वप्ननिर्माणत्वात्, तद्गत-रथादिनिर्माणवत्' इस अनुमानसे बाह्य रथ आदिके निर्माणके समान शरीर, इन्द्रिय आदि आन्तरका भी असत् ही निर्माण है । एवं कामका भी असन्निर्माण है; अतः काम भी आत्मगुण नहीं है ॥ २१२ ॥

'आत्मन०' इत्यादि । काम चैतन्यके समान यदि आत्मगुण होता, तो चैतन्यके समान दृश्य नहीं होता, किन्तु काम दृश्य है, अतएव दृश्य बुद्धिका ही गुण है ॥ २१३ ॥

'पुष्पगन्धः' इत्यादि । 'अहं कामये' इत्यादि प्रतीतिसे आत्मधर्मरूपसे प्रतीयमान काम आदि आत्मधर्म हैं, यह वैशेषिक आदिका कथन अयुक्त है । जिसमें जो प्रतीत होता है, वस्तुतः वह उसका गुण होता ही है, ऐसा नियम नहीं है, जिस पुष्पसे तैलादि वासित होता है; उस पुष्पका गन्ध वास्य तैलादिमें प्रतीत होता है, पर वस्तुतः वह उसका गुण नहीं कहा जाता है; किन्तु

कर्मकामविवेकोऽयमुक्तो युक्त्याऽभ्युपेत्य तम् ।
दत्वा तु दक्षिणां भूयः पप्रच्छ श्रुत्यपेक्षया ॥ २१५ ॥

वह पुष्पका ही गुण माना जाता है; इसी प्रकार बुद्धिगुण पुटवत् आत्मामें प्रतीत होता है । कामादिगुण बुद्धिनिष्ठ ही हैं, आत्मवृत्ति नहीं हैं, आत्मामें उनका औपचारिक व्यपदेश है, मुख्य नहीं है ।

शङ्का—मरणकालमें बुद्धि आदिका लय हो जाता है, अतः परलोक-फलदायक कर्मोंको अक्षीण और आत्माश्रित ही मानना पड़ेगा, फिर उन्हें आत्मगुण क्यों नहीं कहते ?

समाधान—बुद्ध्यादि कारणका सर्वथा लय मरणकालमें नहीं होता, किन्तु उसका अतिसूक्ष्मरूप हो जाता है; सत्कार्यवादीके मतमें तत्त्वज्ञानके बिना जिन पदार्थोंका लय होता है; उनका स्वकारणमें सूक्ष्मरूपसे अवस्थान ही लयशब्दार्थ है, अतएव विद्वानोंका कथन है कि 'बुद्ध्यादिलयेऽपि कर्मप्रयोगापेक्षमेवाऽऽस्ते, स्वात्मलाभाय नाऽऽत्मानमपेक्षते' अर्थ स्पष्ट है—बुद्ध्यादिके स्थूलरूपका लय होने पर मरणावस्थामें सूक्ष्मरूपाश्रित ही कर्म फल देता है, आत्माश्रित नहीं, अतः कामादिसे भी आत्माका प्रविवेक होता है । कामादि आत्मगुण नहीं हैं । 'कामो नात्मगुणः, दृश्यत्वात्, रूपवत्' यह अनुमान भी उक्त अर्थमें प्रमाण है और आत्मा सब कामोंसे निर्मुक्त हैं, इसमें सिद्धवद्धेतूपादान गमक है—'असङ्गो हि' इत्यादि । अतएव जागरके समान कर्मोपचय भी स्वप्नमें नहीं है, किन्तु सर्वासङ्गविनिर्मोकप्रयुक्त वासनामात्र ही अवशिष्ट रहती है । यह प्रत्यगात्मा न कर्ममय है और न काममय है, केवल आत्माज्ञानसे कर्ममय और काममय प्रतीत होता है । नानासाधनसंसर्गसे जगत्में कर्तृत्वादि देखा जाता है, यह तो सर्वथा असंग है, अतः आत्मा न कुछ करता हैं, न किसीसे लिप्त होता है ॥ २१४ ॥

'कर्मकाम०' इत्यादि । श्रीयाज्ञवल्क्यजीने तीन अवस्थाओंके उपन्यास द्वारा युक्तिसे काम, कर्म आदि आत्मगुण नहीं हैं, किन्तु बुद्धि आदिके गुण हैं, इस प्रकार उक्त विवेक राजाको करवाया । राजाने उसको स्वीकार कर मुनिजीको दक्षिणामें हजारों गाये दीं, परन्तु काम, कर्म आदिको आत्मधर्म न माननेसे श्रुतिविरोध होगा, क्योंकि 'यजेत स्वर्गकामः' इत्यादि वाक्यसे स्वर्गफलोद्देशेन यागादि कर्मका विधान श्रुतियोंमें है । सम्पूर्ण कर्मकाण्ड कामादि आत्मधर्म हैं, इसीमें साधक है, 'शास्त्रदेशितं फलं कर्तरि' यह उनका सिद्धान्त है । 'विज्ञानं यज्ञं तनुते' इत्यादि श्रुति कर्तृत्व आदि आत्मधर्म हैं

स ईयते यत्र कामं यथाकामं प्रवर्त्तते।
इति श्रुतिद्वयं स्वप्ने विस्पष्टं काममब्रवीत् ॥ २१६ ॥
सति कामे कर्मसत्त्वमनिवार्यं ततो द्वयात्।
विमोक्षायैव मे ब्रूहि मा शङ्कामवशेषय ॥ २१७ ॥

इसमें प्रमाण है। आत्मासे व्यतिरिक्त सब जड़ है, जड़ न स्वतः कर्ता ही हो सकता है और न भोक्ता ही। आत्मा भी यदि कर्ता नहीं है, तो सम्पूर्ण कर्मकाण्ड व्यर्थ हो जायगा। जनक स्वयं कर्मानुष्ठानपरायण थे। उनकी कर्ममें पूर्ण निष्ठा थी। अग्नि-होत्रविषयक अपूर्व ज्ञान जनकको था, जिसका कि श्रवण कर श्रीमुनिजीने अतिप्रसन्न होकर राजाको कामप्रश्नका वरदान दिया था, इसलिए उक्त अर्थमें श्रुतिविरोधकी आशङ्का राजाकी अनुचित नहीं है और काम, कर्म आदिका विवेक युक्तिसे किया, परन्तु आत्मा औपनिषद है, अतः श्रुति द्वारा ही उसका प्रतिपादन मुमुक्षेके लिए आवश्यक है, इसलिए पुनः प्रश्न किया।

शङ्का—जब प्रश्न शेष (अवशिष्ट) है, तब हजार गौएँ दक्षिणामें क्यों दी गईं ?

समाधान—उक्त अर्थमें स्वकीय दृढ़ताका सूचन करनेके लिए उक्त दक्षिणा दी।

शङ्का—दक्षिणादानसे संपूर्ण प्रश्नका उत्तर हो गया, यही कल्पना क्यों नहीं करते।

समाधान—इसमें बाधक है—पुनः प्रश्न, अतः पूर्वकल्पना ही ठीक है ॥२१५॥

'स ईयते' इत्यादि। यदि यह कहिये कि कर्मकाण्ड अविद्वानोंके लिए है, अतः उनके मतमें चिदचिद्ग्रन्थि अहमर्थ आत्मा है, वह कर्ता ही है। ज्ञानियोंके लिए उपनिषत् है। इनके मतमें स्वयंज्योति आत्मा है, जिसमें कामादि नहीं हैं, सो भी कहना ठीक नहीं है, क्योंकि उपनिषत्से ही कामादि आत्मधर्म हैं यह ज्ञान होता है। चतुर्थाध्यायमें 'यथाकामं विपरिवर्तते' और इसी ब्राह्मणमें 'स ईयते यत्र कामम्' इत्यादिसे कामादि आत्मधर्म हैं; यह स्पष्ट प्रतीत होता है। आपके कथनानुसार उक्त धर्म यदि आत्माके न माने जायँ, तो यह श्रुतिविरुद्ध होगा, अतः इन विरोधोंका परिहार आवश्यक है ॥२१६॥

'सति कामे' इत्यादि। काम है, तो कर्मकी सत्ता भी आवश्यक है; अतः द्वैतसे यानी काम और कर्मसे मोक्षके लिए हमको उपदेश कीजिए, कुछ भी शङ्का अवशिष्ट मत रखिये।

शङ्का—'कतम आत्मा' यह राजाने पूछा। इस प्रश्नके निर्णयके लिए मुनि स्वयं

स्वप्नकामस्य वस्तुत्वं श्रुतिभ्यां चेद्विवक्षितम् ।
प्रबोधेऽप्यनुवर्त्तेत तच्च नाऽस्ति ततो मृषा ॥ २१८ ॥
उतेव स्यान्महाराज उतेव स्त्रीभिरुच्यते ।
श्रुतिवाक्ये इवेत्युक्त्या स्वप्नमिथ्यात्वमाहतुः ॥२१९ ॥
जाग्रत्प्रत्यक्षमाश्रित्य जागरे मृत्युसत्यताम् ।
आशङ्क्य पुनरप्राक्षीद् दृष्ट्वैवेति तदुत्तरम् ॥ २२० ॥

प्रवृत्त थे । निर्णयके बिना निवृत्त न होंगे, फिर क्यों राजाने सभाके मध्यमें प्रश्न किया ?

समाधान—जिस आत्मवस्तुके विषयमें राजाने पूछा था, उसका यथावत 'योऽयम्' इत्यादि वाक्यसे निर्णय किया, इस दृष्टिसे संभव है कि मुनिजी पुनः कथनसे उपरत हो जायँ, इस संभावनासे फिर विमोक्षके लिए राजाने पूछा ॥२१७॥

'स्वप्नकामस्य' इत्यादि । स्वप्नमें यदि कामको सत्य मानियेगा, तो उसी दृष्टान्तसे कामनाके विषय स्त्री आदिके विषयमें भी सत्यत्वकी प्रसक्ति हो जायगी । यदि सत्य होंगे, तो जागरमें भी उनकी अनुवृत्ति होगी । जागरमें स्वप्नदृष्टकी अनुवृत्ति नहीं होती, अतः स्वप्नकामनाविषय कलत्र आदिके समान कामना भी मिथ्या है; अतः तत्कामनाविषयमें सत्यत्व उक्त श्रुतिद्वयको विवक्षित नहीं है; किन्तु स्वप्नमें भासमान सब विषय मिथ्या हैं और स्वाप्निक पदार्थ सत्य हैं या मिथ्या, यह संशय ही नहीं है, सब लोग यह जानते हैं कि स्वप्न मिथ्या ही होता है; चिरप्रवृत्त वस्तुका स्वप्नमें भान होता है और देशान्तर कालान्तर वस्तुका दर्शन होता है; इसलिए स्वाप्निक पदार्थ मिथ्या हैं, इसमें किसीको विवाद नहीं है ॥२१८॥

'उतेव' इत्यादि । 'स्वप्नमें अकिञ्चन भी अपनेको महाराजके समान देखता है, विधुर भी अपनेको स्त्रीयुक्त-सा देखता है, इन वाक्योंमें समानशब्दका प्रयोग किया गया है । इसका तात्पर्य्य यह है कि वस्तुतः जैसा देखता है, वैसा है नहीं, किन्तु तादृश दृष्टिमात्र है, जहाँ वास्तविक पदार्थ देखे जाते है, वहाँ इवार्थकका प्रयोग नहीं होता—जैसे राजाको देखता है । अतः स्वप्न मिथ्या है, यह श्रुतिसे भी संमत है ॥२१९॥

'जाग्रत्०' इत्यादि ।

शङ्का—जाग्रत् अवस्थामें 'अहं कर्ता' यह अनुभव अबाधित होनेसे मिथ्या नहीं

मूढप्रत्यक्षतः कर्त्ता विद्वत्प्रत्यक्षतोऽक्रियः ।
विवेकिनामनुभवादात्मज्योतिर्विवेचितम् ॥ २२१ ॥

है, किन्तु सत्य ही है, इससे आत्मामें वस्तुतः कर्तृत्वादि धर्म है, कर्तृत्व रहनेसे मृत्यु सत्य ही है, इस आशङ्कासे राजाने मुनिजीसे पुनः प्रश्न किया। मुनिजीने श्रुतिवाक्यसे ही उत्तर दिया कि 'दृष्टेव' यानी दर्शन-कर्ताके समान अपनेको मानता है, वस्तुतः द्रष्टा या कर्ता नहीं है, किन्तु उसके समान अपनेको मानता है। इवके प्रयोगसे मिथ्यात्वसिद्धि पूर्वमें कह चुके हैं। भाव यह है कि वस्तुतः यहाँ भी कर्तृत्व आदि धर्म आत्मामें नहीं हैं, कर्ता चिदाभासव्याप्त है, इस कारण चिदात्मामें कारकत्व बुद्धि होती है, इस प्रकार जागरमें जब कर्तृत्व आदि काल्पनिक हैं, तब स्वप्न आदिमें काल्पनिक हैं, इसमें तो कहना ही क्या है? यानी कैमुतिकन्यायसे ही प्राप्त है। 'अहं कर्ता' इत्यादि ज्ञान औपचारिकभावसे होता है। 'आत्मनैवायम्' 'ध्यायतीव' इत्यादि श्रुतिप्रमाणसे औपाधिककर्तृत्व स्वतःअकर्तृत्व सिद्ध होता है। और अवस्थावान्‌में कर्तृत्व होता है; आत्मा सब अवस्थाओंसे अतिक्रान्त है, अतएव गीतामें भगवान्‌ने श्रीमुखसे स्वयं कहा है—

'अनादित्वान्निर्गुणत्वात् परमात्माऽयमव्ययः ।
शरीरस्थोऽपि कौन्तेय न करोति न लिप्यते ॥' इति ॥ २२० ॥

'मूढप्रत्यक्षतः' इत्यादि ।

शङ्का—श्रुति अनुभवसे विरुद्ध अर्थको कैसे कहती है, 'अहं कर्ता' इस सर्वजनीन अनुभवसे आत्मामें कर्तृत्व सिद्ध होता है 'इव' शब्दका प्रयोग कर श्रुति उसको मिथ्या कहकर वस्तुतः अकर्ता कहती है। श्रुति और अनुभवका विरोध होनेपर अनुभवानुसार ही श्रुत्यर्थ करना उचित होता है; अतएव 'आदित्यो यूपः' इस श्रुतिका अर्थ 'आदित्यो न यूपः' इस प्रत्यक्षविरोधके परिहारके लिए 'आदित्यसदृशो यूपः' ऐसा माना जाता है।

समाधान—ठीक कहते हो, पर इसपर भी दृष्टि दीजिये, अनुभव दो हैं—एक अविद्वान्‌का जो आत्मामें कर्तृत्वका साधक है और दूसरा विद्वानोंका, जो अकर्तृत्वका साधक है; ऐसी परिस्थितिमें किस प्रत्यक्षके अनुकूल श्रुत्यर्थ मानना ठीक होगा, यह आप स्वयं विचारिये। मेरी समझसे तो आगमैकवेद्य अतिसूक्ष्म प्रकृत श्रुत्यर्थका निर्णय विद्वानोंके अनुभवके अनुसार ही करना चाहिए। आदित्यादिभेद यूपमें उभयानुभव-

जाग्रद्बन्धस्य वस्तुत्वे आत्मा स्वप्नाय नो भवेत् ।
आयाति च ततोऽसङ्गः सिद्धोऽवस्थात्रये पुमान् ॥ २२२ ॥
असकृत्स्वप्नबुद्धान्तसंचारेऽपि न सङ्गवान् ।
इत्यर्थेऽस्मिन् महामत्स्यो दृष्टान्तत्वेन वर्ण्यते ॥ २२३ ॥

श्रुतिः—तद्यथा महामत्स्य उभे कूलेऽनुसञ्चरति पूर्वं चापरं चैवमेवायं पुरुष एतावुभावन्तावनुसञ्चरति स्वप्नान्तं च बुद्धान्तञ्च ॥ १८ ॥

सिद्ध है, इसलिए तदनुसार ही श्रुत्यर्थ किया गया है। प्रकृतमें विवेकियोंके अनुभवसे आत्मा ज्योति है, यह निर्णय किया गया है, अतः विद्वानोंके अनुभवके अनुसार वस्तुतः आत्मा कर्तृत्व आदि धर्मोंसे शून्य अतएव अमृत्युस्वभाव है। अविद्वानोंके अनुभवके अनुसार 'नीलं नभः' इत्यादिके समान औपचारिक कर्तृशब्दका प्रयोग है, ऐसा अर्थ करनेमें उभयानुभवका समर्थन किया गया है ॥ २२१ ॥

न्यायसे भी आत्मा अकर्ता है, यह सिद्ध करते हैं—'जाग्रद्बन्धस्य' इत्यादि।

'अहं मनुष्यः' यह प्रतीति जागर अवस्थामें होती है, इससे स्थूल शरीर तादात्म्याभिमानलक्षण बन्ध यदि सत्य हो, तो इसकी निवृत्ति ही नहीं होगी, फिर स्वप्नाद्यवस्था भी नहीं होगी। जैसे जागरदेहाद्यध्यासकी निवृत्तिके बिना स्वाप्निक शरीरादिका अध्यास असम्भव ही है, वैसे ही सुषुप्तिका भी अभाव समझना चाहिए। उसमें अतिरिक्तका भान ही नहीं है। यदि शरीरादिका भान होता रहेगा, तो सुषुप्ति कैसे मानी जायगी और दोनों अवस्थाएँ प्राणियोंकी होती हैं। इसलिए जाग्रत् बन्ध वस्तुतः है, यह जब नहीं कह सकते, तब आत्मा असङ्ग है, यही अर्थ सिद्ध होता है ॥२२२॥

'असकृत्' इत्यादि। पुनः पुनः स्वप्नबुद्धान्त-संचार करनेपर भी आत्मा सङ्गवान् नहीं है, क्योंकि उक्त संचारवाक्यसे आसङ्गलक्षण मृत्युसे असङ्गता अतियत्नसे प्रत्यगात्मामें निर्णीत हुई।

शङ्का—आसङ्ग विशेषणसे कामप्रविवेक ही विवक्षित है, कर्मविवेक नहीं।

समाधान—दो अवस्थाओंका परस्पर व्यभिचार होनेसे एकत्र किये गये कर्मोंका अन्यत्र अन्वय न देखनेसे कामकर्मात्मक आसङ्गलक्षण मृत्युसे आत्मा विविक्त है, यह पूर्वमें कहा चुका है। उक्त अर्थमें अब महामत्स्यका दृष्टान्त कहते हैं ॥२२३॥

'तद्यथा महामत्स्य' इत्यादि श्रुति। वार्तिकसारके श्लोकके व्याख्यानसे प्रकृत श्रुति और उसका भाष्य व्याख्यात हो जायगा, इसलिए श्रुतिका एवं उसके भाष्यका

महामत्स्यः प्रवाहस्य पारवश्यं न गच्छति ।
नाऽपि कूलद्वये सङ्गमेवमात्मनि योज्यताम् ॥ २२४ ॥
न कर्मवश आत्माऽयं कर्माध्यक्षत्वशास्त्रतः ।
अतो न तत्फलेनाऽपि सज्यते स्वप्नजाग्रतोः ॥ २२५ ॥
इत्थं स्वप्नप्रसङ्गेन देहादिव्यतिरिक्तता ।
स्वप्रभत्वमसङ्गत्वं चेत्येतेऽर्थाः प्रपञ्चिताः ॥ २२६ ॥

व्याख्यान अलग नहीं करते। जहां भाष्य अधिक होगा, वहां अलग व्याख्यान किया जायगा और जहां स्वल्प है, वहां साथ ही व्याख्यान होगा ।

'महामत्स्यः' इत्यादि । छोटे मत्स्य नदीप्रवाहके अधीन होते हैं । नदी-प्रवाहपारतन्त्र्यके प्रतिषेधके लिए 'महान्' यह मत्स्यमें विशेषण दिया गया है । नदी वेगसे अकम्प्य महामत्स्य जैसे दोनों तटोंमें आता जाता है, परन्तु दोनोंसे उसका सङ्ग नहीं रहता, वैसे ही आत्मा एक अवस्थासे अवस्थान्तरमें आता जाता है, परन्तु अवस्था और उसके धर्मोंका सङ्ग आत्मामें नहीं होता और जैसे दोनों तटोंसे भिन्न उक्त मत्स्य है, वैसे ही शरीरादिसे भिन्न आत्मा है ॥ २२४ ॥

'न कर्मवश' इत्यादि । यह आत्मा कर्मोंका अध्यक्ष है, ऐसा शास्त्र कहते हैं, अतः यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि वह कर्मवश नहीं हैं । जो जिसका अध्यक्ष होता है, वह उसके वशमें नहीं होता, जैसे कर्मचारीके वशमें उसका अध्यक्ष नहीं रहता है, यह लोकमें प्रसिद्ध है । अतएव स्वप्न और जागर कर्मसे आत्माका संबन्ध नहीं है, इसीमें महामत्स्यका दृष्टान्त कहा गया है ।

शङ्का—मत्स्य तो ससङ्ग है, अतः उसका असङ्ग प्रत्यगात्मामें दृष्टान्त कैसे ?

समाधान—मत्स्य दोनों तटोंके मध्यस्थ स्रोतमें रहता है, तटसे उसका सम्बन्ध नहीं है। मत्स्य सूखी भूमिमें नहीं रहता, किन्तु जलमें ही रहता है; अतः जैसे मत्स्य दो तटोंके मध्यमें स्थित स्रोतमें रह कर तटद्वयासङ्गी होता है; वैसे ही आत्मा स्वप्न और जागरके मध्य सुषुप्तमें रह कर स्थूल और सूक्ष्म दो देहोंसे असङ्गी है; उस अवस्थामें दो देहोंसे समुत्थित होकर स्वकीय रूपसे अभिनिष्पन्न होता है ॥२२५॥

'इत्थम्' इत्यादि । उक्त प्रकारसे स्वप्रकाशत्वनिरूपणके प्रसङ्गसे देहादि-व्यतिरिक्तत्व, असङ्गत्व तथा कामकर्माद्यस्वभावत्व आदिका सप्रपञ्च निरूपण किया गया है। यह सब प्रपञ्च कूटस्थ स्वप्रकाशचिदात्माके परिचयके लिए किया गया है ॥२२६॥

केचिदत्र महामत्स्यदृष्टान्तेन निवर्त्तिता ।
लोकायतस्य शङ्केति प्राहुः शङ्का तु वर्ण्यते ॥ २२७ ॥
चैतन्यं भौतिकं भूतव्यतिरेकानिरूपणात् ।
कामकर्मविवेकोऽतः कस्येत्याशङ्क्य वर्ण्यते ॥ २२८ ॥
क्रमेण सञ्चरन् कूले मत्स्यस्ताभ्यां पृथग्यथा ।
स्वप्नबुद्धान्तभूम्योश्च तथाऽऽत्मा सञ्चरन् क्रमात् ॥ २२९ ॥
चिदात्मा भौतिकः स्याच्चेद् भूतानामविशेषतः ।
युगपत्प्राप्नुयाज्जाग्रत्स्वप्नयोर्दर्शनं द्वयोः ॥ २३० ॥

भर्तृप्रपञ्चोक्त मत्स्यवाक्यका तात्पर्य कहते हैं—'केचित्' इत्यादिसे ।

चैतन्य भूतचतुष्टयात्मक देहका धर्म है; अतएव वह भौतिक है । देहातिरिक्त चिदात्मामें प्रमाण नहीं है । उसमें असङ्गत्व आदिका निरूपण सुतरां असङ्गत है । इस चार्वाककी शङ्काका मत्स्यवाक्यसे निराकरण किया जाता है । उसकी शङ्का आगेके श्लोकसे स्फुट की जायगी ॥ २२७ ॥

'चैतन्यम्' इत्यादि । चैतन्य भौतिक है, वह भूतोंसे यानी पृथिवी, जल, तेज और वायुसे उत्पन्न होता है, क्योंकि शरीराकारमें परिणत भूतचतुष्टयसे अतिरिक्तमें चैतन्योपलब्धि नहीं होती, अतः वह भौतिक ही है, फिर काम, कर्म आदिसे किसका विवेक करते हो ? यह आशङ्का कर महामत्स्यदृष्टान्तसे अतिरिक्त आत्माकी सिद्धि कर उक्त धर्मोंसे उसका विवेक किया जाता है ॥ २२८ ॥

मत्स्यवाक्यार्थ कहते हैं—'क्रमेण' इत्यादिसे ।

जैसे दो तटोंमें क्रमशः संचार करनेवाला महामत्स्य दो तटोंसे भिन्न होता है, वैसे ही स्वप्न और जागरित दो अवस्थाओंमें क्रमशः संचार करनेवाला प्रत्यगात्मा शरीरादिगत अवस्थाओंसे भिन्न है । अतः उक्त दृष्टान्तसे उसका विवेक समीचीन होता है, अतः उसका दृष्टान्त तदर्थ आवश्यक है ॥२२९॥

आत्माके भौतिकत्वमें बाधक कहते हैं—'चिदात्मा' इत्यादिसे ।

चिदात्माको यदि भौतिक मानियेगा, तो भौतिक ज्योतिकी आरम्भक भूतमात्राएँ दोनोंमें—जाग्रत् और स्वप्नमें—समान हैं, अतः युगपद् दोनों अवस्थाओंका ज्ञान हो जायगा, जो अनुभवविरुद्ध अतएव अनिष्ट है ।

शङ्का—जाग्रद्देहकालमें स्वप्नदेह नहीं है, कारण कि आरम्भक भूतोंका अभाव है, फिर दो भोगोंका आपादन कैसे करते हो ?

अभौतिकत्वेऽप्यात्माऽयं व्यापित्वाद्युगपत्कुतः ।
द्वयं न पश्येदिति चेद्देवतास्तन्नियामकाः ॥ २३१ ॥
अक्षाधिष्ठातृदेवानां क्रमेण स्वप्नजाग्रतोः ।
प्रयत्नस्तद्वशादात्मा क्रमेण द्वयमीक्षते ॥ २३२ ॥

समाधान—यदि आत्माको दो देहोंसे अतिरिक्त नहीं मानते हो, तो आरम्भकोंकी समानतासे भोगयौगपद्यापत्ति अनिवार्य है। स्वप्नगत आत्मा तो वही है, जो जागरमें था। यदि आरम्भकका भेद मानियेगा, तो भिन्न शरीरवर्ती आत्माके समान भिन्नात्मत्वकी प्रसक्ति हो जायगी; अतः कार्यैक्यके लिए कारणैक्य आवश्यक है, इसलिए कारण वर्ती सूक्ष्म भूतमात्राओंसे स्वाप्निक सूक्ष्म शरीरका आरम्भ मानना होगा, अतः आरम्भकके ऐक्यसे आरब्ध चैतन्यको भी एक ही मानना समुचित है। इससे भोगयौगपद्यकी प्रसक्ति अनिवार्य है, अन्यथा चैतन्यभेद होनेसे जो सुप्त है, वह जागेगा नहीं और जो जागता है, वह सोवेगा नहीं, यह आपत्ति हो जायगी।

शङ्का—जाग्रद्देहारम्भक भूतको ही यदि स्वप्नदेहारम्भक मानोगे, तो समीपमें स्थित पुरुषको सुप्त पुरुषके पूर्वदेहकी अनुपलब्धि होगी, क्योंकि पूर्व देहसे निकल कर ही भूत देहान्तरके आरम्भक होंगे। ऐसी दशामें पूर्वदेहसंघातका अभाव ही होगा, अतः समीपस्थ पुरुषको उसकी उपलब्धि नहीं होगी, लेकिन होती है। बोध क्रमवृत्ति है, अतः भौतिक नहीं है ॥२३०॥

'अभौतिकत्वे' इत्यादि।

शङ्का—स्वप्न और जागरितके ज्ञानायौगपद्यसे देहातिरिक्त द्रष्टा है, ऐसा मानना चाहिए यह कहा, परन्तु देहात्मवादमें अतिप्रसङ्ग दिया है, वह अतिरिक्तात्मवादमें भी तदवस्थ है। आत्माके देहद्वयव्यापी होनेसे युगपत् ज्ञातृत्वप्रसक्ति है। एवं देहात्मवादमें भोगयौगपद्यापादनके समान अतिरिक्त आत्मवादमें भी अवस्थाद्वयके व्यापक होनेसे तदापादन दुर्वार है।

समाधान—देवता इत्यादिसे। इन्द्रियानुग्राहक आदित्यादि देवता ज्ञानक्रमके नियामक हैं, अतः अतिरिक्तात्मवादमें दोष नहीं है ॥२३१॥

'अक्षाधि०' इत्यादि। अक्षाधिष्ठातृ देवताका स्वप्न और जागरमें क्रमसे प्रयत्न होता है। इससे आत्मा क्रमसे दो अवस्थाओंको देखता है। आत्मा यद्यपि व्यापक अतएव युगपद्देहद्वयसम्बन्धी है तथापि केवल ज्ञानका कारण नहीं है, किन्तु

अथोच्यते न सन्त्येव स्वप्नेऽक्षाण्युपसंहृतेः।
कुतस्तद्देवतायत्तो व्यवहारस्तु वासना॥ २३३॥

इन्द्रियादिके अधिष्ठातृ देवताके सहकारसे ज्ञानोत्पादक है। अधिष्ठातृदेवताका प्रयत्न क्रमसे होता है, इस कारणसे क्रमसे ज्ञान आदिकी उत्पत्ति होती है, युगपत् नहीं होती।

शङ्का—आत्मदेवता भी व्यापक है, अतः देहद्वयमें युगपत् तत्कृत इन्द्रियाधिष्ठान समान है, फिर युगपद्ज्ञानोत्पत्ति क्यों नहीं होती।

समाधान—यद्यपि देवता व्यापक है, तथापि धर्मादिकी अपेक्षासे क्रमकारी है। अवस्थाद्वयभोगजनक धर्मादि युगपद् उद्भूत नहीं होते, किन्तु क्रमसे होते हैं, अतः उनकी अपेक्षासे देवता क्रमकारी हैं। यह भी उत्तर ठीक नहीं है।

शङ्का—क्यों?

समाधान—धर्मादि तत्कार्यमें देवता स्वतन्त्र हैं, परतन्त्र नहीं हैं। आत्मा धर्मादि तत्कार्यमें अनीश्वर है, अतः उसकी परन्त्रतासे ही क्रमज्ञातृत्व होता है।

'अथोच्यते' इत्यादिसे। स्वप्नादिमें देवता ज्ञानक्रमहेतु नहीं हो सकते, कारण कि स्वप्नमें देवताधिष्ठेय चक्षु आदि करण रहते ही नहीं। उनका उस अवस्थामें लय हो जाता है। अधिष्ठेयके बिना अधिष्ठाता कर ही क्या सकता है? अतः देवताके प्रयत्नसे ज्ञानक्रम होगा, ऐसी प्रतिज्ञा नहीं करनी चाहिए।

शङ्का—तो उस अवस्थामें दर्शन, श्रवण आदि व्यवहार क्यों होता है?

समाधान—वासनामात्रसे दर्शनादिव्यवहार होता है, अतएव चिरप्रनष्ट अतिविप्रकृष्ट पदार्थोंका स्वप्नमें भान होता है। इसीलिए विषयेन्द्रियादिका अभाव होनेपर भी जो दृश्यदर्शन आदि होता है, वह मिथ्या ही है, यह पूर्वमें कह चुके हैं। निचोड़ अर्थ यह है कि देहात्मवादीके मतमें ज्ञानयौगपद्य दोष देकर अतिरिक्त आत्मसिद्धि वेदान्तियोंने की है। देहात्मवादीने आत्माके व्यापक होनेसे आपके मतमें भी ज्ञानयौगपद्यप्रसक्ति समान है, यह दोष दिया। देवताप्रयत्नसे भी ज्ञानयौगपद्यका परिहार नहीं हो सकता, क्योंकि तदधिष्ठेय इन्द्रियां स्वप्नमें हैं ही नहीं। इसका उत्तर अतिरिक्तात्मवादीने यह दिया कि आत्माके व्यापक होनेपर भी भोक्तृत्व आदि क्रमसे सिद्ध होता है; क्रमहेतु धर्मादि क्रमसे ही फलपरिपाकोन्मुख होते हैं। यह क्रमिकता कार्यानुपपत्तिगम्य है। इसीसे यह आचार्योक्ति है कि स्वप्नान्त या बुद्धान्तमें आत्मा व्यापी है; परन्तु द्रष्टृत्व आदि युगपद् नहीं होता, किन्तु क्रमसे होता है, इत्यादि।

एवं तर्हि क्रमे हेतुः कर्मैव स्वप्नजाग्रतोः ।
ज्ञानस्य तच्च दृष्टत्वान्न ह्युपालम्भमर्हति ॥ २३४ ॥
व्याख्यैषाऽप्यविरुद्धत्वान्मत्स्यवाक्यस्य युज्यते ।
श्येनवाक्यस्य सम्बन्धं वक्ति भर्तृप्रपञ्चकः ॥ २३५ ॥
पुण्यपापात्मकं कर्म बुद्धिस्थं तस्य वासना ।
आत्माश्रिता तद्विवेको गतग्रन्थेन वर्णितः ॥ २३६ ॥

शङ्का—अतिरिक्त आत्मामें क्या प्रमाण है ?

समाधान—'विमतो देहादतिरिच्यते, क्रमद्रष्टृत्वात्, गन्धरसादिद्रष्टृदेवदत्तवत्' यह अनुमान प्रमाण है, अतएव आचार्योक्ति है—'उपलब्ध्ययौगपद्यम् आत्मास्तित्वे लिङ्गम्' । यह भी सिद्धान्त है कि स्वप्नके निर्माणमें देवताका व्यापार नहीं होता, मृति और स्वप्नमें आध्यात्मिक विशेष कार्योंको छोड़कर वे देवता अपने अपने स्थानको चले जाते हैं । 'अग्निं वागप्येति' इत्यादि श्रुति उक्त अर्थमें प्रमाण है, एवं स्वप्नकालमें तद्भोगदर्शी जीवसे देवता अपसृत हो जाते हैं, अतः तन्निमित्तक ज्ञानका क्रम नहीं हो सकता ॥ २३४ ॥

'व्याख्यैषा०' इत्यादि । मत्स्यवाक्यकी भर्तृप्रपञ्चकृत यह व्याख्या अद्वैतमतके अविरुद्ध होनेसे युक्त ही है । इस परोक्त व्याख्यानमें कोई अरुचि नहीं है । अब भर्तृप्रपञ्च श्येनवाक्यका सम्बन्ध कहते हैं ॥ २३५ ॥

'पुण्य०' इत्यादि । वैशेषिकादि मतके समान पुण्यरूप कम आत्मसमवेत नहीं है ।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—कूटस्थत्वबोधक श्रुतिविरोध स्फुट है, अतः वह बुद्ध्याश्रित है, उसकी वासना आत्माश्रित है । उसका विवेक (बुद्ध्यादिविवेक) गतग्रन्थसे वर्णित हुआ । सारांश यह है कि भर्तृप्रपञ्चके मतमें देहात्मवादके निराकरणके लिए महामत्स्यका दृष्टान्त है । अपने मतमें भी देहात्मवाद निराकार्य है ही, अतः उक्त मत अविरुद्ध होनेसे मान्य है । केवल देवतामें ज्ञानक्रमहेतुत्वकी शङ्का और उसका निराकरण अयुक्त है, क्योंकि देवता भूतसे भिन्न है अथवा अभिन्न ? प्रथम पक्षमें देवताके आत्मासे व्यतिरिक्त होनेसे ज्ञानक्रमहेतुत्व इष्ट ही है । द्वितीय पक्षमें देहाव्यतिरिक्त देवता होनेसे देहात्मवादके निराकरणसे ही उसका भी निराकरण सिद्ध हो जाता है, पृथक् निराकरणकी अपेक्षा ही नहीं है । भाष्यमतमें मत्स्य-

अविद्या ह्यूषरक्षेत्रस्थानीयाऽऽत्मनि तिष्ठति ।
श्येनादिग्रन्थसंदर्भस्तद्विवेकाय वर्ण्यते ॥ २३७ ॥

वाक्यका निष्कृष्ट अर्थ यह है कि कार्य, करण आदि सब मृत्युरूप संघातसे आत्मा अतिक्रान्त है। अवस्थाद्वयसे विविक्त आत्मा स्थूल-सूक्ष्म-देहद्वयरहित तद्विलक्षण केवल अक्रिय है ॥ २३६ ॥

'अविद्या' इत्यादि। ऊषर यानी अनुपज भूमि ऊषर लोकमें भी इसी अर्थमें प्रसिद्ध है। तत्स्थानापन्न (तत्सदृश) अविद्या आत्मामें रहती है, उसके विवेकके लिए उत्तर ग्रन्थका वर्णन किया जाता है। सारांश यह है कि आत्मामें संसारित्व अविद्याकृत है, पारमार्थिक नहीं है, अतः अविद्याके समुच्छेदसे ही संसारका समुच्छेद होनेके कारण आत्माकी मुक्ति होगी, अन्यथा नहीं; यही समुदित अर्थ पूर्वमें कहा गया है। अविद्यासे आत्मा सासङ्ग सकार्यकरण समृत्यु प्रतीत होता है। स्वप्नमें आत्मा मृत्युवर्जित वासनायुक्त रहता है। संप्रसादमें आत्मा असङ्ग प्रसन्न प्रतीत होता है। अविद्या और आत्माके विवेकके लिए श्येनवाक्य है।

शङ्का—कर्मके विवेकसे मुक्ति हो जायगी, अविद्याके विवेककी क्या आवश्यकता ?

समाधान—कर्मनिर्मित लोकको अविद्यासे आत्मा देखता है, अतः दोनोंके विवेकसे मोक्ष होता है, केवल कर्मके विवेकसे नहीं, क्योंकि अविद्याका विवेक न होनेपर उसीसे अनर्थका उदय होगा।

शङ्का—अविद्याका ही विवेक कीजिए, कर्मका विवेक व्यर्थ है ?

समाधान—रूपादिविषयासङ्ग चक्षु आदि करण द्वारा प्रविष्ट होकर भोक्ता आत्माको अनुरञ्जित करता है। विषयासङ्गका अविद्या द्वारा आत्मासे सम्बन्ध होता है, उससे वह अनर्थाधायक होता है। इस प्रकार इन दोनोंका परस्पर गुण-प्रधानभावसे सम्बन्ध है।

शङ्का—मोक्षके लिए अविद्याका विवेक आवश्यक है, उसके लिए उत्तर ग्रन्थ है, यह आप कहते हैं, परन्तु उत्तर ग्रन्थमें अविद्याका विवेक दिखलाई नहीं पड़ता।

समाधान—श्येनवाक्यसे लेकर स्त्रीवाक्यतक जितने वाक्य हैं, वे सब अविद्यासे आत्माके विवेकके लिए हैं, यह विद्वानोंका सिद्धान्त है, यह भर्तृप्रपञ्चका मत है, सो युक्त है अथवा अयुक्त, इसका विचार विद्वान् स्वयं कर लें, इस व्याख्यानमें मैं अपने असन्तोषका कारण कहता हूँ।

मैवमात्मन्यविद्या वा वासना वा न वास्तवी ।
सम्भाव्येति पुरा प्रोक्तं मूर्त्तामूर्त्तप्रसङ्गतः ॥ २३८ ॥

शङ्का—आत्मव्यतिरिक्त पदार्थ मानते हैं या नहीं, अन्तिम पक्षमें बाह्याभ्यन्तर विभाग कैसे ? प्रथम पक्षमें पुनः वे प्रश्न वास्तव हैं या अवास्तव ? प्रथम पक्षमें अविद्या-व्यतिरिक्त वस्तु है नहीं, अन्यथा अनेक श्रुति, स्मृति और न्यायसे प्राप्त आत्मैक्यका बाध ही हो जायगा । द्वितीय पक्षमें पूर्वोक्त कामकर्मविभागकी कल्पना अप्रामाणिक है । यदि विषय अविद्यासे कल्पित हैं, तो आत्मामें ही कल्पित हैं, बाहर नहीं हैं ॥२३७॥

'मैवमात्मन्य०' इत्यादि । उक्त प्रकारसे अविद्या और वासना अद्वैतश्रुत्यादि-विरोधसे वास्तविक तो है नहीं, न होनेकी संभावना ही है, यह मूर्तामूर्तनिरूपण-प्रसङ्गसे कह चुके हैं । यहांपर भी संक्षेपसे इसका पुनः उपपादन किया गया है । संक्षेपसे यही कहना है कि अविद्यासे अतिरिक्त कोई भी कार्य इष्ट नहीं है, अतः आत्मामें कामासङ्गादिका वास्तविक सम्बन्ध तो अयुक्त ही है । अवस्तु होनेसे वह आत्मामें ही कल्पित है । बहिःस्थितका अविद्यासे आत्मामें सम्बन्ध नहीं है और अविद्या अथवा वासनाको आत्माश्रित कहते हैं । उसमें भी प्रश्न यही होता है कि वास्तविक संबन्ध मानते हैं या काल्पनिक ? दोनोंका निराकरण उक्त प्रकारसे हो ही चुका है ।

शङ्का—अच्छा, तो श्येनवाक्योदाहरणका अभिप्राय क्या कहते हैं ?

समाधान—'तत्त्वमसि' इस वाक्यके अर्थकी प्रतिपत्तिके लिए परिशुद्धत्व अर्थ अवश्य वक्तव्य है, क्योंकि वाक्यार्थके ज्ञानमें पदार्थज्ञान कारण माना जाता है । और वाक्यार्थज्ञानसे ही अज्ञानध्वंस होता है; अन्यथा नहीं । त्वमर्थ शुद्धयधीन-वाक्यार्थज्ञानसे अज्ञानध्वस्तिसे पृथक् अविद्याविवेक है नहीं । स्थानत्रयमें क्रमा-क्रमसंचारसे जागरमें भी कामकर्मविनिर्मोकसे शुद्धत्व अर्थ होता है । जिससे निर्बाध ब्रह्मात्मैकत्व बोध होता है । श्येनवाक्यसे अविद्याविवेक नहीं करते, क्योंकि अज्ञात ब्रह्मलक्षणकारणरूप सुषुप्तिकी ही वहां प्रतीति होती है ।

शङ्का—अवस्थात्रयविषयक वाक्य स्वार्थप्रधान होनेसे 'तत्त्वमसि' आदि वाक्यशेष कैसे होगा ?

समाधान—क्रमिक अवस्थात्रयसंचारके प्रमाणान्तरसिद्ध होनेसे वाक्य अनुवादक है । अतः उक्त वाक्यशेष ही है ।

सम्बन्धस्तूच्यते स्वात्मस्वभावोऽनवशेषतः ।
पुञ्जीकृत्योदितो न प्राक् श्येनवाक्ये तु वर्ण्यते ॥ २३९ ॥
अथवा परलोकस्य दृष्टान्तः स्वप्न ईरितः ।
सुषुप्तिर्मोक्षदृष्टान्तस्तदर्थो ग्रन्थ उत्तरः ॥ २४० ॥

शङ्का—महावाक्य भी जागरादिवाक्यके समान स्वार्थपरक नहीं है । तदर्थ भी सिद्ध होनेसे मानान्तरयोग्य है ।

समाधान—आत्मामें ब्रह्मता ब्रह्ममें आत्मता शब्दैकगम्य है, मानान्तरगम्य नहीं है ।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—निर्विशेषमें प्रामाणान्तरकी प्रवृत्ति नहीं होती, यह असकृत् निर्णीत हो चुका है ॥ २३८ ॥

'सबन्धस्तूच्यते' इत्यादि । पूर्ववाक्योंमें नित्यशुद्धत्व आदि जहां तहां प्रतिपादित हुआ है कि पिण्डीकृत यानी सब मिलाकर एक वाक्यसे उक्तका प्रतिपादन नहीं हुआ है, इसलिए श्येनादिवाक्य है । यहां सब आत्मस्वभावका अनवशेष यानी अवशेष रहित अर्थात् संपूर्णका प्रतिपादन किया जायगा, यही सम्बन्ध है । श्येनदृष्टान्तसे स्वतःशुद्ध, बुद्ध, मुक्तस्वभाव आदि आत्मस्वरूप दिखलाया जाता है, यह भाष्यकारका मत है । अन्य विद्वान् संबन्धान्तर भी कहते हैं । महामत्स्यदृष्टान्त स्वप्न और जागरितके लिए है और श्येनदृष्टान्त सम्प्रसादके लिए है; यह संबन्ध भी उत्तम है ॥२३९॥

'अथवा' इत्यादि । अथवा परलोकका दृष्टान्त स्वप्न है और मोक्षका दृष्टान्त सुषुप्ति है, तदर्थ उत्तरग्रन्थ है । चार्वाक परलोक नहीं मानता, स्वप्न तो वह भी मानता ही है; अन्यथा प्रलपित्वका प्रसंग होगा । यथा जाग्रत् लोकसे अतिरिक्त भोगलोक स्वप्न है वैसे ही परलोक भी है । शून्यवादी बौद्ध कहते हैं कि शून्यत्व परमार्थ है । उनके निराकरणके लिए सुषुप्तिदृष्टान्तसे वेदान्तानुकूल अद्वैतात्मस्वरूप मोक्ष होता है । यह तो कहना असंभव है कि सुषुप्तिमें आत्माका भी नाश होनेसे वहां भी शून्यता ही रहती है, क्योंकि सुप्तोत्थितके परामर्शसे आत्मसत्ता तत्कालमें भी निश्चित होती है । अतः यह सम्बन्ध भी अयुक्त नहीं है, यह मत सारकारका ही प्रतीत होता है । 'तद् यथा' यह पाठ शुद्ध प्रतीत होता है ।

तद्वा अस्यैतदित्यत्र 'आप्तकामस्वभावताम् ।
वक्तुं सुप्तावदुःखत्वं वक्ति श्येननिदर्शनात् ॥ २४१ ॥

श्रुतिः—तद्यथाऽस्मिन्नाकाशे श्येनो वा सुपर्णो वा विपरिपत्य श्रान्तः सꣳहत्य पक्षौ सल्लयायैव ध्रियत एवमेवायं पुरुष एतस्मा अन्ताय धावति यत्र सुप्तो न कञ्चन कामं कामयते न कञ्चन स्वप्नं पश्यति ॥ १९ ॥

नीडे विश्राम्यति श्येनस्तथा सुप्तौ स्वकर्मणः ।
क्षये जाग्रत्स्वप्नदुःखं त्यक्त्वा विश्राम्यति स्वयम् ॥ २४२ ॥

'तद्वा अस्यै०' इत्यादि । जैसे श्येन पक्षी लोकमें बाज प्रसिद्ध है, सुपर्ण-शब्दसे क्षिप्रगामी श्येन कहा जाता है । श्येन दो प्रकारके होते हैं—एकको बाज ही कहते हैं, जो क्षिप्रगामी होता है, परन्तु वार्तिककार लिखते हैं—

श्येनः शशादो विज्ञेयः बृहत्कायश्च रोहितः ।
क्षिप्रः श्येनः सुपर्णस्तु बलवानल्पविग्रहः ॥

प्रथमपादोक्त लक्षणलक्षित श्येन यद्यपि लोकप्रसिद्ध है, तो भी मैं उसको नहीं जानता । दूसरा सुपर्णाख्य श्येन हमारे देशमें बाज कहलाता है । वह भूताकाशमें आहारान्वेषणार्थ उड़कर बहुत उड़नेसे जब श्रान्त होता है, तब अपने घोसलेमें विश्रामके लिए जाता है, यह लोकमें प्रसिद्ध है । इस दृष्टान्तके अनुसार यह पुरुष भी अविद्याकामभोगवश सांसारिक कामोंमें दौड़कर जब थक जाता है, तब विश्रान्तिके लिए अन्तमें स्वयं ब्रह्मस्वरूप हो जाता है, यही दृष्टान्त संप्रसादार्थ आत्माका है ॥ २४१ ॥

'नीडे' इत्यादि । स्वप्नजाग्रद्भोगप्रद कर्मका क्षय होनेपर पुरीतत् नाडीमें आत्मा शयन करता है । स्वप्नकालिक भोगके हेतु कर्मका क्षय होनेपर संप्रसाद अवस्थामें जीव प्रविष्ट होता है। पूर्ण विश्राम सुषुप्तिमें ही मिलता है । वहांपर स्वप्न और जागरित दुःखोंसे छुटकारा मिलता है; स्वप्नावस्थामें बाह्यदुःखसे मुक्त होता है, पर स्वाप्निक दुःखादि रहते हैं; अतः पूर्ण विश्राम नहीं मिलता, संप्रसादमें स्वप्नजागरित दोनों दुःखोंसे विर्निमुक्त होता है; अतः पूर्ण शान्ति संप्रसादमें ही संसारी पुरुषको अनुभूत है, अतः अति प्रसिद्ध होनेसे यही दृष्टान्त आत्मशोधन या मुक्तिके लिए दिया गया है ॥ २४२ ॥

कामं कामयते नेति जाग्रद्भोगो निषिध्यते ।
तदवान्तरभेदानां बहुत्वात्कञ्चनेति गीः ॥ २४३ ॥
त्रय आवसथास्तस्य त्रयः स्वप्ना इति श्रुतेः ।
एकैकस्यामवस्थायामवस्थात्रयमिष्यताम् ॥ २४४ ॥

'कामम्' इत्यादि । 'यत्र सुप्तो न' इत्यादि वाक्यसे यह कहा गया है कि जहां कोई कामना नहीं करता है । जागरभोग अनेकविध हैं, अतः कंचन यानी किसीकी कामना नहीं करता, विशेष कूटके निषेध द्वारा कामनासामान्यका प्रतिषेध इष्ट है । जाग्रद्भोग उपलक्षण है, स्वाप्निक भोगका भी प्रतिषेध इष्ट है । केवल भोग ही नहीं, किन्तु उक्त दो अवस्थाओंका भी प्रतिषेध अनुभवसिद्ध है ।

शङ्का—सुप्तविशेषणसे ही जागरकी व्यावृत्ति सिद्ध है, उसकी व्यावृत्तिके लिए 'न कञ्चन' इत्यादि विशेषण क्यों ?

समाधान—तीनों अवस्थाओंमें सुप्तावस्था होती है, यह पूर्वमें सिद्ध कर चुके हैं । तीनों अवस्थाओंके साधारण स्वप्नसे जागरादिकी व्यावृत्ति नहीं हो सकती, इस लिए 'न कञ्चन' इत्यादि विशेषण सार्थक है । सुप्तविशेषणसे जागरकी व्यावृत्ति, 'न कंचन' से सुप्तकी व्यावृत्ति सुषुप्तिमें विवक्षित है, अतएव जागर-स्वप्नभोगका और तदवस्थाओंका निषेध कहा गया है ।

शङ्का—'न कंचन स्वप्नं पश्यति', इस विशेषणका क्या प्रयोजन है ?

समाधान—स्वप्नव्यावृत्ति और जागरव्यावृत्ति ।

शङ्का—दोनोंकी व्यावृत्ति 'न कञ्चन कामं कामयते' से ही सिद्ध है ?

समाधान—पूर्वमें कामनाके प्राधान्यसे निषेध है और उत्तरमें स्वप्नप्राधान्येन यह तात्पर्य है ॥ २४३ ॥

'त्रय आव०' इत्यादि । 'त्रय आवसथाः' का अर्थ 'त्रयः स्वप्नाः' है । पूर्वोक्त रीतिसे एकैक अवस्थामें तीनों अवस्थाओंका प्रतिपादन पूर्वमें स्पष्ट कह चुके हैं ?

शङ्का—त्रैविध्य माननेसे प्रकृतमें क्या प्रयोजन है ?

समाधान—जागर, स्वप्न और सुषुप्ति इन तीनोंमें जो तीन प्रकारके जागर हैं उनका निषेध 'न किञ्चन' इत्यादि विशेषणसे होता है और त्रिविध स्वप्नका निषेध स्वप्नद्वितीय विशेषणसे होता है । इससे प्रबोध और स्वप्नसे विविक्त संप्रसाद विवक्षित है । दाष्टार्न्तिकमें आत्मा जाग्रत्स्वप्नात्मक पक्षद्वयको फैलाकर स्वभोगके लिए

बुद्ध्यादिषु विलीनेषु लीने चित्प्रतिबिम्बके ।
जाग्रत्स्वप्नभिदा सर्वा लीयते तत्सुषुप्तकम् ॥ २४५ ॥

दौड़-धूप लगाकर भुक्तभोग होनेके अनन्तर श्रान्त होकर विश्रान्तिके लिए अन्त-शब्दवाच्य ब्रह्मनीडमें आता है । 'पक्षौ संहत्य' का यह भाव है कि विश्रान्तिके लिए गतिके साधन पक्षोंको आत्मशरीरमें संकुचित कर श्येन घोसलेमें जाता है वैसे ही आत्ममोहवान् आत्मा विश्वको अविद्यामें संकुचित कर ब्रह्मनीडमें जाता है ॥ २४४ ॥

'बुद्ध्यादिषु' इत्यादि ।

शङ्का—सुषुप्त भी अनेक प्रकारका है । प्रकृत वाक्यमें सुषुप्त कैसा विवक्षित है ?

समाधान—चित्प्रतिबिम्बके आधार बुद्धि आदिका लय होनेपर चित्प्रतिबिम्ब भी लीन हो जाता है । सूर्यादिके प्रतिबिम्बके आधार तलैया आदिके जलके सूखनेपर प्रतिबिम्बाभाव उसमें दृष्ट ही है । जाग्रत्स्वप्नभेद भी लीन हो जाता है । इन सब भेदोंका मुख्य कारण बुद्ध्यादि ही है । कारणके नाशसे कार्यका नाश नियत ही है ।

शङ्का—चित्प्रतिबिम्ब तो अद्वैतवेदान्तीके मतमें जीव ही है । यदि इसका भी लय कहते हैं, तो जन्म भी कहना पड़ेगा । क्योंकि जो भाव विनाशी हैं, उनका घट आदिके समान जन्म नियमसे होता है । ऐसी अवस्थामें 'अनात्माऽश्रुतेः' सूत्रमें स्थित अधिकरणसे विरोध होगा । इस अधिकरणमें जीवोत्पत्तिका प्रतिषेध किया गया है और मोक्षासंभवादि दोष भी स्पष्ट ही है ।

समाधान—उपाधिका नाश होनेपर उपहित अनुपहित स्वरूपसे अवस्थित हो जाता है । वही अनुपहितात्मना अवस्थान लय कहा गया है । प्रकृतमें स्वरूपनाश लय विवक्षित नहीं है । घटका लय होनेपर घटाकाश महाकाशमें लीन होता है, इस कथनका तात्पर्य घटाकाशके नाशमें नहीं है, किन्तु घटाकाशका महाकाशात्मना अवस्थान होता है, इसमें है ।

शङ्का—सुषुप्त्यवस्थामें जीव ब्रह्मस्वरूप हो जाता है, ऐसा कहनेपर यह सूचित होता है कि अवस्थान्तरमें ब्रह्मस्वरूप नहीं रहता, किन्तु तद्भिन्न रहता है, क्या यह इष्ट है ?

समाधान—कभी नहीं, मेरा तात्पर्य यह है कि जो चैतन्य जागरादिदशामें अविद्याकार्यगत है, सुषुप्तिदशामें अविद्यासे विभक्त होकर चिद्बिम्बरूपसे अवस्थित हो जाता है। वस्तुतः बिम्ब-प्रतिबिम्ब दो तत्त्व नहीं हैं। बिम्ब ही उपाधिके संपर्कसे प्रतिबिम्बस्वरूपसे प्रतीत होता है। उपाधिके नष्ट होनेपर केवल चैतन्यात्मना बिम्बकी स्थिति रहती है।

शङ्का—क्या विभागहेतु अविद्याका ध्वंस होनेपर ही जीव ब्रह्मस्वरूप होता है, सदा नहीं ?

समाधान—आत्मा सकार्य अविद्याका सदा प्रत्याख्याता है, अतः सदा ब्रह्मस्वरूप ही आत्मा रहता है।

शङ्का—अविद्या ही आत्माका प्रत्याख्यान क्यों नहीं करती ?

समाधान—अविद्या अपने आत्माका प्रत्याख्यान कैसे करेगी ? आत्माके बिना तो अविद्या रह ही नहीं सकती। रज्जुके बिना भुजङ्ग कहाँ देखा गया है ? भुजङ्गका आत्मा रज्जु ही है। आत्मा चित्स्वरूप होनेसे तद्विरोधी और स्वतन्त्र है, अतः वह उसका प्रत्याख्यान करता है।

शङ्का—आत्मा भी असङ्ग है, अतः सकार्य अविद्याका निराकर्ता नहीं हो सकता। अविद्या स्वात्मलाभके लिए आत्मासे सम्बन्ध करनेकी इच्छा करती है, क्योंकि आत्माके बिना अविद्याका आत्मलाभ ही नहीं हो सकता और आत्मा चिदेकरस और असंग है; अतः अविद्याके सम्बन्धको नहीं सहता। आविद्यिक संबन्ध होनेपर वास्तविक सम्बन्ध नहीं होता। रज्जुमें आविद्यिक सर्पसम्बन्ध होनेपर भी वास्तविक सर्पसम्बन्ध कौन मानता है ?

शङ्का—जब आत्मा सकार्य अविद्याका प्रत्याख्याता है, तब अवास्तव सम्बन्ध भी दोनोंका कैसे ?

समाधान—जैसे घृतपिण्डका अग्निके साथ सम्बन्ध होता है वैसे ही समझिये। निवर्त्य है घृतपिण्ड और निवर्तक है अग्नि। जैसे घृतनाशके लिए घृतका अग्निके साथ सम्बन्ध होता है वैसे ही अविद्याके नाशके लिए आत्माका अविद्यासे सम्बन्ध होता है। अवास्तविक अविद्यात्मसम्बन्ध होनेसे आत्मप्रमाण तत्त्वमस्यादि वाक्यसे जन्य अबाध्याकारात्मबुद्धिसम्बन्धसे संसारके हेतु अज्ञानका बाध होनेसे मुक्ति होती है॥ २४५॥

आत्मस्वभावो निःशेषः पुञ्जीकृत्येह लक्ष्यते ।
सुप्तौ मुक्ताविवाद्वैतस्वप्रभानन्दलक्षणः ॥ २४६ ॥
अविद्या तु स्थिताऽप्यत्र द्वैतदुःखाद्यनुद्भवात् ।
स्वभावं न तिरोधत्ते स्वप्रभानन्दमद्वयम् ॥ २४७ ॥

'आत्मस्व०' इत्यादि । आत्माका निःशेष स्वभाव नित्य, शुद्ध, बुद्ध, मुक्त, असङ्ग, स्वयंप्रकाश आदि एकत्र कर तत्समुदाय यहां लक्षित किया जाता है । मुक्तिमें जैसे अद्वैत स्वप्रकाशानन्दस्वभाव आत्मा होता है, सुषुप्तिमें भी तत्स्वभाव आत्मा होता है ॥ २४६ ॥

'अविद्या तु' इत्यादि ।

शङ्का—सुषुप्तिमें अविद्याकी अनुवृत्ति होती है, अतएव जागराद्यवस्थापन्न पुरुष पुनः पूर्ववत् प्रपञ्च देखता है और संसारव्यवहार करता है । मुक्तिमें अविद्या-नुवृत्ति नहीं होती, कारण कि आगे संसारव्यवहार है नहीं, तो मुक्तिका दृष्टान्त सुषुप्तिमें कैसे ?

समाधान—हाँ, सुषुप्तिमें अविद्या स्थित रहती है, किन्तु जागराद्यवस्थामें द्वैत दुःखाद्युपद्रव जैसे प्रतीत होते हैं, वैसे सुषुप्तिदशामें वे सब प्रतीत नहीं होते, कारण कि अविद्या जब आत्माके स्वभावका तिरोधान करती है, तब ये सब दृष्टिगोचर होते हैं, अन्यथा नहीं, अतः द्वैतादिकार्यादर्शनसे तत्कालमें स्वरूप-तिरोधायक नहीं है, इस तात्पर्यसे मुक्तिदृष्टान्त दिया गया है । श्येनवाक्यसे सौषुप्त आत्मस्वरूपका निर्देश हो गया । इस समय नाडीके सम्बन्धके लिए संगति कहते हैं । अप्रपञ्च सच्चिदानन्दैकरस आत्मस्वरूप है, इससे अन्य जाग्रत्स्वप्नलक्षण स्वरूप अविद्याप्रयुक्त है । जो कर्तृत्व-आदिलक्षण आत्मस्वरूप है, वह अविद्याकृत है अतएव अनर्थकर तथा जिहासित है । सुषुप्तमें अविद्याविहीन जो आत्मस्वरूप पूर्वमें कहा गया है, उसका विचार द्वारा प्रत्यक्षसे प्रतिपादन करनेकी इच्छासे उत्तर ग्रन्थ है । अविद्याका जो जो कार्य है, वह सब विवेकोत्पत्तिके लिए कहना चाहिए । अतस्तदभिधानार्थ उत्तर ग्रन्थ है ।

शङ्का—यदि अविद्याकार्य कहना ही है, तो उसीको कहिए । नाड़ीके उपन्याससे क्या प्रयोजन है ?

समाधान—अविद्योत्थ कर्तृत्वादिज्ञान नाडीकृत है; अन्यथा स्वापादिके

श्रुतिः—ता वा अस्यैता हिता नाम नाड्यो यथा केशः सहस्रधा भिन्नस्तावताणिम्ना तिष्ठन्ति शुक्लस्य नीलस्य पिङ्गलस्य हरितस्य लोहितस्य पूर्णा अथ यत्रैनं घ्नन्तीव जिनन्तीव हस्तीव विच्छाययति गर्तमिव पतति यदेव जाग्रद्भयं पश्यति तदत्राविद्यया मन्यते ।

द्वैतदुःखादिरूपं यत्स्वात्मनः स्वप्नजाग्रतोः ।
तदविद्योत्थमित्येतत्ता वा अस्येति वर्ण्यते ॥ २४८ ॥
स्थूलदेहस्य नाडीषु रसपूर्णासु सञ्चरन् ।
लिङ्गदेहपरिच्छिन्नो भुङ्क्ते भोग्यानि जाग्रति ॥ २४९ ॥

समान कर्तृत्वज्ञानकी अनुपपत्ति होगी, अतः कर्तृत्व आदि दृष्ट्युपयोगी नाड़ीका उपन्यास और तद्दृष्टि व्यवहारके लिए है। अथवा मृषात्वकी सिद्धिके लिए नाड़ीका उपन्यास है । अतिसूक्ष्म नाड़ियोंमें महापरिमाण विन्ध्याचल आदि पर्वतका दर्शन स्वाप्निक मिथ्या ही हो सकता है, कारण कि तदुचित देश नाड़ीमें नहीं है, इस दृष्टान्तसे जाग्रद्ज्ञान भी मिथ्या ही है । अवस्थाओंके मिथ्यात्वके लिए नाड़ीका उपन्यास है, कारणके मिथ्या होनेसे कार्यमिथ्यात्व होता है, यह लोकमें भी प्रसिद्ध है ॥२४७॥

'द्वैतदुःखादि०' इत्यादि । स्वप्न जागरावस्थामें जो स्वात्मामें दुःखादिरूप प्रतीत होता है, वह अविद्यासे उत्पन्न है, इसके बोधनके लिए 'ता वा अस्य' इत्यादि उत्तर ग्रन्थ है । चतुर्थाध्यायमें जो प्रकृत हैं, वे षष्ठाध्यायके आदिमें सन्निहित हैं, संघातसम्बन्धिनी हिता इत्यादि नामक हृदयसे ऊपर फैली और हृदयमें प्रतिष्ठित परम सूक्ष्म अनेक नाड़ियां प्रसिद्ध हैं ।

शङ्का—नाड़ीका शरीरके साथ सम्बन्ध कहिए। पुरुषके साथ क्या सम्बन्ध है?

समाधान—कर्मज्ञानके उत्कृष्टापकृष्ट फलोंको जिनसे आत्मा देखता है, वे आत्मीय हैं; अतः 'अस्य' यह षष्ठीसम्बन्धार्थक षष्ठीप्रयोग समुचित है । केशके सहस्रभागान्यतम भागके समान अतिसूक्ष्म नानारसपूर्ण नाड़ियां शरीरमें हैं ॥२४८॥

'स्थूलदेहस्य' इत्यादि । स्थूल देहकी नानान्नरसपूर्ण अतिसूक्ष्म हितादि नामक नाड़ियां अनेक वर्ण हैं । भुक्तान्नपरिणामविशेष वायुके आधिक्यसे नील होता है, पित्तके आधिक्यसे पिङ्गल, कफके आधिक्यसे शुक्ल, पित्ताल्पत्वसे हरित और धातुसाम्यसे लोहित होता है । वातादिके मिथःसंयोगवैषम्यसे विचित्रान्नरस होता है ।

शङ्का—नाड़ियां शुक्ल, नील आदि रसोंसे पूर्ण हैं, इससे आत्मामें क्या हुआ?

समाधान—स्वमध्यमें द्रष्टृत्वेन स्थित अन्नरसपूर्णनाड्युपाधिक होकर अविद्यासे अपनेको भी रक्तादिरूपवान् समझता है।

शङ्का—रसगतरक्तादिरूपभजन आत्मामें किसके द्वारा और किसलिए होता है?

समाधान—नाड़ीगत भुक्तान्नरस उक्त रीतिसे नाना वर्ण होता है, तदनुसार उस नाड़ीमें देवता, जो लिङ्गशब्दसे कही जाती हैं, वह मिथ्या रक्तरूपता अपनेमें देखती हैं। तदुपाधिक आत्मा भी अपने भोगके लिए उक्त रूपका भागी होता है। नाड़ीका उपन्यास पुनरुक्त होनेसे अप्रामाणिक है, अतः उक्त व्यवस्था अनुपादेय है। 'तदप्रामाण्यमनृतव्याघातपुनरुक्तदोषेभ्यः' इस न्यायसूत्रसे पुनरुक्तत्व अप्रामाण्यका प्रयोजक होता है, यह निश्चित है।

समाधान—धीपरिणाम ज्ञानका जागरादिमें विकाश और सुषुप्तिमें संकोच होता है, एतदर्थ चतुर्थमें नाड़ीका उपन्यास किया गया है। षष्ठादिमें सूक्ष्म नाड़ीग्रह-लिङ्गशब्दित देवतास्थितिकर अन्नरसमें अतिसूक्ष्मत्वके ज्ञापनके लिए तदुपन्यास है। प्रकृतमें त्वमर्थके ज्ञापनके लिए कामादि अविवेकविवक्षासे नाड़ीका उपन्यास है, लिङ्गात्मा कामादिका साक्षी होता हुआ तदुपाधिमें आत्माका आरोप करता है, इस प्रकार द्वारभेदसे नाड़ीका उपन्यास त्वमर्थकी शुद्धिके लिए है, अतः द्वारभेदसे पुनरुक्ति नहीं है।

शङ्का—कर्तृत्व आदि लिङ्गनिष्ठ हैं, तो स्थूलदेहके समान उसकी उपलब्धि क्यों नहीं होती?

समाधान—वह अतिसूक्ष्म और प्रत्यक्षके अयोग्य है, अन्यथा अतिसूक्ष्म नाड़ियोंमें तत्प्रवेश ही दुर्घट हो जायगा।

शङ्का—लिङ्ग चेतन है या अचेतन? प्रथम पक्षमें नामान्तरसे आत्माको ही कहा है। द्वितीयमें उसमें विषयरूपभागित्व है या नहीं? यदि नहीं है, तो प्रत्यगात्माको भी भोग न होगा। प्रथम पक्षमें अचेतनमें स्वतः भोग होता नहीं, अतः उसका निमित्त कहना होगा।

समाधान—देवतात्मक लिङ्ग जीवादृष्टवश शब्द आदि विषयका भागी होता है। लिङ्ग अर्थाकार होता है, इसमें कारण आत्मभोगातिरिक्त और कुछ नहीं है। भोग भी आभासमात्र है, अन्यथा आत्मामें विकारित्वापत्ति हो जायगी। असङ्ग होनेसे स्वयं अर्थाकार-ग्रहण नहीं कर सकता।

शङ्का—आत्माभोग कैसे होता है?

अथ वासनया स्वप्नो घ्नन्तीवैनं स्वशत्रवः।
जयन्तीव न तं घ्नन्ति न जयन्ति च वस्तुतः ॥ २५० ॥

समाधान—अविद्याच्छादितस्वभाव बुद्ध्युपाधि सूक्ष्मदेहानुसारी नानासंस्कार-संस्कृत स्वोपाधिगतकर्तृत्वविकारका आत्मीयरूपसे आत्मा अभिमान करता है।

शङ्का—यदि लिङ्ग द्वारा आत्मामें विक्रिया है, तो वह लिङ्गमें स्वतः होगी ?

समाधान—नहीं, उसमें अन्नरसानुसारी विक्रिया है, स्वतः नहीं। नाना-विशेषात्मक लिङ्गका अन्नरस स्थितिहेतु है, अतः उसमें तदनुसारी विक्रिया युक्त ही है। देहस्थितिहेतु रसकी भी स्वतः प्रवृत्ति नहीं है, अन्यथा भोजन व्यर्थ हो जायगा। वह भी भुक्तान्नपरिणामापेक्षी है। यतः अन्न परिणामरसहेतुत्वेन अपेक्षित है, इसलिए जातरस भी वातपित्तादि धातुका अनुसरण करता है। अविक्रिय आत्माको स्वाभास मार्गसे लिङ्गमें शुक्ल, पीत आदिका दर्शन कर्मवश होता है। कर्मसे यदि दृष्टि मानते हो, तो दृश्य वस्तु हो जायगा।

समाधान—आत्मामें यह स्वाविद्यैकहेतुक है, शुक्तिका रजतवत् आध्यात्मिक प्रपञ्च है।

शङ्का—यदि सब मिथ्या है, तो घटादि सत्य हैं, शुक्तिका रजत आदि असत्य है, यह लोकमें व्यवहार क्यों होता है ?

समाधान—सब अनृत हैं, फिर भी स्वप्नमें सत्य और मिथ्याके विभागवत् जागरमें भी अनृत वस्तुमें ही यह विभाग माना जाता है। तदनुसार ही लोक-प्रसिद्धि है। इसका विस्तारपूर्वक वर्णन अन्यत्र देखिए ॥ २४९ ॥

'अथ वास०' इत्यादि। जीवकी जाग्रत्स्थितिका निरूपण कर स्वप्नस्थितिके निरूपणार्थ 'यत्र' इत्यादि वाक्यका व्याख्यान करते हैं। जिस कालमें कोई आकर मुझको मार-सा रहा है, जिनन्ति जयन्ति जय-सा करता है कोई आकर मुझको आत्मवश कर रहा है इत्यादि ज्ञानके समान ज्ञानाभास होता है, उसको स्वप्न कहते हैं।

शङ्का—स्वप्नमें भी जागरावस्थाके समान ही हन्ता दीख पड़ता है। तो हनन आदि ज्ञान मृषा क्यों ?

समाधान—जागरावस्थामें हन्ता, हनन और हननसाधन रहते हैं, जिनको अन्य लोग भी देखते हैं और स्वप्नमें हन्ता आदि नहीं है, किन्तु स्वकीय अज्ञान-वश उनको देखता-सा है। विषयाभावसे वास्तविक दर्शन भी नहीं कह सकते।

भुक्ते कर्मफले लेशो बुद्धिस्थो वासनोच्यते।
अविद्योत्कर्षतो भाति जयघातादिवासना ॥ २५१ ॥

शङ्का—तो स्वप्नमें हनन आदिमें सत्यत्व ज्ञान क्यों होता है ?

समाधान—वासनाविष्ट विज्ञान हननादिका अभिमान करता है, एवं अधर्म आदि प्रकर्षोत्थ गर्त्तपतनका मोहसे अभिमान करता है। आदिसे भुजङ्ग-दंशन, धावन आदिका भी स्वप्नमें प्रत्यगात्माको मोहसे मिथ्या अभिमानमात्र होता है। वस्तुतः जागरावस्थामें जो रथादि देखे हैं, सो भी मिथ्या ही हैं। वेदान्तिमतमें अद्वितीय ब्रह्म ही परमार्थ सत् है, वही वासनामय स्वप्नमें तो असंभाव्य ही है। केवल स्वकीया अविद्यासे संभावित मानता है, अतएव स्वकीयात्माका यथार्थदर्शन होनेपर स्वाप्निकवत् जागरविषय भी बाधित हो जाते हैं। दोनों अवस्थाओंमें भय तो आत्माज्ञानप्रयुक्त ही है, अतएव विद्वानोंकी 'विज्ञाततत्त्वानां भीतिर्नास्ति कुतश्चन' यह उक्ति सर्वमान्य है ॥ २५० ॥

'भुक्ते कर्मफले' इत्यादि ?

शङ्का—वासना क्या है।

समाधान—जाग्रद् भोगप्रद जो अर्जित शुभाशुभ कर्म है, उसका फल सुख, दुःख आदि जो भोगा जा चुका है, उसका लेश वासना है, वही स्वप्नमें अभिव्यक्त होती है।

शका—जाग्रद्भोगप्रद कर्म जागरफलभोगसे भुक्त हो गया और लेशवासना स्वप्नमें भुक्त हो गई तो फिर जागरण और तदवस्थामें अनुष्ठान न होगा, कारण कि अनुष्ठानकी कारण वासना ही मानी जाती है सो भी स्वप्नमें भुक्त हो चुकी है; अतः हेतुके अभावसे कोई अनुष्ठान ही नहीं होगा।

समाधान—यद्यपि व्यक्तवासना स्वप्नमें पुरुषको भोगकालमें फल देकर समाप्तस्वभाव हो गई, तथापि फिर जागरमें दूसरी वासना नवीन कर्म करायेगी। वासना अनन्त हैं। अविद्या रहनेपर वासनोत्थानमें बाधा नहीं होती। कोई वासना स्वप्नभोगप्रद है, कोई जाग्रत्कर्महेतु है। जागर और स्वप्नमें कर्मोत्पत्ति और तत्फल भोगमें वासना ही प्रयोजिका है। जागरमें जो कर्मफल भुक्त हुआ, उसका लेश फलभोगान्त वासना कही जाती है। वही भावना भी है। वह अन्तःकरणमें रहती है, जैसे मूढ़ आकाशको रज, धूम, तुषार, अभ्र, नीहार आदिसे समन्वित मानते हैं, वैसे ही मूढ़ आत्माको कर्तृत्व आदिसे समन्वित मानते हैं ॥ २५१ ॥

श्रुतिः—अथ यत्र देव इव राजेवाहमेवेदꣳ सर्वोऽस्मीति मन्यते सोऽस्य परमो लोकः ॥ २० ॥

आज्ञाने क्षीयमाणेऽथ जाग्रद्देवादिवासना ।
मतिं देवोऽस्मि राजाऽस्मीत्येतां स्वप्ने करोति हि ॥२५२॥
विद्यायाः परमोत्कर्षे जाग्रत्साक्ष्यात्मवासना ।
सर्वोऽस्मीति मतिं स्वप्नो करोत्यद्वैतभासिनीम् ॥ २५३ ॥
सर्वात्मभावः परमो लोको बाधविवर्जनात् ।
बाध्यन्ते देवराजाद्या इवशब्दस्ततः श्रुतः ॥ २५४ ॥

'अथ यत्र देव इव' इत्यादि श्रुति । श्लोक-व्याख्यानसे यह श्रुतिवाक्य-गतार्थ है ॥ २० ॥

'अज्ञाने' इत्यादि । अज्ञान-क्षय होनेपर जागरदेवादिवासना स्वप्नमें 'देवोऽस्मि' 'राजाऽस्मि' मैं देव हूँ, राजा हूँ, ऐसी बुद्धि करती है ।

शङ्का—अज्ञानक्षय तो होता नहीं ?

समाधान—अज्ञानशब्दसे प्रकृतमें उसका कार्य दुर्वासना विवक्षित है । दुर्वासना रहनेपर 'मैं व्याघ्र हूँ, हिंसक हूँ' इत्यादि स्वप्न होते हैं और सद्‌वासना रहनेपर 'देवोऽस्मि' (मैं देव हूँ) इत्यादि स्वप्न होते हैं ॥ २५२ ॥

'विद्यायाः' इत्यादि । जागरमें जब देवादिविषयक विद्या द्रष्टामें प्रादुर्भूत होती है, तब स्वप्नमें तदनुसारिणी वासना होती है । विद्याका परम उत्कर्ष होनेपर स्वप्नमें जाग्रत्-साक्ष्यात्मवासना 'सर्वोस्मि' ऐसी बुद्धि उत्पन्न करती है, जो कि अद्वैत-वासनानुसारिणी है । वासनाके दो भेद हैं एक सद्वासना और दूसरी दुर्वासना। सद्‌वासनाका फल देवादिभाव है और दुर्वासनाका फल हिंसकादिभाव है। इसमें भी मूल है—विहित-निषिद्धानुष्ठानतत्परिवर्जनादि, जो शास्त्र और लोकमें प्रसिद्ध है । स्वप्नमें भय आदि दर्शन दुरदृष्टसे ही होता है, स्वतः नहीं । अतएव उसकी शान्तिके लिए शास्त्रमें अनेक उपाय विहित हैं । 'दुःस्वप्नं च नृभिर्दृष्टं सुस्वप्नमुपजायते ।' इत्यादि सप्तशती-श्लोक भी इस अर्थका पोषक है ॥ २५३ ॥

'सर्वात्मभावः' इत्यादि । 'अहमेवेदं सर्वोऽस्मि' इत्यादि श्रुतिके अर्थका निरूपण करते हैं—जागरमें श्रवण, मनन आदिसे संपूर्ण अविद्या और उसके कार्यका ध्वंस होनेपर 'अहमेवेदं सर्वम्' 'सर्वोऽस्मि' इत्यादि स्वप्नमें अभिमान होता है ।

जयघातादिवद्देवराजादेरपि बाधनम् ।
लोकप्रसिद्धं कुत्राऽपि सार्वात्म्यं तु न बाध्यते ॥ २५५ ॥

'अहमेव'से चिन्मात्रका अवधारण होता है। 'इदं' शब्दसे अविद्या-कार्य विवक्षित है। उक्त रीतिसे 'अहम्' 'एव' और इदं इन तीनों पदोंका अर्थज्ञान होनेपर समानाधिकरण पदत्रयात्मक वाक्य चिन्मात्रका बोध कराकर सकार्य अविद्याके समुच्छेदनमें समर्थ होता है। इस अर्थमें वाक्यशेषानुग्रह भी है। 'सर्वोस्मि' परिच्छेदकके विरहसे आत्मामें पूर्णत्व होता है। यही इसका परम लोक है। परमशब्दका अर्थ पूर्ण है। पूर्ण लोक है, जो विद्यासे लब्ध होता है।

शङ्का—स्वर्ग आदि लोकका अस्तित्व होनेपर इसमें पूर्णत्व कहाँ ?

समाधान—वे सब अविद्याकल्पित हैं।

शङ्का—सबकी चिन्मात्रता भी विद्याफल नहीं है, क्योंकि 'विमतं न तत्फलम्, स्वप्नदृष्टत्वात्, तद्दृष्टहननादिवत्' इस अनुमानसे स्वाप्निक सर्वभावापत्ति विद्याफल नहीं हो सकती ?

समाधान—सबमें चिन्मात्रत्व जो स्वप्नमें भासित होता है, वह अन्य स्वप्नोंकी नाईं मिथ्या नहीं है, क्योंकि 'इव' शब्दके बिना साक्षादेव सर्वभावका श्रवण है।

शङ्का—जाग्रद्में दृष्ट देहात्मत्वके समान स्वप्नमें दृष्ट सर्वात्मत्व भी मिथ्या है ?

समाधान—नहीं, ऐसा नहीं है, क्योंकि जागरमें देहात्मत्वमें अविद्यासाहित्य है, स्वप्नमें केवल विद्याफलभूत आत्मा ही है। वासनारूप अविद्याका भान होनेपर भी स्थूल अविद्याका जागरमें जैसे भान होता है, वैसा यहां भान नहीं होता, अतः प्रकृतमें मिथ्यात्वशङ्का नहीं हो सकती। अथवा जागरकालमें देहात्मत्वादिविषयक बाधक बोधका साहित्य है, स्वप्नमें केवल बाधविधुर आत्मा ही रहता है, अतः स्वाप्न सर्वभाव मिथ्या नहीं है। इस अर्थमें श्रुति सहायक है—देव, राज आदि वाक्योंमें इवशब्दका श्रवण है, अतः वे बाध्य हैं। यहां इवशब्दका श्रवण नहीं है, अतः यह पारमार्थिक है ॥२५४॥

'जयघाता०' इत्यादि। जय, घात आदि जैसे जागरावस्थामें बाधित होते हैं, यह लोकप्रसिद्ध है, कारण कि हननादिकर्त्ता और उसके साधनादि उस समयमें नहीं देख पड़ते और सर्वात्मभाव श्रवण, मननादि साधनवश जागरमें भी उक्तवाक्यार्थभावनासे अबाधित प्रतीत होता है, कहीं भी यानी न

वेदान्तमानसिद्धत्वाज्जागरे तन्न बाध्यते।
स्वप्नेऽपि बाध्यते नैतद्यथावस्त्ववभासनात् ॥ २५६ ॥
इदंशब्दोदितं यावज्जाग्रत्सर्वं तदात्मनि।
कल्पितं श्रूयते तस्मादहमेवेदमित्यदः ॥ २५७ ॥

स्वप्नमें और न जागरमें कहीं भी बाधित नहीं होता। भाव यह है कि पारमार्थिक पदार्थका बाध नहीं होता। स्वप्नमें देवभावादिका दर्शन होता है, जागरमें तादृश शरीरके न देखनेसे और तद्विपरीत मनुष्यशरीर आदि दर्शनसे वह मिथ्या है, यह निश्चय होता है। साथ ही स्वप्नदृष्ट आत्माका बाध नहीं होता। यदि सम्पूर्ण स्वाप्निकदृष्ट मिथ्या है, ऐसी प्रतिज्ञा की जाय, तो वह असंगत है, क्योंकि आत्मा भी स्वप्नदृष्ट है। 'जो मैं स्वप्नमें अपनेको देवशरीरी मानता था, वह मैं मनुष्यशरीरी हूँ' इस प्रत्यभिज्ञासे उभयावस्थामें अबाधित आत्मा सत्य है। शरीर आदि बाधित होनेसे जैसे मिथ्या हैं वैसे प्रकृतमें स्वप्नान्तरके मिथ्या होनेपर भी सर्वात्मभाव अबाधित होनेसे परमार्थ सत् है। अतएव इसमें इवशब्दका प्रयोग श्रुतिने नहीं किया ॥ २५५ ॥

'वेदान्त०' इत्यादि। सर्वात्मभाव वेदान्तरूप प्रमाणसे सिद्ध है, अतः जागरमें भी बाधित नहीं है। एक विषयमें दो विरोधी प्रमाणोंकी प्रवृत्ति होनेपर एक प्रबल प्रमाणसे दूसरे दुर्बल प्रमाणमें मिथ्यात्वका बोधन होता है और उसीसे विषयमें भी मिथ्यात्व प्रतीति होती है। प्रकृतमें नित्य निर्दुष्ट प्रबल वेदान्तप्रमाणसे दुर्बल आविधिक इन्द्रियादिजन्य ज्ञानमें मिथ्यात्वका बोधन होता है। जैसे ज्योतिश्शास्त्रजन्य चन्द्रपरिमाणके ज्ञानसे इन्द्रियजन्य चन्द्राल्पपरिमाणज्ञानका बाध होता है, वैसे ही प्रकृतमें भी समझना चाहिए। यद्यपि चन्द्राल्पपरिमाणानुवृत्तिवत् व्युत्थानमें द्वैतभावप्रसक्ति हो सकती है, तथापि उसमें मिथ्यात्वका निश्चय होनेसे तद्विषय सत्य नहीं माना जा सकता। स्वप्नमें भी यथार्थ वस्तुका भान जागरमें भी आत्मभानके समान अबाधित ही रहता है ॥ २५६ ॥

'इदंशब्दो०' इत्यादि। इदंशब्दप्रतिपाद्य जागरदृष्ट वस्तुमात्र आत्मामें कल्पित है, ऐसा श्रुतियोंसे सुना जाता है; अतः 'अहमेवेदं' यह जागरमें दृश्यमान प्रपञ्च मैं (चिन्मात्र) ही हूँ।

शङ्का—'अहम्' का 'इदम्' के साथ सामानाधिकरण्य कैसे ? उन पदोंमें

यः सर्पो रज्जुरेवैषा यथावस्तुनिरूपणे ।
तथेदं जगदात्मैव जगन्नैवाऽऽत्मनः पृथक् ॥ २५८ ॥
अतः सर्वोऽस्मीति मतिर्नैव स्वप्नेऽपि विभ्रमः ।
तत्त्वावेदकमानेन जाता धीर्विभ्रमः कथम् ॥ २५९ ॥

सामानाधिकरण्य माना जाता है, जिनके अर्थोंका परस्पर अभेदान्वय होता है; जैसे 'नीलो घटः' । यहां अहमर्थ चेतन विवक्षित है और इदमर्थ दृश्य जड़ है, अतः तिमिरालोकवत् विरुद्धार्थक दो पदोंका सामानाधिकरण्य कैसे ?

समाधान—इदम् आदि आत्मामें कल्पित है । अध्यस्त और अधिष्ठानका भी सामानाधिकरण्य दृष्ट है । 'इदं रजतम्' 'शुक्तिः रजतम्' यह सामानाधिकरण्य उक्त नियमसे नहीं होता, किन्तु 'इदं रजतम्' में सामानाधिकरण्य अवश्य होता है, इसी प्रकार प्रकृतमें भी यह सामानाधिकरण्य सूपपन्न है ।

शङ्का—'अहमेवेदं' में कौन विशेषण है और कौन न विशेष्य है ?

समाधान—अहमर्थ विशेषण है और इदमर्थ विशेष्य है । यहां साधिभूत तथा साधिदैवत शरीरान्त अविद्यासे प्रत्यगात्मामें जो कल्पित है, वह अहमर्थ है। इदमर्थ प्रत्यगात्मा विशेष्य है । 'इदं रजतम्' इत्यादिक स्थलमें ऐसा ही विशेष्य-विशेषणभाव सर्वसम्मत माना जाता है । अन्वयव्यतिरेकसे उक्त पदार्थोंका ज्ञान होनेपर अज्ञाननाशक वाक्यार्थबोध उत्पन्न होता है । वाणीका अगोचर प्रत्यगात्मा अहमर्थ अज्ञानादि सम्पूर्ण दृश्यका बाध होनेसे सब (सर्वात्मक) होता है ॥२५७॥

'यः सर्पो' इत्यादि । भ्रमदशामें जो सर्प ज्ञात हुआ था, वह यह रज्जु ही है, इस प्रकार यथार्थ ज्ञान होनेपर सर्पकी निवृत्ति और रज्जुका यथार्थ ज्ञान होता है । यहांपर 'य एष' दोनों पद यद्यपि भिन्नार्थक हैं, तथापि बाधामें जैसे सामानाधिरण्य होता है, वैसे ही 'इदं जगत् आत्मैव' यहांपर भी संसारदशामें जो जगत् विविध जड़रूपसे प्रतीत होता था, वह तत्त्वज्ञान होनेपर बाधामें आत्मस्वरूप ही निश्चित होता है। आत्मासे पृथक् जगत् तत्त्वान्तर नहीं है ॥ २५८ ॥

'अतः' इत्यादि । यतः जगत् आत्मासे पृथक् नहीं है, अतः 'सर्वोऽस्मि' यह बुद्धि स्वप्नमें भी भ्रम नहीं है ।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—वेद तत्त्वावेदक मान है, तज्जनित होनेसे वह ज्ञान विभ्रम कैसे

परमो लोक इत्युक्ता सर्वभावस्य वस्तुता ।
सुषुप्तौ तत्तु सार्वात्म्यं सर्वैरप्यनुभूयते ॥ २६० ॥
नन्वद्वैतमपि द्वैतं सुप्तसुप्त्योरिहाऽऽत्मनि ।
क्रमाद् भात्यत्र किं रूपं तस्येत्याशङ्क्य वर्ण्यते ॥ २६१ ॥

होगा ? अतत्त्वावेदक तदितर प्रमाणसे उत्पन्न बुद्धि भ्रमात्मक हो सकती है । यदि तज्जनित बुद्धि भी भ्रम हो, तो तत्त्वावेदकत्व ही उसमें नहीं रह सकता॥ २५९ ॥

'परमो लोक' इत्यादि । 'परमो लोकः' इस उक्तिसे सर्वभाव वस्तु परमार्थिक है, यह निश्चित होता है और सुषुप्तिमें वह सार्वात्म्य सबको अनुभूत होता है ॥ २६० ॥

'नन्व०' इत्यादि ।

शङ्का—सम्पूर्ण दृश्य आत्ममात्र ही है, अतः सुषुप्तिमें आत्मा अद्वय है, ऐसा यदि कहते हो, तो सुषुप्तिसे पूर्वावस्थामें तथोक्त रीतिसे उसे सद्वय भी कह सकते हैं । अतः यह संशय होता है कि आत्माका तत्त्व द्वैत है अथवा अद्वैत । कारण कि उसमें क्रमसे द्वैत और अद्वैत दोनोंका भान होता है । भानमात्रसे वस्तुके स्वरूपावधारण करनेसे पूर्वावस्थामें द्वैतरूपसे आत्माका भान होता है और सुषुप्तिमें अद्वैतरूपसे, मान उभयथा होता है, अतः इसके स्वरूपमें संशय स्वाभाविक है । श्रुतिसे अद्वयात्मधी होती है और प्रत्यक्षादिसे सद्वयात्मधी होती है, अतः दोनों बुद्धियां प्रमाणजन्य भी हैं ।

समाधान—प्रमाणोंके विषयमें तो उत्तर दिया जा चुका है, परन्तु तद्विषयमें यह भी उत्तर है कि जागरावस्थामें जो अनात्मधी होती है, उसका व्यभिचार स्वप्नमें और सुषुप्तिमें देखते ही हैं । उक्त दशाओंमें जागर-द्वैतकी अनुवृत्ति नहीं है और स्वाप्निककी जागरमें अनुवृत्ति नहीं है और सुषुप्तिमें दोनोंकी अनुवृत्ति नहीं, अतः उक्त अनात्मधीसंवेद्या अनिर्वाच्या अविद्या ही है ।

शङ्का—व्यभिचारसे अनात्मा मृषा है, अतः आत्मा अद्वय है, ऐसा यदि कहते हो, तो अद्वय आत्माका भी स्वप्न और जागरमें व्यभिचार स्फुट ही है, अतः वह भी मृषा होगी, ऐसी स्थितिमें शून्यवाद ही प्रसक्त होगा ।

समाधान—उक्त व्यभिचारी बुद्धियोंका साधकान्तर है नहीं, अतः अव्यभिचारी संविदद्वयात्मा ही मानना पड़ेगा, दूसरा उपाय नहीं है, यह असकृत् कह चुके हैं ॥ २६१ ॥

यत्सार्वात्म्यं पुरा प्रोक्तं तदेवाऽद्वैतमात्मनः ।
रूपमागमतः स्वानुभूतेश्च पुरुषार्थतः ॥ २६२ ॥

श्रुतिः—तद्वा अस्यैतदतिच्छन्दा अपहतपाप्माऽभय ्रूपं तद्यथा प्रियया स्त्रिया संपरिष्वक्तो न बाह्यं । किञ्चन वेद नाऽऽन्तरमेवमेवायं पुरुषः प्राज्ञेनाऽऽत्मना संपरिष्वक्तो न बाह्यं किञ्चन वेद नाऽऽन्तरम् ॥

शास्त्रप्रसिद्धं तच्छब्दः प्राह प्रत्यक्षतां पुनः ।
एतच्छब्दः पुमर्थत्वमतिच्छन्दादिनोच्यते ॥ २६३ ॥

'यत्सार्वात्म्यम्०' इत्यादि । उक्त शङ्काका यह समाधान सहज है, इसको हृदयङ्गम कीजिये । उक्त रीतिसे आत्मतत्त्व सद्वय है कि अद्वय ? इसका निर्णय इस प्रकारसे भी होता है कि सार्वात्म्य शब्दान्तरसे अद्वयत्व जो पूर्वमें कहा है वही आत्माका वास्तव तत्त्व है ।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—आगम प्रमाणसे वही सिद्ध होता है । 'एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म' इत्यादि सैकड़ों श्रुति और स्मृतियां पूर्वमें प्रमाणभावसे कह चुके हैं । पुनः आम्रेडनकी आवश्यकता नहीं है और स्वानुभूतिसे भी यही सिद्ध होता है । स्वानुभूति ब्रह्मवेत्ताओंकी विवक्षित है और यही पुरुषार्थ भी है । अद्वितीयात्मविज्ञानसे मुक्त हुआ पुरुष सांसारिक विविध दुःख जालोंसे निवृत्त होकर अपरिच्छिन्नानन्दसन्दोहस्वरूप होता है, यह भी असकृत् कह चुके हैं । द्वैतप्रतिपादक आगम प्रत्यक्षादि प्रमाणोंसे सिद्ध अर्थके अनुवादक हैं, द्वैतपरक नहीं हैं । प्रमाणान्तरसे अप्राप्त अद्वैतके बोधक आगम तत्परक हैं अन्यथा उनमें अप्रामाण्यापत्ति हो जायगी इत्यादि बहु वक्तव्य है ॥ २६२ ॥

'तद्वा अस्यैतदतिच्छन्दा' इत्यादि श्रुति । इसका अर्थ श्लोकोंके व्याख्यानसे गतार्थ हो जायगा ।

'शास्त्रप्रसिद्धम्' इत्यादि । अद्वयात्मामें प्रत्यक्षादि भी प्रमाण हो सकते हैं । प्रत्यक्षादिका भी साधक आत्मा ही है । आत्मसंबन्धसे प्रत्यक्षादि विषय-परिच्छेदक होते हैं, अन्यथा अपने विषयके समान स्वयं जड़ हैं, चिद्व्याप्तिके बिना ये प्रकाशक नहीं होते । आत्मा स्वयंप्रकाश होनेसे स्वसिद्धिमें प्रत्यक्षादिकी अपेक्षा नहीं करता, यह भी कथितप्राय है । प्रत्यक्षादिके समान विषय भी आत्मसापेक्ष ही हैं, क्योंकि वे सब अवस्तु हैं अर्थात् निरात्मक हैं । परमार्थतः आत्माविद्या ही मेय और मान भावसे विवर्तित होती है । 'सर्वोऽस्मि' इस वाक्यसे जो अर्थ प्रतीत होता है—मैं सब हूँ,

यही विद्या है, इससे भिन्न दर्शन अविद्या है। दोनोंका संक्षेपसे यही स्वरूप है। ये दोनों स्वरूप संविदाश्रित हैं। विद्याकार्य सर्वात्मभावको स्वप्नमें दिखला चुके हैं, तद्गत हननादिके समान मिथ्यात्वकी शङ्का कर 'परमो लोक' इत्यादिसे उसका परिहार किया गया है। अब आगे परावस्था जो निरविद्या है, उसका निरूपण किया जाता है।

शङ्का—पूर्वमें भी सर्वात्मभावके प्रदर्शन द्वारा विद्याका ही निरूपण हुआ है, अतः स्तदर्थ अतिच्छन्दवाक्यकी क्या आवश्यकता है ?

समाधान—ठीक है, किन्तु सुषुप्तिमें अतिच्छन्दवाक्यसे उसीका स्पष्टीकरण किया जायगा। छन्दशब्द दो प्रकारका है, एक सान्त छन्दस् और दूसरा अदन्त छन्दः। प्रथम गायत्र्यादि छन्दका वाची है और द्वितीय कामवाची है। यहां कामवाची अदन्त छन्दशब्द है, क्योंकि 'न कञ्चन कामं' इस पूर्व वाक्यसे वही प्रकृत है और कामप्रयोज्य कर्मवाची पापके साथ पठित भी है। छन्दमतिक्रान्तमतिच्छन्दम्; यह विग्रह है। अतिच्छन्दा यहां दीर्घ छान्दस है। पापशब्दसे धर्मका भी ग्रहण विवक्षित है।

शङ्का—पापशब्द अधर्ममें निरूढ़ है, उसका पुण्यमें प्रयोग कैसे ?

समाधान—मुमुक्षुके लिए पापके समान पुण्य भी बन्धफलकत्वेन हेय है, अतएव 'पाप्मनो विजहाति' इस श्रुतिमें पापवत् पुण्य भी हेय कहा गया है।

शङ्का—'पापोऽहं पापकर्माऽहं पापात्मा पापसंभवः' ऐसा कहा गया है, तो अपहतपाप्मा कैसे ?

समाधान—जबतक अज्ञान है, तब तकके लिए वैसी उक्ति है। अज्ञानका नाश होनेपर तद्धेतुक पापादिका सम्भव ही नहीं है, तत् शब्द प्रसिद्धपरामर्शी है और एतच्छब्द प्रत्यक्षवाची है। दोनोंके समभिव्याहारसे प्रसिद्ध प्रत्यक्ष अर्थ होना चाहिए। प्रकृतमें आत्मा प्रसिद्ध नहीं है, अन्यथा उसका निरूपण ही व्यर्थ हो जायगा। अतएव प्रत्यक्ष भी नहीं, फिर दोनोंसे आत्माका अभिधान कैसे ?

समाधान—आगममें प्रसिद्ध है और ज्ञानियोंको स्वानुभवसे प्रत्यक्ष है, अथवा 'यत्साक्षादपरोक्षाद् ब्रह्म' इत्यादि श्रुतिसे आत्मा अपरोक्ष है, अतः उक्त शब्दद्वयसे तदभिधान युक्त ही है। लोकप्रसिद्धि ही प्रसिद्धिशब्दसे विवक्षित नहीं है, किन्तु शास्त्रप्रसिद्धि भी गृहीत होती है। अतएव 'स वः शशिकलामौलिस्तादात्म्यायोपकल्पताम्' इस श्लोकमें शशिकलामौलि शिव शास्त्रोंमें प्रसिद्ध है। उसका परामर्शी

शिवमद्वैतमित्यादिशास्त्रमुद्घुष्यते बहु ।
समाधिसुप्त्योरद्वैतं स्वयमेवाऽनुभूयते ॥ २६४ ॥
छन्दः कामः कर्म पापं भयं स्यात् कर्मणः फलम् ।
अनर्थरूपं त्रितयमद्वैते वीक्ष्यते नहि ॥ २६५ ॥
त्रितयानर्थनिर्मुक्तं नाऽनर्थान्तरयोगि च ।
इति द्वैतं श्रुतावस्यां वैशब्देन निवर्त्यते ॥ २६६ ॥

तच्छब्द है। साहित्यदर्पणमें प्रसिद्ध परामर्शी तच्छब्दका उक्त ही उदाहरण दिया गया है। उक्तस्वरूप अतिच्छन्द अपहतपाप्मस्वरूप आत्मज्ञान होनेपर कृतकार्य ज्ञातज्ञेय पुरुष हो जाता है। अवाप्तकाम होनेसे उनके साधनोंका अनुष्ठान नहीं है। आत्मव्यतिरिक्त पदार्थ नहीं है, आत्मा ज्ञात ही हो चुका, ज्ञातव्य कोई नहीं रह जाता, कामकर्म महामोह रहित आत्मस्वरूपको श्रुतिने दिखलाया ॥ २६३ ॥

'शिवमद्वैत०' इत्यादि। शास्त्रक्रिया समभिव्याहारसे डंकेकी चोट कहा गया है कि आत्मा शिव अद्वैत है। योगियों तथा साधारण लोगोंको सुषुप्तिदशामें ऐसा ही आत्मस्वरूपानुभव होता है। योगियोंको सुषुप्तिके अलावे समाधिमें भी उक्त स्वरूपका अनुभव होता है, अतः शास्त्रप्रसिद्धि और प्रत्यक्ष दोनों प्रकृत विषयमें हैं। इसलिए 'स एष' इन दोनों शब्दोंसे आत्माका निर्देश उचित ही किया गया है ॥ २६४ ॥

'छन्दः कामः' इत्यादि। छन्द यानी काम अतिछन्द यानी अतिक्रान्त-काम पापकर्मका फल भय, ये सब अद्वैतमें नहीं देखे जाते ॥ २६५ ॥

'त्रितयानर्थ०' इत्यादि। काम यानी पापमय। अथवा कायिक, वाचिक, मानसिक—ये तीनों अनर्थ हैं, तद्युक्त। एवमनर्थान्तरयुक्त द्वैत, इस श्रुतिमें वैशब्दसे निवृत्त किये गये हैं, क्योंकि द्वैत त्रितयानर्थनिर्मुक्त—त्रितयानर्थशून्य—नहीं होता, 'द्वैताद्धि भयं भवति' इत्यादि श्रुतियोंसे द्वैत दुःखमूल है, अतः वैशब्दसे तन्निषेध किया गया है।

शङ्का—सुषुप्त आत्मा न अपनेको देखता है, न अनात्म पदार्थोंको ही देखता है, जागर अवस्थामें जब अनेकों देखता है, उसी समय काम आदि भी देख पड़ते हैं, इससे तो यही स्पष्ट होता है कि कामादि आत्मधर्म हैं, धर्मीकी अभावदशामें धर्मोंका अभाव स्फुट है।

कामाद्यनर्थनिर्मुक्तमद्वैतं रूपमात्मनः ।
तेनाऽनर्थेन संयुक्तं द्वैतमात्मनि कल्पितम् ॥ २६७ ॥
द्वैताप्रतीतौ नाऽनर्थः किन्त्वानन्दो महानिति ।
अत्र लौकिकदृष्टान्तः प्रोच्यते सर्वसंमतः ॥ २६८ ॥
स्त्रिया वियुक्तस्तद्भेदं पश्यन्कामेन पीड्यते ।
आलिङ्गितस्तयैकत्वं प्राप्याऽऽनन्देन तृप्यति ॥ २६९ ॥
चित्तानुरागसिद्ध्यर्थं प्रिययेति विशेषणम् ।
द्विष्टायां सत्यपि स्त्रीत्वे चेतो नैवाऽनुरज्यते ॥ २७० ॥

समाधान—इससे आपका क्या तात्पर्य है ? क्या सुषुप्तिमें चैतन्यस्वरूपका ही निषेध करते हैं अथवा उसके ज्ञानका ? प्रथम पक्षमें 'यः सुप्तः सोऽहम्' इस प्रत्यभिज्ञाके साथ विरोध है और 'पश्यन् वै तन्न पश्यति' यह श्रुतिविरोध भी है। द्वितीय पक्षमें अन्वयव्यतिरेकसे कामादि आत्ममोहोत्थ अतएव कारकजन्य हैं, इससे निश्चय होता है कि वे मनोधर्म हैं, सुषुप्तमें 'अज्ञोऽहम्' इस प्रकार व्यक्त अज्ञान है नहीं, अतः तत्प्रयुक्त कारकसमुदायकी सत्ता दूरोत्सारित होनेसे उक्त कालमें उसका निषेध इष्ट ही है। आत्माका अज्ञान होनेपर ही द्वैतभान होता है, इस अन्वयका प्रदर्शन स्वयं श्रुति करती है—'यत्र द्वैतमिव भवति तदितरः इतरं पश्यति'। 'इव' शब्दके प्रयोगसे अज्ञान वस्तु नहीं है, अतः वास्तविक अन्वय नहीं है, किन्तु तत्सदृश है; जहां अज्ञान नहीं है, वहां विशेष ज्ञान नहीं है, इस व्यतिरेकमें 'यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत् तत् केन कं पश्येत्' यह श्रुति प्रमाण है, अतः अनर्थयोगी द्वैत आत्मामें कल्पित है ॥२६७॥

'द्वैताप्रतीतौ' इत्यादि। द्वैतकी अप्रतीतिदशामें अनर्थका भान नहीं होता, किन्तु महान् (बड़ा) आनन्द होता है, इसमें सर्वजनप्रसिद्ध लौकिक दृष्टान्त कहते हैं—सुषुप्तिमें जीवकी परके साथ एकता हो जाती है, इसीसे विशेष ज्ञान नहीं होता, इसमें स्त्री और पुरुषका दृष्टान्त देते हैं ॥ २६८ ॥

'स्त्रिया वियुक्त०' इत्यादि। स्त्रीसे वियुक्त कामी पुरुष स्त्रीके साथ भेदको प्राप्त कर अत्यन्त दुःखी होता है। स्त्रीसे आलिङ्गित होनेपर उसके साथ अभेद प्राप्तकर परमानन्दसे तृप्त होता है ॥ २६९ ॥

'चित्तानुराग०' इत्यादि। स्त्रीमें कामीका चित्त अनुरक्त होता ही है, यह बतलानेके लिए 'प्रियया' यह विशेषण है, क्योंकि द्विष्टा (द्वेषयुक्ता) स्त्रीमें अनुराग नहीं होता। उक्त गुणविशिष्ट स्त्रीमें भी केवल स्वकीय प्रीतिमात्रसे चित्तानुराग नहीं होता,

किन्तु उसकी (स्त्रीकी) भी कामना होनी चाहिए, अन्यथा पुनः द्वेषापत्ति होगी। अतः वार्तिकमें 'कामयन्त्या' भी विशेषण दिया है। वार्तिकसारकी आदर्श प्रतिमें 'दुष्टायाम्' यह पाठ है, सो प्रमादसे हुआ है। 'द्विष्टायाम्' पाठ उचित है। यह वार्तिकका श्लोक है और अविकलरूपसे यहाँ उद्धृत किया गया है। श्रुतिमें 'परिष्वक्त' शब्दसे व्यामिश्रीभाव कहा गया है। व्यामिश्रीभाव स्त्रीलक्षणमें पुरुषलक्षणका अनुप्रवेश है। ईदृश कर्ममें प्रवृत्त (स्त्री और पुरुष दोनोंकी प्रीतिसे उत्पन्न परस्पर संयोगात्मक मैथुन कर्ममें प्रवृत्त) पुरुष बाह्य अथवा आभ्यन्तर कुछ भी नहीं जानता, केवल उसके सुखका ही अनुभव करता है। यद्यपि उक्त कर्ममें प्रवृत्त स्त्री भी पुरुषवत् कुछ नहीं जानती, तथापि पुरुष-प्रकरणसे पुरुष कुछ नहीं जानता, ऐसा श्रुतिने कहा है, वस्तुतः स्त्रीमें भी तो वही आत्मा है। शरीरसम्बन्धकृत यह आत्मभेद है, आत्मा दोनोंमें एकरस ही है। दार्ष्टान्तिकके अनुसार भी पुरुषोक्ति समुचित है।

शङ्का—सम्बन्धाधीन सुखके आवेशसे ही बाह्य और आभ्यन्तरका अज्ञान है, स्वतः नहीं, इसमें क्या साधक है?

समाधान—इसमें यह साधक है कि परिष्वङ्गसे पहले और पीछे बाह्य एवं आभ्यन्तरका ज्ञान रहता है, केवल परिष्वङ्गकालमें ही उक्त बाह्य और आभ्यन्तरका ज्ञान नहीं रहता, इससे स्पष्ट प्रतीत होता है कि सम्बन्धाधीन सुखावेशसे ही अज्ञान है, स्वाभाविक नहीं है। जैसे संपरिष्वक्तमें विशेषाज्ञान रहता है, वैसे ही सुषुप्तिमें भी अव्यक्त अज्ञान जनित विशेषका अज्ञान है, ऐसा श्रुतिस्थ 'एवमेव' इत्यादिसे कहा गया है। सोपाधिक पुरुष सुषुप्तिमें निरुपाधिक ब्रह्मैक्य प्राप्त कर अव्यक्ताज्ञानजन्य विशेषको नहीं देखता।

शङ्का—उक्त अवस्थामें निरुपाधिक ब्रह्मैक्य कैसे सिद्ध होता है?

समाधान—जाग्रत्स्वप्नभोगप्रद कर्मका क्षय होनेपर जो प्रत्यगात्मा अज्ञानी है, उसका, बुद्धि आदिसे लेकर देहपर्यन्त विषयोंमें अभिमानका ध्वंस होनेपर, वितमस्क ब्रह्मरूपसे एकात्मसंयोग होता है, उसके होनेपर कुछ नहीं जानता। अतएव अन्य श्रुति भी उक्त अर्थका समर्थन करती है—'सम्पद्य न विदुः सति सम्पद्यामहे'।

शङ्का—अविद्या और उसके कार्यका आभासके साथ सम्बन्ध होनेसे आभास द्वारा आत्मामें भी उसका सम्बन्ध होना ही चाहिए।

समाधान—आभासका भी उस कालमें अतिक्रमण करता है, सौषुप्त आत्मा कूटस्थ आत्मानुरोधी अतएव तन्मात्र होकर कार्य और कारणको दृष्टिकोणसे भी नहीं

क्षेत्रारामादिकं बाह्यं गृहकृत्यं तथाऽऽन्तरम् ।
आलिङ्गितः सुखाविष्टो न वेत्ति द्वयमप्यसौ ॥ २७१ ॥
अवेदनेन तद्धानिवृद्ध्योश्चिन्तां परित्यजेत् ।
अप्राप्य चित्तविक्षेपं मज्जत्यानन्दसागरे ॥ २७२ ॥
एवं सुप्तौ समाधौ वाऽऽलिङ्गितः परमात्मना ।
न बहिर्जागरं नाऽन्तः स्वप्नं च द्वैतमीक्षते ॥ २७३ ॥
आनुकूल्यप्रातिकूल्ये द्वैतादर्शनतो नहि ।
ततः कामभयाभावादात्मानन्दे निमज्जति ॥ २७४ ॥

देखता, अतः संप्रसादमें विज्ञानात्माके परमात्मासे संयुक्त यानी अभिन्न हो जानेसे भेदकारण विध्वस्त हो जाता है, अतएव उक्त बुद्धिकी निवृत्ति हो जाती है। ऐकात्म्य-मात्रावशिष्ट होनेसे आन्तर और बाह्य कुछ नहीं जानता, यह श्रुति कहती है॥२७०॥

'क्षेत्रारामा०' इत्यादि। प्रियालिङ्गित तत्सुखाविष्ट पुरुष बाह्य क्षेत्र, आराम (खेत, बगीचे) आदि और आभ्यन्तर गृहकृत्य दोनोंको भी [ये दोनों क्षेत्र आदिसे जनित आनन्दसे अतिरिक्त आनन्दके भी उपलक्षण हैं] नहीं जानता ॥ २७१ ॥

'अवेदनेन' इत्यादि।

शङ्का—बाह्यका अवेदन सुखका हेतु क्यों ?

समाधान—बाह्य वस्तुका भान होनेसे उसकी हानि तथा वृद्धिकी चिन्तासे पुरुषका चित्त विक्षिप्त होता है तथा उनके परिहारादिके साधनोंके अभावसे दुःखी होता है। यदि उसका ज्ञान ही नहीं है, तो हानि और वृद्धि भी अज्ञात ही हैं, अतएव विक्षेपकारणके अभावसे चित्त भी व्यग्र नहीं होता। तदनन्तर आनन्दसमुद्रमें गोता लगाता है। वैषयिक आनन्दके समान आत्मानन्द साधनसापेक्ष नहीं है, किन्तु स्वाभाविक है। उसका तिरोधायक अज्ञान और उसका कार्य है। उनकी निवृत्ति होनेपर आत्मानन्दसन्दोह स्वयं प्रादुर्भूत हो जाता है ॥ २७२ ॥

दृष्टान्तका व्याख्यान कर दार्ष्टान्तिकका व्याख्यान करते हैं—'एवं सुप्तौ' इत्यादिसे।

सुप्ति या समाधिमें परमात्मासे आलिङ्गित अतएव तदभेदप्राप्त पुरुष बाह्य जागर और आन्तर स्वप्नरूप द्वैतको नहीं देखता ॥ २७३ ॥

'आनुकूल्य०' इत्यादि। सुषुप्तिमें उक्त रीतिसे द्वैतका दर्शन नहीं होता,

श्रुतिः—तद्वा अस्यैतदाप्तकाममात्मकाममकामꣳ रूपꣳशोकान्तरम् ॥ २१ ॥

तद्वा अस्येति वाक्येन कामाभावः प्रपञ्च्यते ।
आत्मरूपं यदद्वैतमाप्तकामं तदीक्ष्यताम् ॥ २७५ ॥

अतः तद्विषयक आनुकूल्य (वृद्धि) और प्रातिकूल्य (हानि) नहीं होता अर्थात् चित्त-विक्षेपकारण द्वैतज्ञान ही नहीं होता, आनुकूल्य-प्रातिकूल्यमूलक काम और भय प्रसिद्ध हैं, कारणाभावसे कार्य काम और भय आदि नहीं होते। प्रतिबन्धकाभावसे आत्मा आनन्दमें निमग्न होता है। सारांश यह है कि जो वस्तु अन्यापेक्ष है, वह मिथ्या है। अनात्मवस्तु आत्मसापेक्ष है, अतः वह मिथ्या है, इसका उपपादन हो चुका है, इसमें मूल यही है कि जो वस्तुतः स्वप्न ही है, वह अन्यानपेक्ष कैसे होगा? अनात्मवस्तु जड़ होनेसे स्वयंसिद्ध नहीं होती, आत्मापेक्षासे भी वह वस्तुतः नहीं है, अन्यथा स्वाप्निक पदार्थोंकी भी सिद्धि हो जायगी। आत्मा सर्वानपेक्ष स्वमहिमासे ही सिद्ध है, अतः ऐकात्म्यलक्षण वही वास्तविक पदार्थ है। स्त्रीवाक्यसे सुषुप्तमें विशेषज्ञानाभाव सिद्ध कर अतिच्छन्दवाक्योक्त कामाविद्यादि-वर्जित आत्मस्वरूप श्रुतिने कहा।

शङ्का—सुषुप्तमें यदि विशेषज्ञानाभावको मानते हो, तो चैतन्य भी ज्ञानस्वरूप ही है, अतः वह भी नहीं रहेगा, अन्यथा ज्ञानसामान्याभावकी सिद्धि ही नहीं होगी।

समाधान—चैतन्य स्वयंज्योति आत्मा है, वह अज्ञानधर्म कामादिके समान आगन्तुक नहीं है, अतः सुषुप्तिमें क्यों नहीं रहेगा? आत्मा चैतन्य है, अतः ज्ञातृ, ज्ञान आदि विभाग नहीं है, ध्वस्ताज्ञान पुरुष आत्मामें उक्त विभाग नहीं देखता। अतिच्छन्दवाक्योक्तरूप आगन्तुक चैतन्य है, इस शङ्काकी स्त्रीवाक्यसे निवृत्ति कर अतिच्छन्दवाक्यार्थको परिष्कृत करनेके लिए आप्तकामादि श्रुतिकी प्रवृत्ति है ॥ ७४ ॥

'तद्वा अस्यैतदा०' इत्यादि श्रुति। श्लोकार्थसे श्रुत्यर्थ गतार्थ है ॥२१॥

'तद्वा' इत्यादि। 'तद्वा अस्यै' इत्यादि वाक्यसे आत्मविद्में कामाभावका प्रपञ्च करते हैं। आत्मस्वरूप जो अद्वैत है, उसीको आप्तकाम समझिये। सारांश यह है कि पुमर्थ ही कामशब्दका अर्थ है। 'काम्यतेऽनेन इति कामः' इस व्युत्पत्तिसे धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष, इस प्रकार विभक्त चार पदार्थोंमें सब काम अन्तर्भूत हैं। अप्राप्तकामकी कामना पुरुषमें होती है। जो आत्मदर्शी है, वह विश्वको ही आत्मा

सुषुप्सुश्च समाधित्सुर्वाह्यं कामयते नहि।
अपि त्वात्मानमेवाऽऽत्मा प्राप्त एवाऽखिलैः सदा ॥२७६॥

मानता है, उसकी दृष्टिमें आत्मातिरिक्त काम्य पदार्थ ही नहीं है। आत्मा आत्मा होनेसे ही प्राप्त है, अतः प्राप्ताशेषपुरुषार्थ होनेसे सम्पूर्ण साधनोंसे निस्पृह वह आप्तकाम कहा जाता है। 'काम्यते इति कामः' यानी आत्मा, वह आप्त है, 'आप्तश्च कामश्च आप्तकामः' इस व्युत्पत्तिसे उक्त अद्वितीय आत्मस्वरूप आप्तकामशब्दसे विवक्षित है।

शङ्का—छान्दोग्यमें 'सत्यसङ्कल्पः सत्यकामः' इत्यादिमें 'सत्यः कामोऽस्य' इत्यादि व्युपत्ति कर कामशब्दका आत्मसम्बन्धी यानी तत्कामनाविषय अर्थ किया गया है। वहां कामसे आत्मा नहीं, किन्तु तत्सम्बन्धी यह अर्थ निश्चित हुआ है। इसी प्रकार यहां भी कामशब्दको आत्मातिरिक्तार्थक ही मानना चाहिए।

समाधान—एतदनुसार वहां भी कामशब्दका यही अर्थ करना चाहिए, यहां स्वरूपसुख सकलदुःखलेशशून्य कामशब्दार्थ है।

शङ्का—क्यों?

समाधान—'आत्मकाम' इत्यादि विशेषणसे यही अर्थ स्फुट प्रतीत होता है। परमात्मविषयक दोनों वाक्य हैं, अतः एकवाक्यताके लाभके लिए उक्त छान्दोग्यका एतदनुसार अर्थ है। किञ्च, आत्ममात्रको छोड़कर अन्यत्र सत्यत्व है नहीं, अतः निरतिशय सुख आत्मतत्त्व सत्यकामसे वेदनीय है, अतएव छान्दोग्यमें ही 'यत्र हि नान्यत्पश्यति' इत्यादि श्रुतिसे दर्शनादिका निषेध कर भूमलक्षणका व्याख्यान कर प्रत्यगात्मामें ही सुखत्व और सत्यत्व कहा है।

शङ्का—काम और कामीका भेद मानकर हिरण्यगर्भके समान आप्तकाम कहते हैं, क्योंकि हिरण्यगर्भ भी सर्वात्मा होनेसे आप्तकाम है या निर्भेद होनेसे आत्मकाम कहते हैं?

समाधान—निर्भेदसे आप्तकाम प्रकृतमें कहा गया है, इसमें साधक 'आत्मैवेदं सर्वम्' इत्यादि श्रुति है, इससे स्पष्ट ज्ञात होता है कि यदि सब आत्मा ही है, अतिरिक्त कुछ है नहीं, तो किसकी कामना कौन करेगा ॥ २७५ ॥

'सुषुप्सुश्च' इत्यादि।

शङ्का—अद्वैतात्मस्वरूपमें आप्तकामत्व क्यों?

पूर्वोक्तश्येनदृष्टान्तात्सुषुप्सोः काम आत्मनि ।
कामाभावे कुतो धावेत् श्येनवत्सहसाऽऽत्मनि ॥ २७७ ॥
समाधित्सोरात्ममात्रकामना सर्वसम्मता ।
काम्यात्मप्राप्तितोऽकामरूपमद्वैतमात्मनः ॥ २७८ ॥

समाधान—काम्यमान है, अतः काम है, नित्यप्राप्त है, अतः आप्त है । 'आप्तश्च कामश्च आप्तकामः' यह आप्तकामका विग्रह है ।

शङ्का—आत्मा काम्यमान कहां है ?

समाधान—सुषुप्सु और समाधित्सुमें । शयनकी इच्छा तो प्राणिमात्रको होती है । समाधित्सु योगी हैं, वे भी अत्यन्त अप्रसिद्ध नहीं हैं । इन दोनोंको बाह्य पदार्थविषयक कामना नहीं रहती, अन्यथा बाह्यव्यापारमें ही व्यापृत होनेसे सुषुप्ति ही न हो सकेगी । यह तो असकृत् ज्ञात ही है कि सुषुप्ति तथा समाधिमें बाह्य पदार्थका कुछ भी भान नहीं होता और बाह्य विषयोंसे उपरत होनेपर ही उक्त दोनों कार्य होते हैं । इच्छाके बिना तदर्थप्रवृत्ति किसीकी नहीं होती । प्रवृत्तिमात्रमें इच्छा कारण है, अतः उक्त दोनों पुरुषोंमें आत्मकामना रहती है । और वह नित्यप्राप्त है, इससे अद्वैतात्मामें आत्मकामत्व सिद्ध हुआ ॥ २७६ ॥

सुषुप्त आत्मामें काम्यमानत्व नहीं है, इस शङ्काकी निवृत्ति करते हैं—**'पूर्वोक्तश्येन०'** इत्यादिसे ।

उक्त श्येनदृष्टान्तसे तादृश आत्मामें काम्यमानत्व है । यदि आत्मामें कामना न होती, तो सुषुप्तिके लिए श्येनके समान क्यों दौड़ता ? अतः उक्त दृष्टान्तसे सुषुप्सुकी कामना आत्मामें रहती है, यह सिद्ध हुआ ॥ २७७ ॥

'समाधित्सो०' इत्यादि । सांसारिक सुख तथा उसके साधनोंसे उपरत होकर योगी समाधिनिरत होता है, यह तो प्रसिद्ध ही है । कामनाके बिना समाधि नहीं होती । निष्फल कर्ममें विद्वानोंकी प्रवृत्ति नहीं होती, अतः आत्मकामना समाधित्सुमें अवश्य रहती है, यह सर्वसम्मत है । उक्त उपाय द्वारा आप्तकाम होनेपर अकाम अद्वैतात्मस्वरूप सिद्ध होता है, इसमें सन्देह नहीं है ।

शङ्का—आप्तकाम और आत्मकाम—इन दो विशेषणोंसे ही सकल कामना-शून्यत्व आत्मामें प्रतीत होता है, फिर 'अकाम' यह विशेषण क्यों ? इससे सकल

काम्यभोजनतस्तृप्तस्तदा भोज्यं न वाञ्छति ।
एवं काम्यात्मनि प्राप्ते किमन्यत्काम्यते पुनः ॥ २७९ ॥
आत्मकाममकामं यत्तच्छोकरहितं तदा ।
शोकान्तरं पृथक् शोकादिति निःशोकतोच्यते ॥ २८० ॥

कामनाभावका ही बोध कराना इष्ट है, वह उक्त विशेषणोंसे हो जाता है, अतः उसका उपादान पुनरुक्त है ।

समाधान—काम और कामीके भेदके निराकरणके लिए 'अकाम' विशेषण है ।

शङ्का—उक्त भेदका निराकरण उक्त विशेषणोंसे हो जाता है, ऐसा पूर्वमें निरूपण कर चुके हैं, फिर इस विशेषणका क्या प्रयोजन ?

समाधान—ठीक कहते हैं, मन्दबुद्धि पुरुषोंके लिए उक्त विशेषण द्वारा निर्भेदात्मस्वरूपका प्रतिपादन किया गया है । उनको इसका निश्चय न होनेसे उक्त शङ्का हो सकती है, अतः उसके निराकरणके लिए 'अकामम्' यह विशेषण है ।

शङ्का—बहुव्रीहिसमास माननेसे इससे भी उक्त शङ्काकी निवृत्ति नहीं हो सकेगी ।

समाधान—उत्तर पदकी लक्षणा माननेसे गौरव तथा जघन्यवृत्तिसे श्रुत्यर्थ निरूपण असंगत है, अतः 'न कामः अकामः' यह तत्पुरुष समास मानना ही उचित है, यह स्थितकी गति है ॥ २७८ ।

उक्त अर्थको दृष्टान्तसे स्पष्ट करते हैं—'काम्य०' इत्यादिसे ।

ईप्सित भोजनसे तृप्त पुरुष फिर उस भोजनकी उस कालमें इच्छा नहीं करता, यह प्रत्यात्मप्रसिद्ध दृष्टान्त है । फलेच्छासे ही उसके साधनकी इच्छा होती है । प्राप्त फलकी इच्छा नहीं होती, क्योंकि उसकी उत्पत्तिमें फलसिद्धि प्रतिबन्धक है, जैसा कि दृष्टान्तमें कहा गया है । इसी प्रकार काम्य आत्माके प्राप्त होनेपर फिर तदन्यकी कामना क्यों करेगा । अर्थात् सब आत्मस्वरूप ही है; आत्माकी प्राप्ति होनेपर सकल कामोंकी प्राप्ति हो गई । फिर कृतभोजनके समान कामान्तरकी कामना कैसे करेगा ?

श्रुतिगत शोकान्तरकी व्याख्या करते हैं—'आप्तकाम०' इत्यादिसे ।

शङ्का—शोकान्तरका शोकराहित्य अर्थ कैसे होता है ?

नन्वु देहाभिमानश्च धर्माधर्मौ च शोकदाः ।
यथा जागरणे तद्वत्सुषुप्तौ च प्रसज्यते ॥ २८१ ॥

समाधान—यहां अन्तरशब्द पृथगर्थवाची है, सुषुप्तिमें आत्मा शोकसे पृथक् है, ऐसा कहनेपर यह प्रतीति होती है कि आत्मामें शोकका सम्बन्ध नहीं है। यदि उसके सम्बन्धसे रहित है, तो वह उससे रहित है, यह फलितार्थ होता है। व्याप्ति भी है—'यो यदीयसम्बन्धाभाववान् स तदभाववान्, यथा रूपसम्बन्धाभाववान् वायुः रूपाभाववान्'। इस तात्पर्यसे निःशोक आत्मा कहा गया है, शोक-कामादिसे होता है, काम अज्ञानहेतुक है, उस समयमें अज्ञान है नहीं; अतः निःशोकता प्राप्त ही है।

शङ्का—उस समयमें अज्ञान क्यों नहीं है? अन्यथा जागरादि नहीं हो सकेगा, प्रत्युत मुक्ति ही हो जायगी।

समाधान—अच्छा, तो यह उत्तर है कि शोक गुण है, अतः गुणवाची शोकशब्दसे मतुप् और उसका लुक् करके शोकशब्दका शोकवान् अन्तःकरण अर्थ हुआ। तद्रहित आत्मा उक्त दशामें है; काम, शोक आदि अन्तःकरणके धर्म हैं। अन्तःकरणके सम्बन्धसे वे आत्मामें प्रतीत होते हैं। जब अन्तःकरण ही उक्त कालमें है नहीं, तब तद्धर्मका संभव कैसे? अथवा शोक भी आत्मामें कल्पित होनेसे उसका भी अधिष्ठान प्रत्यगात्मा ही है, अतः वह शोकवान् कैसे हो सकता है। रज्जुके बिना अध्यस्त सर्पकी प्रतीति नहीं होती, अतः उस सर्पका आत्मा रज्जु है, परन्तु वस्तुतः रज्जु सर्पवती नहीं है, इस प्रकार वस्तुतः आत्मा शोकवान् नहीं है, इस तात्पर्यसे भी श्रुतिने आत्मस्वरूपको शोकान्तर कहा है। अथवा माध्यन्दिनशाखामें 'अशोकान्तरम्' यह पाठ है, तदनुसार 'अशोकादपरम् अशोकान्तरम्' यह अर्थ भी हो सकता है। ईश्वर मायाविशिष्ट है और अशोक तदन्य शुद्ध चैतन्य अशोकान्तर अथवा शोकमन्तरयति यानी आनन्दैकहेतु होनेसे जो शोकको आच्छन्न करता है, वह अशोकान्तर है ॥ २८० ॥

शङ्का—'नन्वु देहा०' इत्यादि। जागरके समान उस समयमें भी देहाभिमान और धर्मादि हैं ही, फिर शोक भी रह सकता है, अतः आत्मा शोकान्तर कैसे? ॥ २८१ ॥

मैवं पिताऽहमित्यादिदेहत्वभ्रान्तिलोपनात् ।
पितृत्वयुक्ते देहेऽभिमानः सुप्तस्य नाऽस्ति हि ॥ २८२ ॥
देहाभिमाने सत्येव शोकरागादि सम्भवेत् ।
नाऽन्यथा परदेहस्थदुःखस्याऽऽत्मन्यवेक्षणात् ॥ २८३ ॥

समाधान—'**मैवम्**' इत्यादि । देहतादात्म्याभिमान भ्रान्तिमूलक है । सुषुप्तमें भ्रम होता नहीं, इसलिए सुषुप्तको देहाभिमान ही नहीं होता, फिर वहाँ शोकादि कैसे रह सकते हैं ? भाव यह है कि पुत्रका कारण धर्मादि है । उसके सम्बन्धसे पिता और पुत्रमें कार्यकारणभाव सम्बन्ध होता है । सुषुप्तमें धर्मादिका सम्बन्ध नहीं है, कारण कि वे अन्तःकरणके धर्म हैं । अन्तःकरण उस समयमें नहीं रहता है । अतः उसके द्वारा भी वे आत्मामें नहीं रहते, अतः तन्निमित्तक कार्यकारणभावकी व्यावृत्ति होनेसे जागरमें जो पिता है, सुषुप्तमें वह अपिता हो जाता है । यही न्याय पुत्र आदिमें भी समझना चाहिए। जागरकालमें पुत्र, भार्या आदिवाले सुषुप्तमें अपुत्रभार्या आदिवाले हो जाते हैं । इसी तात्पर्यसे श्रुति कहती है—'अत्र पिताऽपिता' इत्यादि । वस्तुतः आत्मा अकर्ता है । अविद्या द्वारा ही उसमें कर्तृत्व आदि माने जाते हैं । सुषुप्तमें कर्तृत्व आदिकी मूल व्यक्त अविद्या नहीं है, अतः मूलभूत कर्तृत्वादिकी निवृत्ति होनेसे तन्मूलक धर्मादिका सम्बन्ध और तन्मूलक पितृत्व, पुत्रत्व आदिका सम्बन्ध उक्त कालमें आत्मामें नहीं रह सकता, इसलिए श्रुतिने ठीक ही कहा—'अत्र पिताऽपिता' इत्यादि ॥ २८२ ॥

'**देहाभिमाने**' इत्यादि । देहाभिमान रहनेपर ही शोक और राग उत्पन्न होते हैं । अन्यथा यानी देहाभिमानके बिना यदि शोकादि उत्पन्न हों, तो परदेहस्थ आत्मामें वे क्यों उत्पन्न नहीं होते। भाव यह है कि आत्मा व्यापक होनेसे स्वदेहमें जैसे है, वैसे ही परदेहमें भी समानरूपसे विद्यमान है । भेद इतना ही है कि स्वदेहमें 'यह मेरी देह है' यह अभिमान होता है और परदेहमें वह अभिमान नहीं होता, प्रत्युत यह दूसरेका शरीर है, यह ज्ञान होता है, अतः शरीरान्तरमें स्वात्मसंबन्ध होनेपर भी स्वदेहाभिमानवैकल्यसे परकीय शोक आदि स्वगतत्वेन प्रतीत नहीं होते । सुषुप्तमें स्वशरीरमें तादृश अभिमान नहीं रहता, अतः परदेहके समान देहगत होनेपर भी वे पुरुषको दुःखी नहीं करते । पितृत्वनिरूपित पुत्रत्व होता है । पिता, पुत्र आदि ससम्बन्धिक पद हैं । स्वपितृत्वज्ञानाधीन पुत्रत्वज्ञान और तन्निबन्धन

पुत्ररागोऽपि नाऽस्त्यत्र पितृत्वस्याऽनवेक्षणात् ।
सुप्तः पिताऽहमस्येति न कश्चिदभिमन्यते ॥ २८४ ॥
पुत्रोऽपि मत्पितेत्येवं सुषुप्तो नाऽभिमन्यते ।

श्रुतिः—अत्र पिताऽपिता भवति माताऽमाता लोका अलोका देवा अदेवा वेदा अवेदाः ॥

स्वत्वस्वकीयताऽभावात्पिता स्यादपिता तथा ॥ २८५ ॥
देहतद्धर्मराहित्यं सुप्तौ सर्वेष्वपि स्फुटम् ।
इत्यभिप्रेत्य मात्रादिबहूदाहृतिरीरिता ॥ २८६ ॥
पुत्रकर्मोपास्तिसाध्यास्त्रयो लोकाः पुरा श्रुताः ।
इन्द्रादिदेवा यष्टव्या अध्येतव्या ऋगादयः ॥ २८७ ॥

रागादि होते हैं। उक्त कालमें पितृत्वज्ञानाभावसे पुत्रत्वज्ञानाभाव है और उससे रागादिका अभाव है ॥ २८३ ॥

'पुत्ररागो०' इत्यादि। सुषुप्तिमें 'मैं इसका पिता हूँ' ऐसा अभिमान कोई नहीं करता, अतः तन्निमित्तक पुत्रादिराग भी उक्त न्यायसे उस दशामें किसीको नहीं होता ॥ २८४ ॥

'पुत्रोऽपि' इत्यादि। एवं सुषुप्त पुत्र भी 'अयं मत्पिता' (ये मेरे पिता हैं), यह अभिमान नहीं करता। अभिमानमूलक ही स्वत्व, स्वकीयत्व आदि हैं। तन्निबन्धन पितृत्व, पुत्रत्व आदि हैं, वास्तविक नहीं। निर्विशेष आत्मामें किसीका सम्बन्ध ही है नहीं, फिर पितृत्व, पुत्रत्व आदि सम्बन्ध कहां? तदभावसे पिता अपिता होता है। एवं माता आदि भी ससम्बन्धिक होते हैं। सम्बन्धनिवृत्तिसे पिता अपिताके समान, माता अमाताके समान, पुत्र अपुत्रके समान होता हैं इत्यादि समझना चाहिए ॥ २८५ ॥

'देहतद्धर्म०' इत्यादि। सुषुप्तिमें देह और देहधर्मोंसे रहित होना सबको स्फुट है, इस अभिप्रायसे बहुत उदाहरण दिये गये हैं। अनेकोदाहरण देखनेसे यह शङ्का हो सकती है कि इनमें कुछ तात्पर्यविशेष हो, इसलिए कहते हैं कि अनेक उदाहरण उक्त कालमें देहतद्धर्मराहित्य सबको स्फुट है, केवल इतना ही कहनेके लिए दिये गये हैं, अतः इसके लिए अर्थान्तरानुसन्धानक्लेश व्यर्थ है ॥ २८६ ॥

'लोका अलोका' इत्यादि वाक्यके तात्पर्यका व्याख्यान करते हैं—'पुत्रकर्मो०' इत्यादिसे।

साधने यजने पाठे शोकोऽस्तीति न शङ्क्यताम् ।
यतो लोकादयो लीनाः सुषुप्तौ परमात्मनि ॥ २८८ ॥
देहतद्धर्मलोकादिरूपं जागरणे जगत् ।
भोगाय कर्मणाऽऽरब्धं क्षीणे कर्मणि लीयते ॥ २८९ ॥

श्रुतिः—अत्र स्तेनोऽस्तेनो भवति भ्रूणहाऽभ्रूणहा चाण्डालोऽचाण्डालः पौल्कसोऽपौल्कसः श्रमणोऽश्रमणस्तापसोऽतापसोऽनन्वागतं पुण्येनानन्वागतं पापेन तीर्णो हि तदा सर्वाञ्छोकान्हृदयस्य भवति ॥ २२ ॥

स्तेनभ्रूणघ्नचाण्डालपुल्कसाः पापिनो यतिः ।
वानप्रस्थश्च पुण्यात्मा सुप्तिः सर्वेष्वसौ समा ॥ २९० ॥

पुत्र, कर्म और उपासना इनसे प्राप्त होनेवाले लोक पूर्वमें कहे जा चुके हैं, वे लोक सुषुप्तिमें अलोक हो जाते हैं, यष्टव्य इन्द्रादि देवता अदेवता यानी अयष्टव्य हो जाते हैं। अध्येतव्य ऋचाएँ अनध्येतव्य हो जाती हैं ॥ २८७ ॥

'साधने' इत्यादि। साधन यजन और पाठमें शोक होता है, ऐसी शङ्का मत कीजिये।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—उस अवस्थामें ये सब परम कारण परमात्मामें लीन हो जाते हैं, रहते ही नहीं, फिर उक्त व्यापारमें शोककी क्या सम्भावना है ? ॥ २८८ ॥

'देहतद्धर्म०' इत्यादि। देह, देहधर्म, लोक आदि [आदिसे देवता, वेद आदि विवक्षित हैं] भोगके लिए कर्मसे आरब्ध हैं। भोगारम्भक कर्मका क्षय होनेपर ये सब अपने कारणमें लीन हो जाते हैं ॥ २८९ ॥

'अत्र स्तेनो' इत्यादि श्रुति। श्रुत्यर्थ श्लोकोंके व्याख्यानसे गतार्थ है।

'स्तेन०' इत्यादि। स्तेनशब्द यद्यपि चोरमात्रका वाचक है, परन्तु अतिपतित भ्रूणघ्नके साथ पठित है, अतः विप्रसुवर्णापहारी महापातकी स्तेनशब्दसे यहां विवक्षित है। चाण्डालशब्दमें स्वार्थमें अण् हुआ है। शूद्र पुरुषसे ब्राह्मणीमें जो पुत्र उत्पन्न होता है, वह चाण्डाल कहलाता है। वैश्य स्त्रीमें शूद्रसे जो पुत्र होता है, वह 'आयोगव' कहलाता है, क्षत्रियामें शूद्रसे उत्पन्न होनेवाला क्षत्ता कहा जाता है। इसमें प्रमाण—

'ब्राह्मण्यां क्षत्रियात् सूतो वैश्याद्वैदेहकस्तथा ।
शूद्राज्जातस्तु चाण्डालः सर्वधर्मबहिष्कृतः ॥'

तत्तद्देहाभिमानस्तु क्षीणस्तत्कर्मसंक्षयात् ।
पुण्येन पाप्मनाऽनन्वागतं रूपं परात्मनः ॥ २९१ ॥
हृद्याख्यं मनस्तस्य पुण्यपापे ततोऽखिलाः ।
शोका मनोगताः, शोकान्सर्वानात्माऽतिवर्तते ॥ २९२ ॥

यह स्मार्त वचन है। क्षत्रियामें शूद्रसे उत्पन्न पुत्र पौल्कस कहा जाता है। यहाँ भी स्वार्थमें अण् है। पुल्कस एव पौल्कसः।

शङ्का—'जातो निषादाच्छूद्रायां जात्या भवति पुल्कसः' इस वचनसे विरोध होता है।

समाधान—शूद्रामें विप्रसे उत्पन्न पुरुषको निषाद कहते हैं।

विप्रात् मूर्द्धावसिक्तो हि क्षत्रियायां विशस्त्रियाम् ।
अम्बष्ठः शूद्रयां निषादो जातः पारशवोऽपि च ॥

शूद्रोमें ब्राह्मणसे जात जो निषाद जात्या शूद्र है, उससे क्षत्रियामें जात पुल्कस है, यह अर्थ हुआ। सारांश यह है कि निकृष्ट देहसम्बन्धप्रापक कर्मोंसे असम्बद्ध ही सुषुप्त होता है। जैसे श्रमण (संन्यासी) आश्रमधर्मोंसे रहित होता है, वैसे ही आत्माको भी वय, अवस्था आदि धर्मोंसे रहित समझना चाहिए॥ २९० ॥

'तत्तद्देहाभिमान०' इत्यादि। सुषुप्तिदशामें चाण्डाल आदिका अभिमान न होनेसे तत्प्रयुक्त दुःख आदि नहीं होता, अतः दुःखाद्यभावरूप साम्यसे सबकी सुषुप्ति समान ही होती है। पुण्य और पापसे अनन्वागतका अर्थ यह है—पुण्य और पापसे असम्बद्ध रूप परमात्माका है। यह अर्थ 'अपहतपाप्मा' इत्यादि श्रुतिसे पूर्वमें निश्चित हो चुका है। सुषुप्त तद्रूपापन्न होता है। सारांश उत्तर श्लोकसे कहेंगे॥ २९१ ॥

'हृद्याख्यम्' इत्यादि। 'सता सोम्य तदा सम्पन्नो भवति' इस श्रुतिके अनुसार सुषुप्तिमें परमात्मस्वरूपापन्न होकर कर्माविद्यानिमित्तक माता, पिता आदि सम्बन्धका अतिक्रमण कर जाता है।

शङ्का—जीवित दशामें वर्तमान शरीरस्थ होकर भी उक्त सम्बन्धका अतिक्रम कैसे करता है?

समाधान—इसमें आश्चर्य क्या? जो अतिसूक्ष्म ज्ञेय है, उसका ज्ञान हम लोगोंको श्रुति द्वारा ही होता है। श्रुति उक्त अवस्थामें पुण्य, पाप आदिसे अनन्वागत स्वरूप कहती हैं। पुण्यादिसे अनन्वागतस्वरूप 'य आत्मा अपहतपाप्मा' इस

शोका बुध्यात्मतादात्म्यभ्रमादात्मनि कल्पिताः ।
बुद्धेर्लये तु तन्निष्ठशोकानां युज्यते लयः ॥ २९३ ॥
सर्वेषामनुभूत्याऽपि प्रसिद्धः शोकसंक्षयः ।
तां प्रसिद्धिं हिशब्देन विशदीकुरुते श्रुतिः ॥ २९४ ॥

श्रुतिसे परमात्मा ही निश्चित किया गया है । अतः तद्रूपापन्न होता है । तद्रूपापन्न होनेपर हृदयाख्य मन लीन हो जाता है । मनका लय होनेपर तदाश्रित पुण्य और पापका भी लय हो जाता है । आश्रयका नाश होनेपर आश्रितका अवस्थान कहीं दृष्ट नहीं है, एवं तदाश्रित शोकका भी लय हो जाता है। इस न्यायसे सब शोकोंका अतिक्रमण कर जाता है; यह अर्थ 'तीर्णो हि' इत्यादि श्रुतिसे स्फुट है । हृदयका अतिक्रमण करनेसे उसके धर्मोंका अतिक्रमण स्वतः सिद्ध हो जाता है ॥ २९२ ॥

'शोका०' इत्यादि । शोक वस्तुतः बुद्ध्याश्रित हैं । बुद्धिके तादात्म्यभ्रमसे आत्मामें कल्पित होकर वे सर्वसाधारणको आत्मधर्मरूपसे प्रतीत होते हैं, जैसे कि दग्धृत्व और प्रकाशकत्व वस्तुतः वह्निगत हैं, परन्तु लोहेमें तत्तादात्म्याध्याससे वे लोहगतत्वरूपसे प्रतीत होते हैं । बुद्धिका लय होनेपर बुद्धिमें रहनेवाले शोक आदिका लय युक्त ही है, इसमें विवाद नहीं है ॥ २९३ ॥

'सर्वेषाम०' इत्यादि । सुषुप्तिमें शोक आदिका संक्षय सर्वानुभवसिद्ध है, इसमें किसीको विवाद ही नहीं है । श्रुतिस्थ 'हि' शब्द इस प्रसिद्धिका द्योतक है । 'हि' शब्दसे श्रुति उक्त प्रसिद्धिको विशद करती है । स्वप्नमें हृदय द्वारा पुण्य और पापका सम्बन्ध आत्मामें केवल वासनारूप होता है, सुषुप्तिमें हृदयका सम्बन्ध न होनेसे उसका भी निषेध किया गया है ।

शङ्का—स्वप्नमें तो मन रहता ही है, फिर केवल वासनारूप सम्बन्ध क्यों कहते हो ?

समाधान—कारणत्वका त्यागकर केवल अज्ञानमात्र मनोरूप वासनामय स्वप्नावस्थामें रहता है, अतः उक्त कालमें केवल वासनारूप क्रिया-फलका ही अनुभव करता है । यह तो स्पष्ट है कि स्वप्नद्रष्टाका स्वप्नमें तदन्य सम्बन्ध तो कोई है नहीं, अतः वासनामय मन होनेसे उसका सम्बन्ध भी 'यक्षानुरूपो बलिः' इस न्यायसे वासनामय ही है ॥ २९४ ॥

नन्वु शोकादिवत्सुप्तौ चैतन्यमपि लुप्यते ।
सुप्तौ न पश्यतीत्येवमाहुः सर्वेऽपि लौकिकाः ॥ २९५ ॥
आत्मन्यदृष्टवशतो ज्ञानमिच्छादिवद्भवेत् ।
इत्याहुस्तार्किकाः सुप्तौ न ज्ञानं कर्मसङ्क्षयात् ॥ २९६ ॥

शङ्का—स्वप्न और सुषुप्तिमें वासनासे अतिरिक्त कोई सम्बन्ध नहीं है, तो क्या जागरमें अन्य सम्बन्ध मानते हैं ?

समाधान—बुद्धि आदिमें रहनेवाले चित्प्रतिबिम्ब द्वारा ही आत्मा सदा अविद्यासे संयुक्त होता है, अतः स्वतः अविद्यासे संयुक्त नहीं रहता, क्योंकि असङ्ग श्रुति है ॥ २९४ ॥

'ननु शोकादि' इत्यादि ।

शङ्का—सुषुप्तिमें काम, शोक आदिकी प्रतीति नहीं है, अतः वे नहीं माने जाते एवं चैतन्यकी भी उस समयमें प्रतीति नहीं है, अतः वह भी नहीं माना जाना चाहिए, क्योंकि उक्त कालमें नहीं देखता है, यह लौकिक पुरुष कहते ही हैं और कोई भी सुषुप्त कुछ नहीं देखता, यह सर्वानुभवसिद्ध भी है ॥ २९५ ॥

सुषुप्तिमें चैतन्य नहीं है, यह लोकप्रसिद्धि कहकर वादी तार्किककी सम्मति भी दिखलाते हैं—'आत्मन्य०' इत्यादिसे।

आत्मामें अदृष्ट (पुण्यपापादि) तद्वश जैसे इच्छादि होते हैं वैसे ही ज्ञान भी होता है, सुषुप्तिदशामें अदृष्टका संक्षय होनेसे इच्छादिके समान ज्ञान भी नहीं होता । भाव यह है—तार्किक आत्माको पृथिवी आदिके समान अचेतन मानते हैं। आत्ममनःसंयोगसे उत्पन्न ज्ञानगुणको चैतन्यात्मक मानते हैं। अदृष्ट सबका कारण है । अतः आत्ममनःसंयोगका भी वह कारण है । उसके द्वारा ज्ञानका भी कारण है । सुषुप्तिदशामें मन पुरीतति नाडीमें चला जाता है। उस समय आत्माके साथ संयोग नहीं है । यद्यपि आत्माको व्यापक मानते हैं, अतः वहां भी उसका सम्बन्ध आवश्यक है, तथापि तद्बहिर्देशावच्छेदसे आत्ममनःसंयोग ज्ञान-हेतु है । पुरीतन्नाड्यवच्छिन्न उसका संयोग ज्ञानजनक नहीं है, अतएव 'सुषुप्तो न किञ्चिच्चेतयति' यह सर्वलोकप्रसिद्ध व्यवहार सूपपन्न होता है, अतः यह प्रश्न होता है कि सुषुप्तिमें चैतन्यका भी संबन्ध नहीं मानना चाहिए, अन्यथा उसके समान काम, शोक, आदिका सम्बन्ध दुष्परिहर होगा, युक्ति दोनोंमें समान है ॥ २९६ ॥

श्रुतिः—यद्वै तन्न पश्यति पश्यन्वै तन्न पश्यति ।
यद्वैतन्नेत्यादिवाक्यैरस्योत्तरमुदीर्यते ।
न चिल्लोपः किन्तु बुद्धेर्लोप इत्येतदुत्तरम् ॥ २९७ ॥
तच्छब्दः सुप्तिमाचष्टे वैशब्दोऽवधृतौ भवेत् ।
तत्र सुप्तौ पुमान्नैव पश्यतीति जना जगुः ॥ २९८ ॥
अदर्शनं सर्वथेति यदाहुरविवेकिनः ।
तद्विवेच्यं तथा चाऽऽत्मा पश्यन्नेव न पश्यति ॥ २९९ ॥

'यद्वै तन्न पश्यति पश्यन् वै तन्न' इत्यादि श्रुति । श्लोकार्थसे श्रुत्यर्थ गतार्थ है ।

'यद्वै तन्ने०' इत्यादि । 'यद्वै तन्न पश्यति' इस श्रुतिवाक्यसे उक्त शङ्काका उत्तर दिया जाता है, चैतन्यका लोप नहीं है, किन्तु बुद्धिका लोप है । बुद्धि और चैतन्यका भेद तार्किक नहीं मानते । उनकी दृष्टिमें दोनों एक ही हैं, पर सांख्य, वेदान्त आदिमें दोनोंका भेद माना गया है और इसका उत्तर स्त्रीपुंदृष्टान्तवाक्यसे भी दिया जा चुका है । वह यह है कि बाह्य और आभ्यन्तर विभागका हेतु व्यक्त अज्ञान उस समयमें नहीं रहता । अविभागात्मक प्राप्त आत्मा कामकर्मादिमान् नहीं है, आत्मामें स्वयंज्योतिष्ट्व कह चुके हैं ॥ २९७ ॥

'तद्वै' इस श्रुतिवाक्यके पदोंका अर्थ कहते हैं—'तच्छब्दः' इत्यादिसे ।

तच्छब्द सुषुप्तिको कहता है और 'वै' शब्द अवधारण अर्थको कहता है । इस तात्पर्यसे जन कहते हैं कि सुषुप्तिमें कुछ नहीं देखता । भाव यह है कि आत्मा यदि चिद्रूप है, तो सुषुप्तिमें कामादिवत् चैतन्यका त्याग क्यों होता है ? स्वभावभूत धर्मका त्याग कहीं नहीं देखा जाता है, अतः चैतन्यको आत्माका स्वाभाविक धर्म नहीं कह सकते, क्योंकि सुषुप्तिमें आत्माके रहनेपर भी उक्त धर्मकी उपलब्धि न होनेसे व्यभिचार स्फुट है । यदि संयोगादिके समान आगन्तुक है, तो विनाशी है, सुषुप्तिमें नष्ट हो जाता है, उस समय आत्मा जड़ ही रहता है । किञ्च, स्वयंज्योति आत्मा सुषुप्तिमें है, परन्तु देखता है नहीं, यह अभिधान 'आदित्योऽप्रकाशः' के (सूर्य प्रकाशरहित है, इस वाक्यके) समान व्याहत है । इस आक्षेपके परिहारके लिए उत्तर ग्रन्थ है । जो स्वप्रकाश है, वह जड़ नहीं है, अतएव 'पश्यन्वै तन्न पश्यति' इस ग्रन्थसे समाधान किया जायगा ॥ २९८ ॥

'अदर्शनम्' इत्यादि । अविवेकियोंने जो सर्वथा दर्शनाभाव कहा है, इसका

श्रुतिः—न हि द्रष्टुर्दृष्टेर्विपरिलोपो विद्यतेऽविनाशित्वान्न तु तद्द्वितीयमस्ति ततोऽन्यद्विभक्तं यत्पश्येत् ॥ २३ ॥

पश्यन्नेव कथं सुप्त इति चेदभिधीयते ।
द्रष्टुर्न लुप्यते दृष्टिर्यस्मात्पश्यन्नतः स्थितः ॥ ३०० ॥
को द्रष्टा का च सा दृष्टिर्या न लुप्तेति तच्छृणु ।
दर्शनस्य क्रियाकर्ता द्रष्टा स्याद् बुद्ध्युपाधिकः ॥ ३०१ ॥
चक्षुर्द्वारा धियो वृत्तिर्निर्गता रूपभागिनी ।
दर्शनस्य क्रिया, तस्याः कर्ताऽऽत्मा बुद्धिसंयुतः ॥ ३०२ ॥

विवेक करना चाहिए, क्योंकि श्रुतिमें लिखा है कि 'पश्यन्वै तन्न न पश्यति'। यदि सर्वथा दर्शनाभाव इष्ट होता, तो 'न पश्यति' इतना ही कहना पर्याप्त था, 'पश्यन्' क्यों कहा गया, दर्शन और तदभाव—ये दोनों परस्पर विरुद्ध हैं, अतः एक समयमें विवक्षित नहीं हैं। विवेकियोंने श्रुत्यर्थपर दृष्टि देकर जो विचार किया है, उसका निर्देश आगे करते हैं, जिससे पूरा समाधान हो जाता है ॥ २९९ ॥

'नहि द्रष्टुर्दृष्टेर्विपरिलोपो' इत्यादि श्रुति। श्लोकव्याख्यानसे ही श्रुत्यर्थ स्पष्ट है।

'पश्यन्नेव' इत्यादि।

शङ्का—देखता हुआ कैसे सोता है ?

समाधान—कहते हैं—सुनो, द्रष्टा बुद्ध्युपाधिक चैतन्य है, उसकी भासिका जो दृष्टि है यानी शुद्धचिदात्मक साक्षी है, वह सुषुप्तिमें पश्यन्नेव (देखता हुआ ही) स्थित रहता है, अतः साक्षीरूप दृष्टिका लोप नहीं होता ॥ ३०० ॥

'को द्रष्टा' इत्यादि।

शङ्का—कौन द्रष्टा है ? और वह कौन दृष्टि है, जो लुप्त नहीं होती ?

समाधान—सुनो, दर्शनक्रियाका कर्ता द्रष्टा है, 'दृश्यते इति दर्शनम्' इस कर्मव्युत्पत्तिसे दर्शनशब्द रूपादिपरक है और करणव्युत्पत्तिसे यानी 'दृश्यते अनेन' इस व्युत्पत्तिसे दर्शनशब्द नेत्रादि करणपरक है, तत्सम्बन्धिनी क्रियाका यानी चक्षूरूपसंयोगसे जनित रूपाद्याकार अन्तःकरणवृत्तिका कर्ता द्रष्टृशब्दसे कहा जाता है। वह अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्य है ॥ ३०१ ॥

उक्तार्थका ही स्पष्टीकरण करते हैं—'चक्षुर्द्वारा' इत्यादिसे।

प्रज्ञया चक्षुरारुह्य चक्षुषा रूपमीक्षते ।
इत्येषा प्रक्रिया स्पष्टं श्रुता कौषीतकीश्रुतौ ॥ ३०३ ॥
पश्यामीत्यभिमानो यश्चक्षुरारोहणं हि तत् ।
अभिमानश्च नाऽयं मे किन्त्वसौ बुद्ध्युपाधिके ॥ ३०४ ॥
तस्य द्रष्टुर्भासिका या चिदेषा दृष्टिरुच्यते ।
तदेतत्साक्षिचैतन्यमित्याहुर्वेदवादिनः ॥ ३०५ ॥
साक्षी चेता केवलश्चेत्यादिवाक्यमधीयते ।
किञ्चाऽनुव्यवसायोऽयमित्याहुस्तार्किका अपि ॥ ३०६ ॥

चक्षुके द्वारा अन्तःकरणकी वृत्ति चक्षुःसंयुक्त रूपमें जाकर रूपाकार होती है, 'परतन्त्रं बहिर्मनः' इस न्यायसे अन्तःकरण इन्द्रियसंयुक्त बाह्य विषयमें जाकर विषयाकाररूपसे परिणत हो जाता है। उसमें चैतन्यकी छाया पड़ती है, अतः स्वतः जड़स्वरूप भी वह उक्त छायासे प्रदीप्त होकर विषयावारक अज्ञानकी निवृत्ति करता है और तदनन्तर विषयका प्रकाश होता है। इसमें कई मत हैं—वृत्तिप्रतिफलित चैतन्यसे ही विषयप्रकाश होता है, यह किसीका मत है। किसीका मत है कि विषयावच्छिन्न चैतन्यसे ही विषयका भान होता है, वृत्तिनिर्गमका प्रयोजन विषयावारक अज्ञानकी निवृत्ति है। वृत्तिसे पूर्व अज्ञानावृत चैतन्यमें विषयाध्यास है, इसलिए विषयस्फुरण नहीं होता, वृत्तिके अनन्तर अनावृत चैतन्यमें अध्यास न होनेसे विषयस्फुरण होता है। किसीके मतमें साक्षीसे भान होता है इत्यादि प्रपञ्च अन्यत्र देखिये। प्रकृतमें बुद्धिसंयुक्त आत्मा दृष्टिका कर्ता है ॥ ३०२ ॥

'प्रज्ञया' इत्यादि। प्रज्ञा, बुद्धि, अन्तःकरण और मन ये समानार्थक हैं। बुद्धि चक्षुपर आरूढ़ होकर विषयदेशमें जाती है और चक्षु द्वारा विषयको देखती है, यह प्रक्रिया कौषीतकी श्रुतिमें स्पष्ट उपलब्ध होती है ॥ ३०३ ॥

'पश्यामी०' इत्यादि। 'पश्यामि' (मैं देखता हूँ) यह जो अभिमान द्रष्टाको होता है, वही चक्षुराद्यारोहण कहलाता है। उक्त अभिमान आत्माको स्वतः नहीं होता, किन्तु बुद्धिरूप उपाधिसे होता है ॥ ३०४ ॥

'तस्य द्रष्टु०' इत्यादि। उस द्रष्टाकी भासिका जो चित् है, वही दृष्टि कही जाती है, यह दृष्टि साक्षिचैतन्यस्वरूप है, ऐसा वेदवादी यानी वेदान्तवादी कहते हैं ॥ ३०५ ॥

'साक्षी' इत्यादि। नैयायिक भी विषयमात्रावभासक ज्ञानको व्यवसाय

व्यवसायो बुद्धिवृत्तिर्दृश्यमात्रावभासिका ।
द्रष्टृदर्शनदृश्यानि भान्त्यनुव्यवसायतः ॥ ३०७ ॥
जिघ्राणीममहं गन्धमिति यो वेत्ति तत्त्रयम् ।
स आत्मेति त्रयस्याऽस्य छन्दोगाः साक्षिणं जगुः ॥ ३०८ ॥

कहते हैं, जिसको कि वेदान्ती वृत्तिरूप ज्ञान कहते हैं और जो साक्षी है, उसको अनुव्यवसाय कहते हैं। श्रुतिमें भी 'साक्षी चेता केवलो निर्गुणश्च' इस प्रकार साक्षिस्वरूपका निरूपण है, इसका व्याख्यान पूर्वमें कर चुके हैं ॥ ३०६ ॥

'व्यवसायो' इत्यादि। दृश्यमात्रकी अवभासक जो बुद्धिवृत्ति है, वह व्यवसाय है, जैसे 'अयं घटः'। इससे केवल दृश्य घट आदिका भान होता है। और द्रष्टा, दृश्य एवं दर्शन—इन तीनोंका जो भासक है, उसको अनुव्यवसाय कहते हैं। नैयायिक ज्ञानप्रत्यक्षको स्वयंप्रकाश नहीं मानते। व्यवसायसे दृश्यमात्रका भान होता है, पर ज्ञान और ज्ञाता अवशिष्ट रह जाते हैं। यदि इन दोनोंका भान नहीं होगा, तो ज्ञान हुआ या नहीं? यह संशय ज्ञान होनेपर भी होना चाहिए एवं 'अयं घटः' यह ज्ञान किसको हुआ? हमको या दूसरेको? ऐसा भी संशय होना चाहिए, परन्तु होता नहीं, इसलिए अनुव्यवसायरूप ज्ञानको मानते हैं। 'घटमहं जानामि' इस अनुव्यवसायसे ज्ञेय, ज्ञान और ज्ञाता—इन तीनोंका भान होता है, अतः उक्त संशय नहीं होते। वेदान्ती ज्ञानको स्वयंप्रकाश और आत्मस्वरूप मानते हैं, इसलिए आत्मव्यतिरिक्त अनुव्यवसाय नहीं मानते। व्यवसायात्मक ज्ञान बुद्धिवृत्तिस्वरूप और परप्रकाश्य है। वस्तुतः वह अन्तःकरणायत्तस्वरूप होनेसे जड़ है, परन्तु ज्ञानका अवच्छेदक है, इसलिए उसमें भी औपचारिक ज्ञानव्यवहार होता है ॥ ३०७ ॥

'जिघ्राणी०' इत्यादि।

शङ्का—अच्छा, तो द्रष्टा, दर्शन और दृश्य—इन तीनोंका प्रकाशक चैतन्य भले ही हो, पर वह साक्षी कहलाता है, इसमें क्या प्रमाण है?

समाधान—छन्दोग-श्रुति प्रमाण है। 'अहं गन्धं जिघ्राणि' (मैं गन्धका घ्राण करूँ) ऐसा जो जानता है, वह तीनोंको जानता है। विषय (गन्ध), उसका ग्रहण और 'मिप्' से प्राप्त उसका कर्ता पुरुष—इन तीनोंको जो जानता है, छन्दोग उसको साक्षी कहते हैं, अतः छन्दोग-श्रुति ही प्रकृतमें प्रमाण है ॥३०८॥

ननु साक्षिण्यसङ्गेऽयं दृष्टिशब्दो न युज्यते ।
दृशिधातोः क्रियैवाऽर्थस्तद्भावः प्रत्ययस्य च ॥ ३०९ ॥
बाढं चाक्षुषधीवृत्तिं दृष्टिशब्दः क्रियां ब्रुवन् ।
भास्यभासकसम्बन्धाल्लक्षयेद् वृत्तिसाक्षिणम् ॥ ३१० ॥
अक्रियाकर्त्तुरप्यस्ति भासकत्वं चिदात्मनः ।
अदीप्तिकर्त्ताऽप्यादित्यो जगद्दीपयते यथा ॥ ३११ ॥

'ननु' इत्यादि ।

शङ्का—असङ्ग साक्षीके लिए प्रयोगयोग्य यह दृष्टिशब्द नहीं है ।

प्रश्न—क्यों ? उत्तर—'दृशिर् प्रेक्षणे' इस धातुपाठके अनुसार दृश्धातुका क्रिया ही अर्थ है, क्रिया क्षणभङ्गुर है, 'दृश्' धातुसे क्तिन् प्रत्यय भी भावमें विहित होनेके कारण उसका भी वही अर्थ है, जो उक्त धातुका है। कूटस्थ चैतन्य उससे विलक्षण है ॥ ३०९ ॥

समाधान—'बाढम्' इत्यादि। यह ठीक है कि लोकमें दृष्टिशब्दका प्रचुर प्रयोग चाक्षुषधीवृत्तिमें ही पाया जाता है, अतः वही उसका शक्यार्थ है, किन्तु शक्यार्थतात्पर्यसे ही सर्वत्र प्रयोग नहीं होता, किन्तु तात्पर्य रहनेपर लक्षणासे भी प्रयोग होता है, अतएव 'अन्नं वै प्राणाः' 'आयुर्वै घृतम्' इत्यादि श्रौतवाक्य संगत होते हैं। प्रकृतमें दृष्टिशब्द उक्तार्थका अभिधायक होकर भासकत्वसाधर्म्यसे लक्षणावृत्ति द्वारा साक्षीका भी बोधक होता है। चित्प्रतिफलित जैसे तत्-तद्विषयाकारवृत्ति तत्-तत् विषयकी भासक है, वैसे ही चित् भी सविषय वृत्तिकी भासक है ॥ ३१० ॥

'अक्रिया०' इत्यादि ।

शङ्का—साक्षी कूटस्थ एवं नित्यशुद्ध होनेसे मानक्रियाका कर्ता ही जब नहीं है, तब उसमें भासकत्व कैसे ?

समाधान—दीप्तिका कर्ता सूर्य नहीं है, किन्तु दीप्त्यात्मक स्वभाववाला है। स्वभावका धर्मी कर्ता नहीं होता, अन्यथा कर्तृत्व आनेसे पहले वह उक्त स्वभावसे रहित हो जायगा। जो कादाचित्क है, वह जलकी दाहकताके समान स्वाभाविक नहीं है। तात्पर्य यह है कि सूर्य दीप्तिका कर्ता न होनेपर भी जैसे जगत्का दीपक (भासक) है, वैसे ही अक्रियाकर्ता साक्षी भी भासक है, इसमें कोई बाधक नहीं है ॥ ३११ ॥

दीपकत्वोपचारोऽस्मिन्भवेत् सन्निधिमात्रतः ।
इति चेद् भासकत्वं च चिदात्मन्युपचर्यताम् ॥ ३१२ ॥

श्रुतिः—यद्वै तन्न जिघ्रति जिघ्रन्वै तन्न जिघ्रति न हि घ्रातुर्घ्रातेर्विपरिलोपो विद्यतेऽविनाशित्वान्न तु तद्द्वितीयमस्ति ततोऽन्यद्विभक्तं यज्जिघ्रेत् ॥ २४ ॥

'दीपक०' इत्यादि । सान्निध्यमात्रसे सूर्यमें दीपकत्वका केवल उपचार ही है, ऐसा यदि मानते हो, तो भासकत्वका भी चिदात्मामें उपचार है, ऐसा मानिये, इसमें हमको कोई आपत्ति नहीं है । 'यद्वै तन्न पश्यति पश्यन्वै तन्न पश्यति' इस श्रुतिका संक्षिप्त भावार्थ यह है कि स्वप्न और जागर अवस्थामें जो द्रष्टा या प्रमाता था, वह सुषुप्तिमें नहीं है, इसलिए उक्त कालमें आत्मा नहीं देखता, यह तो पूर्व वाक्यका अर्थ हुआ । अब 'पश्यन् वै तन्न पश्यति' का अर्थ है—जो चैतन्यमात्र द्रष्टा है, वह अन्यदर्शी नहीं है ।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—'न तु तद्द्वितीयमस्ति' इत्यादिसे अन्य पदार्थ ही जबनहीं है, तब देखेगा क्या ? यद्यपि सुषुप्तिमें अज्ञानका सर्वथा नाश नहीं है, तो भी व्यक्त अज्ञानसे ही जागर आदिमें देखता है, उस समय व्यक्त अज्ञान नहीं है । तन्मूलक ही निखिल द्वैत है, अतः दृश्यके अभावसे नहीं देखता । भर्तृप्रपञ्च इस श्रुतिका ऐसा व्याख्यान करते हैं—सुषुप्तिमें भी आत्मा स्वयंज्योति है, ऐसा पूर्व वाक्योंसे सिद्ध करनेपर यह प्रश्न होता है कि तब देखता क्यों नहीं है ? नहीं देखता है, अतः जड़ है, इस शङ्काकी निवृत्तिके लिए श्रुतिने कहा—'पश्यन्वै तन्न पश्यति' यानी उस समय वह जड़ है, ऐसी शङ्का मत करो, क्योंकि देखता ही वहाँ रहता है ।

शङ्का—दो श्रुतियोंके अनुसार आत्मा दर्शन और अदर्शन दो स्वभावोंसे युक्त है, ऐसा क्यों नहीं मानते ?

समाधान—आत्माको अदर्शनस्वभाव माननेसे उसमें जड़त्वापत्ति हो जायगी, अतएव 'न हि द्रष्टुर्दृष्टेः विपरिलोपो विद्यते' यह अग्रिम ग्रन्थ है, द्रष्टाकी यानी साभास चैतन्यकी दृष्टिका—चितिका—लोप नहीं होता इत्यादि विस्तृत विचार वार्तिकमें ही देखिए ॥ ३१२ ॥

यद्वै तन्न रसयते रसयन्वै तन्न रसयते न हि रसयितू रसयतेर्विपरिलोपो विद्यतेऽविनाशित्वान्न तु तद्द्वितीयमस्ति ततोऽन्यद्विभक्तं यद्रसयेत् ॥ २५ ॥

यद्वै तन्न वदति वदन्वै तन्न वदति न हि वक्तुर्वक्तेर्विपरिलोपो विद्यतेऽविनाशित्वान्न तु तद्द्वितीयमस्ति ततोऽन्यद्विभक्तं यद्वदेत् ॥ २६ ॥

यद्वै तन्न शृणोति शृण्वन्वै तन्न शृणोति न हि श्रोतुः श्रुतेर्विपरिलोपो विद्यतेऽविनाशित्वान्न तु तद्द्वितीयमस्ति ततोऽन्यद्विभक्तं यच्छृणुयात् ॥२७॥

यद्वै तन्न मनुते मन्वानो वै तन्न मनुते न हि मन्तुर्मतेर्विपरिलोपो विद्यतेऽविनाशित्वान्न तु तद्द्वितीयमस्ति ततोऽन्यद्विभक्तं यन्मन्वीत ॥२८॥

यद्वै तन्न स्पृशति स्पृशन्वै तन्न स्पृशति न हि स्प्रष्टुः स्पृष्टेर्विपरिलोपो विद्यतेऽविनाशित्वान्न तु तद्द्वितीयमस्ति ततोऽन्यद्विभक्तं यत्स्पृशेत् ॥ २९ ॥

यद्वै तन्न विजानाति विजानन्वै तन्न विजानाति न हि विज्ञातुर्विज्ञातेर्विपरिलोपो विद्यतेऽविनाशित्वान्न तु तद्द्वितीयमस्ति ततोऽन्यद्विभक्तं यद्विजानीयात् ॥ ३० ॥

लक्ष्यश्चाक्षुषधीवृत्तिद्वाराऽऽत्मा दृष्टिशब्दतः ।
तथैवमन्यधीवृत्तिद्वारा घ्रात्यादिशब्दतः ॥ ३१३ ॥
दृष्टिघ्रात्यादिभिः शब्दैर्लक्षितश्च चिदात्मकः ।
न लुप्यतेऽन्यथा स्वापो न सिध्येत्स्मृत्यसम्भवात् ॥ ३१४ ॥
असन्दिहानाः सर्वेऽपि स्मरन्त्यस्वाप्समित्यसौ ।
स्मृतिर्न संभवेत्सुप्तौ चिदात्मानुभवं विना ॥ ३१५ ॥

'यद्वै तन्न जिघ्रति' इत्यादि श्रुतियाँ । वार्तिकसारके श्लोकार्थसे ही इनका अर्थ स्पष्ट है ॥ २४-३० ॥

'लक्ष्यश्चा०' इत्यादि । चाक्षुषधीवृत्ति द्वारा दृष्टिशब्दसे जैसे आत्मा लक्षित होता है, वैसे ही अन्यधीवृत्ति (घ्राणादिधीवृत्ति) द्वारा घ्राति आदि शब्दोंसे भी आत्मा लक्षित होता है । युक्ति सबमें तुल्य है ॥ ३१३ ॥

'दृष्टि०' इत्यादि । दृष्टि, घ्राति आदि शब्दोंसे लक्षित चिदात्माका लोप नहीं होता, अन्यथा स्मृतिके असंभवसे स्वाप ही सिद्ध नहीं होगा ॥ ३१४ ॥

'असन्दि०' इत्यादि । 'मैं सोया था' यह असंदिग्ध स्मरण सबको होता है ।

न बुद्धिवृत्त्यनुभवः सुप्तौ बुद्धेर्विलोपनात् ।
तदलोपे कुतः सुप्तिरैक्यं स्यात्स्वप्नजाग्रतोः ॥ ३१६ ॥

यदि स्वापमें चिदात्माका लोप हो जायगा, तो उसके अनुभवके अभावसे संस्कार ही नहीं होगा, उसके अभावसे स्मरणका अभाव स्फुट है, अतः स्वापका अनुभविता स्वापसमयमें अवश्य रहता है, यह मानना ही पड़ता है ॥ ३१५ ॥

आगन्तुक ज्ञानसे सुप्तिसिद्धिकी शङ्का कर निराकरण करते हैं—'न बुद्धि०' इत्यादिसे ।

आगन्तुक बुद्धिवृत्तिके स्वरूपके अनुभवसे सुप्तिकी सिद्धि नहीं हो सकती, क्योंकि उक्त समयमें बुद्धिवृत्तिका विलोप हो जाता है ।

शङ्का—बुद्धिवृत्तिका लोप ही मत मानिये ?

समाधान—यदि लोप न मानोगे, तो सुप्तिकी सिद्धि ही नहीं होगी ।

शङ्का—मत सिद्धि हो ?

समाधान—सिद्धि न होनेपर स्वप्न और जागरमें तो आत्मैक्यसिद्धि होगी, परन्तु सुषुप्तिमें नहीं होगी । और ऐसा मानना प्रसिद्धि एवं अनुसन्धानसे विरुद्ध है । आत्माकी तीन अवस्थाएँ प्रसिद्ध हैं—जागर, स्वप्न और सुषुप्ति । अब जागर और स्वप्न दो ही अवस्थाएँ रह जायंगी और 'सुखमहमस्वाप्सम्' यह अनुसन्धान भी आपके मतसे नहीं होगा, अतः बुद्धिवृत्तिसे अतिरिक्त अनुभविता है, ऐसा मानना आवश्यक है, अन्यथा सुषुप्तिकी सिद्धि नहीं होगी ।

शङ्का—अनुमानसे सुषुप्तिकी सिद्धि होगी । 'सुखमहमस्वाप्सम्' सुप्तोत्थितका यह ज्ञान स्मरण नहीं है, जिससे कि उसके अनुरोधसे कूटस्थ चैतन्यकी आवश्यकता हो, किन्तु वह अनुमानात्मक ज्ञान है, उसीसे सुषुप्तिकी सिद्धि हो जायगी ।

समाधान—अनुमानमें कोई हेतु नहीं है । 'नियमेन अस्मर्यमाणत्व'का पूर्वमें निरूपण कर चुके हैं । इसलिए उसके विषयमें यहां विशेष कुछ कहना पुनरुक्त होगा, उसका खण्डन भी हो चुका है और यह सिद्ध हो चुका है कि यह स्मरण ही है, अतः उसके लिए अविनाशी कूटस्थचैतन्यको मानना परम आवश्यक है ॥ ३१६ ॥

दृष्टिवाचकशब्देन दृष्टिसाक्ष्युपलक्षणात् ।
विशब्देनाऽत्र चैतन्यलोपशङ्का निवर्त्तिता ॥ ३१७ ॥
नो चेत्सुप्तिं प्रकाश्योर्ध्वं लुप्येतेत्यपि शङ्कयते ।
चिदलोपं साधयितुमविनाशित्वहेतुगीः ॥ ३१८ ॥

'दृष्टि०' इत्यादि । 'न हि द्रष्टुर्दृष्टे विपरिलोपो विद्यते' यहाँ दृष्टिशब्दसे बुद्धिवृत्ति विवक्षित नहीं है, किन्तु साक्षी विवक्षित है । यद्यपि वह शक्यार्थ नहीं है, तथापि उक्त रीतिसे लक्ष्यार्थ है । भावार्थ यह है कि 'पश्यन्'में 'शतृ' प्रत्यय है और द्रष्टामें 'तृच्' प्रत्यय है, ये दोनों दृशिक्रियाके कर्तामें होते हैं, कर्ता क्रियासमवायी होता है । आत्माको कूटस्थ चैतन्य कहते हो, अतः क्रियासमवायित्वके अभावसे वह कर्ता नहीं हो सकता । उस समय बुद्धिका लय हो जाता है, आत्मा भी ब्रह्ममें लीन हो जाता है, क्योंकि 'स्वमपीतो भवति' ऐसा श्रुतिने निर्वचन किया है, 'प्राणं तर्हि वागप्येति' इत्यादिसे करणोंका भी लय हो जाता है ।

शङ्का—यदि कादाचित्की दृष्टि और उसका कर्त्ता स्वापमें नहीं है, तो 'पश्यन्' कैसे कहा ?

समाधान—कूटस्थ आत्माके तात्पर्यसे कहा गया है । जैसे 'आकाशः अवकाशदाता' ऐसा प्रयोग निष्क्रिय आकाशमें होता है, वैसे ही कूटस्थमें 'पश्यन् द्रष्टा' इत्यादि प्रयोग होता है । विनाशहेतुके अभावसे कूटस्थका विनाश नहीं होता ॥ ३१७ ॥

'नो चेत्' इत्यादि । प्रश्न—सुषुप्तिस्मृतिकी अन्यथानुपपत्तिसे चैतन्यानित्यत्वका निराकरण हो ही जाता है, फिर लोपकी शङ्का क्यों ? उत्तर—यदि सुषुप्तिकी सिद्धिके लिए ही अलोप इष्ट है, तो उसका प्रकाश करके आत्मा लुप्त हो जाता है, ऐसी भी शङ्का होगी, उसकी निवृत्तिके लिए चिदलोपसाधक हेतुका अभिधान है । वस्तुतस्तु यह शङ्का और समाधान ठीक नहीं है, क्योंकि सुषुप्तिका साधक उक्त स्मरण ही माना जाता है । स्मरण जागरमें ही होगा । उतने समय तक यदि साक्षी रहा, तो पश्चात् उसके नाशकी शङ्का ही नहीं हो सकती । जागरमें तो द्रष्टा है ही । केवल सुषुप्तिमें ही उसका भान न होनेसे उसके लोपकी शङ्का हो सकती है । सुषुप्तिमें कुछ क्षण रहकर, उसकी प्रसिद्धि कर अनन्तर क्षणमें लोपाशङ्का भी नहीं हो सकती, उस कालमें 'न किञ्चिदवेदिषम्' इस स्मृति

तथा अनुभवसे उसकी सिद्धिशङ्का ही दुर्घट है; अतः अविनाशहेतुके प्रतिपादनका तात्पर्य यह है कि कूटस्थ दृष्टि नित्य है, यह प्रतिज्ञा है। 'एकाकिनी प्रतिज्ञा हि प्रतिज्ञातं न साधयेत्' इस अभियुक्त वचनके अनुसार हेत्वभिधान भी उत्तरकालमें आवश्यक है; अतः अविपरिलोपका हेतुके अभिप्रायसे उपादान किया गया है, अतएव 'हि' का प्रयोग है।

शङ्का—यदि यह तात्पर्य है, तो एक ही हेतुसे प्रतिज्ञातार्थकी सिद्धि हो जाती, फिर 'अविनाशित्वात्' इस द्वितीय हेतुके अभिधानका क्या तात्पर्य्य है ?

समाधान—विनाश दो प्रकारका होता है—एक निरन्वय दूसरा कारणावशेष। निरन्वय विनाशके प्रतिषेधके लिए 'न हि विपरिलोपो' इत्यादिका निर्देश है; और दूसरे विनाशके प्रतिषेधके लिए अविनाशित्वका उपादान है। अतः निरन्वयनाशके समान सावशेष नाशका भी आत्मामें सम्बन्ध नहीं है। तस्मात् कूटस्थ नित्यदृष्टि आत्मा है, यह सिद्ध हुआ। मैत्रेयीब्राह्मणमें 'अविनाशी वा अरेऽयमात्मा-नुच्छित्तिधर्मा' इस वाक्यसे नाशद्वयाभावरूप हेतुका उपन्यास कर चुके हैं, उन्हींका यहाँ भी निर्देश है। केवलशब्दमात्रका भेद है। सर्वात्मना उच्छेद निरन्वय नाश है, वह आत्माका हो नहीं सकता ?

शङ्का—क्यों ?

समाधान—असाक्षिक नाश अप्रामाणिक है। साक्षी आत्मा ही है, वह स्वनाशका साक्षी हो नहीं सकता। नाशोत्तरकालमें यदि आत्मा ही नहीं रहेगा, तो तत्पूर्व कालमें जायमान आत्मनाशका कैसे ज्ञान होगा ? सावशेष नाश भी आत्माका नहीं हो सकता।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—सकारणका उक्तनाश माना जाता है। आत्मा सकारण नहीं है।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—इसमें भी साक्षीकी आवश्यकता है, 'इससे यह उत्पन्न हुआ', इसको भी देखनेवाला कार्यसे पूर्वमें रहता है, यदि न रहेगा, तो कारक असाक्षिक होगा। आत्मोत्पत्तिसे पहले यदि आत्मा है, तो उत्पत्ति ही असङ्गत है। यदि नहीं है, तो साक्षी कैसे ? अतः आत्मा उभयविधनाशसे रहित है।

शङ्का—आगमवाक्य स्वार्थबोधनमें हेतुकी आकांक्षा नहीं करता, क्योंकि

वह निरपेक्ष प्रमाण माना जाता है; अन्यथा आगममें निरपेक्ष प्रामाण्यका भङ्ग हो जायगा ?

समाधान—अच्छा, तो ऐसा कहिए—'न हि विपरिलोपो विद्यते' यह प्रतिज्ञा है। विपरिलोपाभावका तात्पर्य नित्यमें है। तदनन्तर अनुमानके समान यहाँ भी प्रतिज्ञाके बाद हेतुका अभिधान है। जैसे 'वह्निमान्' इस प्रतिज्ञैकदेशके अनन्तर 'धूमवत्त्वात्' ऐसा हेतुका अभिधान होता है, वैसे ही यहाँ भी 'अविनाशित्वात्' यह हेतुका अभिधान है। इसलिए अनुमानके समान यह बोधक है, वास्तवमें अनुमान यहाँ विवक्षित नहीं है।

शङ्का—उक्त अर्थमें साध्यावैशिष्ट्य होनेसे साध्यसम हेत्वाभास है, अतः दोष होनेसे वह अनुमान नहीं हो सकता, फिर वह अनुमानके समान बोधक कैसे होगा ? क्योंकि विपरिलोप और विनाश समानार्थक हैं।

समाधान—अविनाशीका 'विनष्टुमयोग्य' (विनाशके लिए अयोग्य) और अविपरिलोपका नित्यमें तात्पर्य माननेसे उक्त दोषका परिहार हो जाता है। अथवा 'यद्वै' यहाँ दो प्रतिज्ञाएँ हैं—एक 'पश्यन्नेवास्ते' और दूसरी 'तन्न पश्यति'। प्रथममें 'न हि' इत्यादि हेतु है और द्वितीयमें द्वितीय हेतु है।

शङ्का—फिर भी हेतु तो एकार्थ ही है।

समाधान—हाँ, प्रथम हेतुसे निरन्वय विनाशका प्रतिषेध इष्ट है और द्वितीय हेतुसे परिणामका निषेध इष्ट है। अलग अलग प्रयोजन होनेसे दोनों सार्थक हैं। अथवा दो प्रतिज्ञाओंका और दो हेतुओंका क्रमिक बोधमें तात्पर्य नहीं है, किन्तु 'सम्भूय' (मिलकर) दोनों प्रतिज्ञाएँ और दोनों हेतु साथ ही बोध कराते हैं। इससे फलित यह होता है कि आत्मामें द्रष्टित्व और अविनाशित्व, जो कि प्रकृतमें विवक्षित है, सिद्ध होता है। दो प्रतिज्ञाओंमें दो हेतुओंकी योजनासे कूटस्थ नित्यद्रष्टि आत्मा सिद्ध होता है।

शङ्का—'पश्यन्नेवास्ते' यह कहकर 'न पश्यन्' यह क्यों कहा गया है ?

समाधान—सुनिये, सुषुप्तिसे पहले स्वप्न और जागरणमें जो मोहसे कारकात्मकदर्शनकर्तृत्व था, वह इस समयमें नहीं है। अद्वय आत्माका द्वितीय जो अविद्यासे था, वह सुषुप्तिमें नहीं है। स्वप्नमें भी प्रमाता आदि तीन नहीं थे, केवल वासना शेष थी, फिर सुषुप्तिमें क्या कहना है ? उस समय समस्त द्वैतहेतु व्यक्त अज्ञानका ध्वंस हो जाता है, अतः भान किसका हो ? जो सुषुप्तिमें अभीष्ट

अविनाशी चिदात्माऽयं नाशहेतोरसम्भवात् ।
तन्नाशकमदृष्टं स्यान्नाऽऽत्मनोऽकर्मजत्वतः ॥ ३१९ ॥

है, वह कूटस्थ होनेसे अन्यदर्शी नहीं है, जो अन्यदर्शी प्रमाता था, वह उस अवस्थामें है नहीं, क्योंकि उसका हेतु व्यक्त अज्ञान वहाँ है नहीं, अतएव 'न तु तद्द्वितीयम्' इत्यादि श्रुति सुषुप्तिमें द्वितीयका निषेध-बोधन कराती है। कूटस्थ स्वप्रकाश चिदेकरस आत्माका द्वितीय साभास अज्ञान कहा जाता है, उसका निषेध सुषुप्तिमें उक्त श्रुति करती है।

शङ्का—साभास अज्ञानको यदि द्वितीय कहते हो, तो उसका सुषुप्तिमें निषेध असङ्गत है, वह तो उक्त कालमें रहता ही है, अन्यथा पुनरुत्थान कैसे होगा ?

समाधान—'अहमज्ञः' इस प्रतीतिसे जिस अज्ञानका विभाग भासित होता है, वह यद्यपि परमार्थतः असत् है, तथापि प्रतीतितः उसका स्वप्न और जागरणमें व्यवहार होता है। सुषुप्तिमें उसका विभागसे ज्ञान नहीं होता, अतः वह उस समय नहीं है, यही कहा जाता है।

शङ्का—स्वापमें यदि द्रष्टाका निषेध करते हो, तो वह निषेध आत्माका ही समझा जायगा।

प्रश्न—क्यों ?

उत्तर—'नान्योऽतोऽस्ति द्रष्टा' इस श्रुतिसे आत्मा ही द्रष्टा कहा गया है।

समाधान—श्रोत्रादिकरणोपेत साभास अन्तःकरण परिणामिरूपसे दृगात्माके शब्दादिदर्शनमें हेतु है, अक्षर कूटस्थ दर्शनादिका हेतु नहीं है, क्योंकि वह कूटस्थ नित्यदृष्टिस्वरूप होनेसे दृष्टि आदिका कर्ता नहीं है। उक्त श्रुति चक्षु आदिके द्वारा रूपाद्याकारमनोविकारसाक्षितामात्रका बोधन करती है, अतः उसके साथ विरोध नहीं है, विशेष अन्यत्र देखिये ॥ ३१८ ॥

'अविनाशी' इत्यादि।

शङ्का—'दृष्टिर्न लुप्यते, अविनाशित्वात्' अविनाशी होनेसे दृष्टिका लोप नहीं होता, एतदर्थक उक्त अनुमान है, परन्तु इस अनुमानमें साध्याविशिष्टत्व दोष है, हेतु और साध्यमें कोई अन्तर नहीं है, जिसका विनाश न हो, वह अविनाशी है, जिसका लोप न हो, वह अलोपी है, इन दोनोंमें अर्थभेद नहीं है। जब पक्षमें साध्य अज्ञात हो और हेतु ज्ञात हो, तब ज्ञात हेतुसे अज्ञात साध्यका अनुमान होता है।

दाहच्छेदादिहेतूनां दृष्टानामप्यसम्भवः ।
अच्छेद्योऽयमदाह्योऽयमक्लेद्योऽशोष्य एव च ॥ ३२० ॥
नित्यः सर्वगतः स्थाणुरचलोऽयं सनातनः ।
अन्तवन्त इमे देहा नित्यस्योक्ताः शरीरिणः ॥
अनाशिनोऽप्रमेयस्येत्येवं कृष्णेन भाषितम् ॥ ३२१ ॥

यदि साध्यके समान हेतु अज्ञात रहे, तो उसके समान हेतु भी साध्य होनेसे साध्यसम हेत्वाभास होता है। हेत्वाभास अनुमितिकरणताका विरोधी है, अतः अलोपित्वका साधक अविनाशित्व नहीं हो सकता।

समाधान—अविनाशित्वका अर्थ विनाशायोगत्व है, अतः अर्थभेद होनेसे उक्त दोष नहीं है।

शङ्का—विनाशायोग्यत्वकी सिद्धि पक्षमें कैसे है ?

समाधान—विनाशहेत्वसमवहितत्व विनाशायोग्यत्व है। विनाशहेतु दो हैं—एक दृष्ट और दूसरा अदृष्ट। दृष्ट दो प्रकारका होता है—समवायी कारणका नाश अथवा असमवायी कारणका नाश। अकारण और अकारक प्रत्यगात्मामें ये दोनों नहीं रह सकते। द्वितीय अदृष्ट कर्मजन्यका नाशक होता है। आत्मा कर्मज नहीं है, अतः वह भी नाशक नहीं है। इस प्रकार नाशहेतुके अभावसे चिदात्माका लोप नहीं है॥ ३१९ ॥

'दाहच्छेदादि०' इत्यादि। दाह, छेदन आदिमें हेतु अग्नि और कुठार आदिका संयोग जो दृष्ट है, वह भी प्रकृतमें कारण नहीं है, इसमें भगवद्वाक्यका प्रमाण रूपसे उद्धरण करते हैं—अच्छेद्यः। आत्मा किसीसे छेदन करने योग्य नहीं है, अवयवविभागफलक छेदन होता है। आत्मा आकाशके समान निरवयव है। आकाशका जैसे किसीसे छेदन नहीं हो सकता, वैसे ही आत्माका भी छेदन नहीं हो सकता, अतएव आकाशके समान अदाह्य है, तथा अशोष्य एवं अक्लेद्य भी उसे समझना चाहिए, ये सब सावयवमें ही होते हैं। आत्मा निरवयव है, अतः उक्त कार्य आत्मामें नहीं हो सकते हैं॥ ३२० ॥

'नित्यः' इत्यादि। श्रीमद्भगवद्गीतामें भगवान्‌ने अर्जुनके प्रति कहा है कि यह आत्मा नित्य, सर्वव्यापक, स्थाणु, क्रियारहित और सनातन है, अप्रमेय अविनाशी शरीरी आत्माके ये देह ही विनाशी हैं॥ ३२१ ॥

नन्वनाशी चिदात्माऽयं पश्यन्नास्ते यदा तदा ।
न पश्यतीति लोकाश्च तार्किकाः कथमूचिरे ॥ ३२२ ॥
अव्युत्पन्नाश्चितिं प्राहुस्त्रिपुट्यास्तत्र लोपनात् ।
चितोऽन्यद्यज्जडं तत्तु द्रष्ट्रादि त्रितयं नहि ॥ ३२३ ॥
बुद्धितद्वृत्तिविषया द्रष्टृदर्शनदृश्यकाः ।
प्रसिद्धा जागरे तस्मात् तद्व्युत्पत्तिर्नृणां स्फुटा ॥३२४॥

'नन्वनाशी' इत्यादि । सुषुप्तिमें यदि चिदात्माका लोप नहीं होता, तो उक्त कालमें चिल्लोपप्रसिद्धिकी क्या गति होगी ? यदि सुषुप्तिमें अविनाशी चिदात्मा देखता ही रहता है, तो अविवेकी लोक और तार्किक नहीं देखता है, यह कैसे कहते हैं । तार्किकमतमें तो आत्ममनःसंयोगसे ज्ञानगुणकत्वरूप चैतन्य उत्पन्न होता है । उक्त कालमें पुरीतत् नाड़ीमें मनके जानेसे तादृश गुणकी उत्पत्ति नहीं होती, अतः 'न पश्यति' यह उनका कहना उनके मतके अनुसार है । अविवेकी लौकिक पुरुष 'न पश्यति' यह कहते हैं, उनका कारण अग्रिम श्लोकसे कहेंगे ॥ ३२२ ॥

'अव्युत्पन्ना०' इत्यादि । सुषुप्तिमें त्रिपुटी (त्रयाणां पुटानां समाहारस्त्रिपुटी) यानी तीन पुट—माता, मेय और मान—इनका लोप होनेसे चितिको ही लुप्त मानकर 'न पश्यति' यह प्रयोग करते हैं । जागर आदि अवस्थामें 'घटमहं पश्यामि' ऐसा ज्ञान होता है । इसमें माता आदिका भान होता है, इसलिए अहमर्थ साभास अन्तःकरणको द्रष्टा समझते हैं, उसका उक्त कालमें लोप होता ही है; अतः उनको भ्रम होता है कि चितिका ही लोप हो गया । अन्यथा जागर आदिके समान यहाँ भी उसका भान होता, परन्तु वेदान्तविचारसे यह निष्कर्ष निकला है कि उक्त द्रष्टा आदि तीन द्रष्टा नहीं हैं, कारण कि उक्त तीन चित्से अतिरिक्त हैं, जो जो उससे अतिरिक्त हैं, वे सब जड़ हैं, जड़ प्रकाशक स्वतः नहीं होता, अन्तःकरण चितिच्छायापन्न होनेसे प्रकाशक होता है, जैसे जागरादिमें । उक्त कालमें उसका लय होनेसे केवल स्वयंप्रकाश आत्मा ही रहता है ॥ ३२३ ॥

'बुद्धितद्वृत्ति०' इत्यादि । बुद्धि द्रष्टा, उसकी वृत्ति दर्शन और उसके विषय घटादि जागरमें स्फुट भासित होते हैं—'अहं घटं जानामि' इत्यादि । इससे

बुद्धिर्जडाऽपि चिच्छायावशतो द्रष्टृतां व्रजेत् ।
पश्यतीत्येष शब्दोऽतस्तस्मिन्नेव प्रयुज्यते ॥ ३२५ ॥
ननु मा भूत्पश्यतीति सुषुप्तौ द्रष्टृगोचरः ।
साक्षिणि द्रष्टृताऽध्यासात्पश्यतीति प्रयुज्यताम् ॥ ३२६ ॥

उन लोगोंकी व्युत्पत्ति उक्त अर्थमें स्फुट है, जिसमें जिसकी व्युत्पत्ति होती है, वही उसके लिए सदर्थ प्रतीत होता है, यह स्पष्ट है, पर आगमके अनुकूल विचारसे यह अर्थ ठीक नहीं जँचता, क्योंकि बुद्धि आदि घटादिके समान स्वयं जड़ हैं, अतः वे स्वयंप्रकाशक नहीं हैं, किन्तु स्वयंज्योति आत्माके सम्बन्धसे उनमें प्रकाशकत्व आता है ॥ ३२४ ॥

'बुद्धिर्जडाऽपि' इत्यादि । बुद्धि जड़ है सही, किन्तु चितिच्छायापन्न होकर जागर आदिमें द्रष्टा होती है; अतः बुद्धि आदिके तात्पर्यसे 'देवदत्तः घटं पश्यति' यह व्यवहार लोकमें होता है । 'पश्यति' का मुख्य प्रयोग बुद्धिसे लेकर देहपर्यन्तमें पाया जाता है, उसमें जैसे परिणामित्वरूपसे दर्शनक्रियाकर्तृत्व वास्तविक है, वैसे आत्मस्वरूपभूतचैतन्य तत्क्रियासम्बन्धनिमित्तक द्रष्टा नहीं कहा जा सकता । दृष्टिसम्बन्धनिमित्तक द्रष्टृत्वके अभावके तात्पर्यसे 'न द्रष्टा' यह प्रयोग सुषुप्तिमें होता है । स्वरूपभूत नित्यदृष्टिका अभाव बोधन करनेके लिए उक्त प्रयोग नहीं है, अन्यथा 'न पश्यति' यह व्यवहार उक्त कालमें नहीं होगा । भाववत् अभाव भी साक्षिगम्य है, क्योंकि 'न किञ्चिदवेदिषम्' यह सुप्तोत्थितको अनुसन्धान होता है । यदि नित्यदृष्टि आत्मा न रहेगा, तो अनुभवाभावसे स्मरण नहीं हो सकेगा । अतः बुद्ध्यादिके तात्पर्यसे 'न पश्यति' और स्वरूपचैतन्यके तात्पर्यसे 'पश्यति' इन दो प्रयोगोंका उल्लेख श्रुतिमें आया है ॥ ३२५ ॥

'ननु मा भूत्' इत्यादि ।

शङ्का—सुषुप्तिमें बुद्धिका नाश होनेपर भी साक्षीको तो मानते ही हो, उसीमें द्रष्टृताका अध्यास कर 'पश्यति' यही प्रयोग होना चाहिए, 'न पश्यति' यह प्रयोग कैसे ? अर्थात् उक्त कालमें बुद्धि रहती, तो 'पश्यति' यह द्रष्टृगोचर प्रत्यक्ष होता, पर वह है नहीं, तो भी उसके धर्मका साक्षीमें अध्यास कर पुनः उसके प्रयोगकी प्रसक्ति दुर्निवार है ॥ ३२६ ॥

मैवं द्वितीयं द्रष्टव्यं साक्षिणोऽत्र न विद्यते ।
कथं सकर्मको धातुः कर्माभावे प्रयुज्यताम् ॥ ३२७ ॥
जागरे तु चितोऽन्यद्यज्जडं त्रेधा विभज्यते ।
तदनुव्यवसायस्य त्रितयं कर्मकारकम् ॥ ३२८ ॥
तत्कर्मकारकं सुप्तौ द्वितीयं नैव विद्यते ।
अतो न पश्यतीत्येवमाहुर्लौकिकतार्किकाः ॥ ३२९ ॥
यो बुद्ध्युपाधिको द्रष्टा सुप्तत्वात्स न पश्यति ।
चिदात्माऽपि द्वितीयस्याऽभावादत्र न पश्यति ॥३३०॥

समाधान—'मैवम्' इत्यादि । साक्षीका द्रष्टव्य स्वातिरिक्त विषय उस समय नहीं है, अतः दर्शनकर्मका अभाव होनेसे सकर्मक 'पश्यति' का प्रयोग उस समय कैसे किया जाय ? भाव यह है कि जागरादिमें श्रोत्रादिप्रयुक्त धर्मादि-कारणकत्वरूप मातृत्व जो था, वह सुषुप्तिमें निवृत्त हो गया । करण और कर्म भी जब नहीं हैं, तब 'पश्यति' का प्रयोग कैसे होगा ?

शङ्का—द्वितीय तम तो उक्त कालमें है, अतः द्वितीयाभाव कैसे ?

समाधान—व्यक्त द्वितीय नहीं है यानी उस कालमें व्यक्त तम नहीं है, 'अहमज्ञः' इत्यादि प्रतीतियोग्य तम व्यक्त तम विवक्षित है, वह उस समयमें है नहीं। बुद्ध्यादिकी उत्पत्तिमें धर्मादि कारण हैं। सुषुप्तिमें अन्तःकरणका ध्वंस होनेपर सुतरां तदाश्रय धर्मादिका अभाव है । अभिव्यक्तिनिमित्तके ध्वंससे पृथक् बुद्ध्यादि नहीं रह सकते, अतः बुद्धि आदि अज्ञात आत्मामें चले जाते हैं ॥ ३२७ ॥

'जागरे तु' इत्यादि । जागर आदिमें चैतन्यसे अतिरिक्त जड़ अज्ञान व्यक्त है, जो ज्ञाता, ज्ञान और ज्ञेयरूपसे त्रिधा विभक्त होता है । ज्ञाता आदि ही अनुव्यवसायके कर्म होते हैं—जैसे 'घटमहं पश्यामि' । यहां साभास अज्ञान ज्ञाता है, घटादि विषयाकारबुद्धिपरिणाम वृत्तिरूप ज्ञान है और घट आदि विषय है, इसलिए वहाँ द्रष्टृत्वकी प्रतीति होती है और 'पश्यति' यह प्रयोग होता है । सुषुप्तिमें उक्त कारक नहीं है, अतः 'पश्यति'के बदले 'न पश्यति' यह प्रयोग होता है । इसीसे लौकिक एवं तार्किक 'न पश्यति'का प्रयोग करते हैं ॥ ३२८ ॥

'यो बुद्ध्युपाधिको' इत्यादि । बुद्ध्युपाधिक जो वस्तुतः द्रष्टा है, वह सुप्त होनेसे नहीं देखता और चिदात्मा स्वातिरिक्त दृश्यके अभावसे नहीं देखता ।

चिल्लोपाभावतः साक्षी पश्यन्नेवेत्युदीर्यते ।
अकर्तर्यपि कर्तृत्वारोपेणैतदुदीरणम् ॥ ३३१ ॥

भर्तृप्रपञ्चस्त्वाहाऽस्ति वस्तुतः कर्तृताऽऽत्मनि ।
दाहशक्तिर्यथा वह्नेः कर्तृशक्तिस्तथा चिति ॥ ३३२ ॥

'पश्यति' यह सकर्मक है, कर्माभावसे उक्त प्रयोग नहीं होता । चिदात्मा अलुप्त है, परन्तु तदतिरिक्त दृश्य नहीं है । जब दृश्य नहीं है, तब वह किसको देखेगा ? द्रष्टा, दर्शन, दृश्य—ये सब अविद्याकल्पित हैं । मोहका ध्वंस होनेपर द्रष्टा आदि है नहीं ॥ ३३० ॥

'चिल्लोपा०' इत्यादि । चैतन्य नित्य है, उसका लोप होता नहीं, इसलिए साक्षी 'पश्यन्नेव' कहा जाता है । यद्यपि कूटस्थ होनेसे दर्शनक्रियाका कर्ता नहीं है, तथापि अकर्तामें कर्तृत्वका आरोप कर वह कर्ता कहा जाता है । जैसे 'आकाशोऽस्ति' यहाँ 'अस्ति' क्रियाका कर्ता आकाश नहीं है, फिर भी उसमें कर्तृत्वके आरोपसे 'आकाशोऽस्ति' यह प्रयोग होता है, वैसे ही प्रकृतमें भी समझना चाहिए ॥३३१॥

'भर्तृप्रपञ्च०' इत्यादि । वस्तुतः वह्निमें जैसे दाहशक्ति है, वैसे चितिमें कर्तृत्वशक्ति है, यह भर्तृप्रपञ्च कहते हैं । संक्षेपमें भाव यह है कि जैसे अग्निमें दाह-शक्ति यावदग्निभावी है यानी जबतक अग्नि रहती है, तबतक दाहशक्ति रहती है । अग्नि रहनेपर दाहशक्ति कभी नष्ट नहीं होती, इसी प्रकार आत्मामें दृक्-शक्ति यावदात्मभावी है यानी जबतक आत्मा रहेगा, तबतक उक्त शक्ति भी रहेगी । बुद्धि आदि जड़ होनेके कारण द्रष्टा नहीं हो सकते, सुषुप्तिमें आत्मा है, अतः द्रष्टृत्वशक्ति भी है, इसी प्रकार ज्ञानगुणस्वरूप नित्यदृष्टि भी आत्मामें है । यह दृष्टि भी यावदात्मभाविनी है, आत्माके रहनेपर उस दृष्टिका लोप नहीं होता, अतएव श्रुति है—'न हि द्रष्टुर्दृष्टेर्विपरिलोपो विद्यते' । गुणीका नाश होनेपर गुणका नाश हो सकता है । जब गुणी नित्य है, तब उसका गुण भी नित्य ही होना चाहिए ॥३३२॥

शङ्का—द्रष्टा अविनाशी है यह कथन तो दृष्टिनित्यत्वपरक है ।

नित्या ज्ञानगुणा दृष्टिरस्त्यतोऽस्य चिदात्मनः ।
न पश्यति तथा पश्यन्नेवेत्यपि समञ्जसम् ॥ ३३३ ॥
न पश्यतीति तस्योक्तिर्द्वितीयाभावतो भवेत् ।
ज्वलन्नपि यथा वह्निर्दाह्याभावान्न दाहकः ॥ ३३४ ॥

समाधान—'नित्या ज्ञान०' इत्यादि । इसीसे दोनोंमें नित्यत्व सिद्ध होता है । गुणी यदि नित्य नहीं होगा, तो उसका गुण कैसे नित्य होगा ? अन्यत्र तो गुणकी स्थिति नहीं है । गुण होनेसे स्वतन्त्र भी नहीं रह सकता, धर्मिपरतन्त्र ही गुण रहता है और अनेक श्रुति, स्मृति तथा तदनुकूल युक्तियोंसे आत्मनित्यत्वका प्रतिपादन पूर्वमें हो चुका है और इसमें अद्वैतत्व सर्वात्मत्व आदि भी हेतु हैं । आत्मनाशकी शङ्का स्वतः है या परतः ? 'सर्वमात्मैवाभूत् तत्केन' इत्यादि श्रुतिसे परका अभाव होनेसे परतः शङ्का ही नहीं हो सकती, क्योंकि जिस नाशकसे उक्त शङ्का हो, वह आत्मासे अतिरिक्त नहीं है । प्रथम पक्ष भी अयुक्त है, क्योंकि अपनेसे अपना नाश कहीं दृष्टचर नहीं है, नाश्य और नाशकभाव अग्नि, इन्धन आदि भिन्नमें ही देखा जाता है । इन्धन इन्धनका और अग्नि अग्निका नाशक नहीं होता, अतः स्वतः पक्ष भी असङ्गत ही है । दृष्टि और द्रष्टा दोनों अविनाशी हैं, नित्यदृष्टिसे नित्य आत्मा सुषुप्तिमें भी 'पश्यन्नेवास्ते' यह विवक्षित है ॥ ३३३ ॥

शङ्का—यदि ऐसा ही विवक्षित है, तो श्रुतिने 'न पश्यति' यह कैसे कहा ?

समाधान—'न पश्यतीति' इत्यादि । सुषुप्तिमें 'न तु तद्द्वितीयमस्ति' इस श्रुतिके अनुसार द्वितीयाभावनिबन्धन 'न पश्यति' यह भी व्यवहार होता है । प्रदीप्यमान अग्निके होनेपर भी दाह्यके अभावसे 'न दहति' इस प्रकारका जैसे व्यवहार होता है, वैसे ही सुषुप्तिमें भी तथा व्यवहार उपपन्न होता है । जागरके समान विशेष बुद्ध्याद्यभिव्यक्ति सुषुप्तिमें नहीं होती, यह प्रसिद्ध ही है ।

शङ्का—भिन्नाभिन्नवादमें द्रष्टासे व्यतिरिक्त द्रष्टव्य जगत् हो नहीं सकता, क्योंकि जागरमें जैसे विभक्त जगत् रहता है, वैसे उक्त कालमें अविभक्तात्मना जगत्के रहनेपर भी विभक्तात्मना अवस्थित नहीं है । यदि जागर आदिके समान उस समय जगत् विभक्त होता तो, अवश्य दीखता ।

समाधान—उनका वह व्याख्यान स्थूलदर्शियोंके लिए आदरणीय हो सकता है, किन्तु जो श्रुत्यक्षरानुसारी अर्थ चाहते हैं, उनके लिए वह सर्वथा उपेक्ष्य ही है ॥ ३३४ ॥

नैतद्युक्तं तत्त्ववादिबहुश्रुतिविरोधतः ।
केवलो निर्गुणोऽसङ्गो नेति नेत्यादिका श्रुतिः ॥ ३३५ ॥

'नैतद्युक्तम्' इत्यादि। उनकी उक्त कल्पना ठीक नहीं है, कारण कि उसमें अनेक श्रुतियोंके साथ विरोध है।

शङ्का—कौन अनेक श्रुतियाँ हैं, जो प्रकृतमें विरुद्ध होती हैं ?

समाधान—'साक्षी चेता केवलो निर्गुणश्च', 'असङ्गो ह्ययं पुरुषः', 'असङ्गो नहि सज्जते', 'नेति नेति' इत्यादि। कहांतक गिनावें, 'एकमेवाद्वितीयम्' इस प्रक्रमसे लेकर 'ऐतदात्म्यमिदं सर्वम्' इस उपसंहारतक सब श्रुतियाँ विरुद्ध हैं। इसी प्रकार उनका उक्त व्याख्यान भी असंगत है; क्योंकि उसमें प्रश्न यह होता है कि क्या 'पश्यन्नाऽऽस्ते' इस श्रुतिसे आत्मामें दृष्टिरूपता कही गई है अथवा दृष्टिकर्तृता ? यदि 'पश्यन्'से दृष्टिलक्षण आत्मस्वरूप कहा गया है, तो प्रत्यगात्मा दृष्टि-स्वभाव होगा, उसका कर्ता नहीं होगा, फिर दृष्टिकर्तृत्वव्यवस्था क्यों की गई ? द्वितीय पक्षमें द्रष्टाके अधीन जो क्रिया होती है, वह यदि दृष्टि है, तो उसके लोपका वारण कैसे कर सकते हो ? 'क्रिया हि परिलुप्यते, क्रियात्वाद्, गति-क्रियावत्' इस अनुमानसे उसका लोप ही सिद्ध होता है, अतः 'न हि' इत्यादि-से उसका निषेध करना स्पष्ट ही विरुद्ध है। किञ्च, यह भी प्रश्न हो सकता है कि आत्मा सती दृष्टिको करता है अथवा असती दृष्टिको ? द्वितीय पक्षमें असती (अभूत) क्रियाके प्रति कर्तृत्व होनेसे द्रष्टामें द्रष्टृत्व कह सकते हैं, परन्तु 'सती दृष्टिके प्रति कर्ता नहीं कह सकते, क्योंकि सत्या दृष्टि विद्यमान ही रहेगी, अतः जब उसमें चिकीर्षाविषयत्वाभाव ही रहेगा, तब तन्निरूपित कर्तृत्व कैसे होगा ? द्रष्टा दृष्टिको उत्पन्न करता है, पर वह दृष्टि लुप्त नहीं होती, यह आपका वचन आपके ही वचनसे विरुद्ध है।

शङ्का—उक्त अनुमानसे यद्यपि दृष्टिमें अनित्यत्व सिद्ध होता है, तथापि श्रुतिसे उसका बाध हो जायगा।

समाधान—यदि वचनसे नित्यत्व होगा, तो वचन कारक होनेसे अप्रमाण हो जायगा, क्योंकि प्रमाण बोधक होते हैं, कारक नहीं।

शङ्का—कारक प्रमाण क्यों नहीं हैं ?

समाधान—सिद्ध वस्तुका बोधक प्रमाण कहा जाता है, वह अपने सम्बन्धसे

अवाङ्मनसगम्यं यन्निर्गुणं ब्रह्म वर्ण्यते।
तदेव ह्यात्मनस्तत्त्वमन्यन्मायाविजृम्भितम् ॥ ३३६ ॥

पूर्वमें सिद्ध वस्तुका व्यञ्जक होता है, अतएव विद्यमान विषयमें ही घट दीप आदिके सदृश वह व्यञ्जक देखा गया है।

शङ्का—अच्छा, बोधकमें कारकत्व क्यों नहीं है?

समाधान—उक्त अनुमानसे विरोध है और श्रुतिविरोध भी है—'तद्यथेह कर्मचितो लोकः क्षीयते' इत्यादि। अतः आत्मासे उत्पन्न दृष्टि नष्ट नहीं होती, इसका निराकरण हो गया और जो यह कहा था कि दो पदार्थोंका यहाँ विधान है, वह भी असङ्गत है, क्योंकि 'न पश्यति' यह तो सिद्ध ही है। सिद्धका विधान तो कहीं होता ही नहीं है, अतः उसका अनुवाद कर दृष्टिका ही विधान उचित है।

शङ्का—प्रकृतमें 'न पश्यति' इस अनुवादका फल क्या है?

समाधान—केवल 'पश्यति' कहनेसे ज्ञानकर्तृत्व प्राप्त हो जायगा, अतः उसका निराकरण करनेके लिए 'न पश्यति' का अनुवाद है, अर्थान्तरके विधानके लिए नहीं। और जो द्रष्टाका दृष्टिक्रियाकारी अर्थ किया गया है, वह भी अयुक्त है, क्योंकि आत्मा कूटस्थ नित्य है, यह बारबार निर्णीत हो चुका है, ऐसी स्थितिमें उसे दृष्टि-क्रियाकारी कहना अनुचित है। दृष्टिशब्दसे दृष्टद्यात्मक वस्तु यदि अभीष्ट है, तो बुद्ध्युपारूढ रूपादिदृष्टिक्रियाकारी आत्मा है, यह कहना असङ्गत है। इसी प्रकार आत्मामें भोक्तृत्व भी चैतन्याभास द्वारा ही है, साक्षात् नहीं है। बुद्धिवृत्तिसे व्याप्त शब्दादि अर्थोंका चिदाभासाक्रान्तत्वाकारसे आत्मा भोक्ता कहा जाता है; अतः धीकर्तृत्वके समान फलकर्तृत्व भी उसमें नहीं है।

शङ्का—शब्द आदि अर्थोंको यदि चिदाकार कहते हो, तो चिदात्मा विकारी क्यों नहीं है?

समाधान—अलक्तकादिसंयोगसे स्फटिक मणिके रक्ताकार प्रतीत होनेपर भी वस्तुतः उसका रक्ताकार विकार नहीं होता। यद्यपि मणिमें रक्तत्वकी प्रतीतिके लिए अलक्त आदिका संसर्ग अपेक्षित है, तथापि अलक्तकादि मणिका विकार नहीं होता, इसी प्रकार आत्मवस्तु भी है यानी बुद्धिवृत्तिव्याप्त शब्दादिके चिदाकार होनेपर भी वह विकारवान् नहीं होती ॥ ३३५ ॥

'अवाङ्मन०' इत्यादि। 'यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह' इत्यादि श्रुतियोंसे निर्गुण ब्रह्मका वर्णन किया जाता है। वही ब्रह्म आत्माका (जीवका)

तत्त्व है, उसके सिवा सब मायाविजृम्भित यानी मायिक हैं। आत्मनिर्गुणत्वव्यवस्थापक उक्त श्रुतिके विरोधसे जो नित्यज्ञानगुणरूपा दृष्टि मानी थी यानी गुणीकी स्थितिके अनुरोधसे जो उक्त गुणभूता दृष्टिमें नित्यत्व सिद्ध किया था, वह भी असङ्गत है, क्योंकि जबतक गुणीकी स्थिति रहती है, तबतक गुणकी स्थिति रहती है, यह नियम नहीं है। पहले केश काले होते हैं, पर वृद्धावस्थामें वे श्वेत हो जाते हैं, यहाँ उक्त नियमका स्फुट ही व्यभिचार है। जो पूर्वमें अग्नि और इन्धनके समान यह दृष्टान्त कहा था, वह भी ठीक नहीं है, क्योंकि सत्कार्यवादके अनुसार अरणि और मणिसे अग्नि होती है, अतः उसमें अग्नि अवश्य है, पर दाह और प्रकाश नहीं हैं, अतः वह दृष्टान्त भी व्यभिचारी हुआ, इसलिए गुण गुणिस्थित्यनुसारी होते हैं, इसमें वह उदाहरण नहीं हो सकता।

अरणि आदिमें जैसे अग्नि अदृष्ट है, वैसे ही उसके गुण औष्ण्य आदि भी अदृष्ट हैं। गुणीके दृष्ट होनेपर गुण भी दृष्ट होते हैं, अदृष्ट गुणीमें गुण भी अदृष्ट ही रहते हैं, अतः व्यभिचार न होनेसे उक्त अर्थमें वह उदाहरण ठीक ही है। अस्तु, पर प्रकृतमें उससे क्या आया? दृष्टि क्रिया है, गुण नहीं है इसपर भी ध्यान दीजिये।

शङ्का—गुणके समान इस दृष्टिरूपा क्रियाको भी यावद्द्रष्टृभाविनी मानेंगे?

समाधान—कारकोंका यह स्वभाव है कि वे कदाचित् कार्य न करके भी रहते हैं, चक्र, चीवर आदिमें यह स्वभाव अनेक बार देखा जा चुका है, इसी प्रकार प्रकृतमें भी यदि द्रष्टा दृष्टिके विना भी रहेगा, तो वह नित्यदृष्टि कैसे कहा जायगा? कारकस्वरूपके पर्यालोचनसे क्रिया अनित्य होती है तथा क्रियास्वरूपके पर्यालोचनसे भी क्रिया अनित्य ही होती है, जैसे अभूत्वाभवन क्रियाका स्वभाव है, वैसे ही भूत्वा अभवन भी उसका स्वभाव है अर्थात् नियमसे क्रिया उत्पत्तिविनाशशालिनी होती है। निष्कर्ष यह निकला कि गुण और क्रियामें यावद्द्रव्यभावित्वका नियम ही नहीं है और आत्मवस्तुमें जाति, गुण और क्रियाका सर्वथा निषेध ही है, क्योंकि 'अस्थूलम्', 'नेति नेति' इत्यादि श्रौत वाक्य हैं। द्रष्टा नित्य है, यह कहना भी असङ्गत है, क्योंकि दृशिक्रियाका सम्बन्ध होनेपर द्रष्टा होता है, दृशिक्रिया स्वयं अनित्य है, फिर द्रष्टा कारक और नित्य कैसे हो सकता है? हाँ, दृशिक्रियासे रहित केवल धर्मिमात्रको नित्य कह सकते हैं, पर वह तो निर्विशेष होगा, जो आपको विवक्षित नहीं है ॥२३५॥

द्रष्टुरित्यादिशब्दानामर्थः पूर्वमुदीरितः ।
तस्मात् सुप्तौ चिदद्वैतं यत्तद्रूपं परात्मनः ॥ ३३७ ॥
एतद् द्रढयितुं प्रोक्ताः पर्याया बहवः श्रुतौ ।
यद्वै न जिघ्रतीत्यादौ योजना दृष्टिवाक्यवत् ॥ ३३८ ॥
अन्धादेर्दृष्ट्यभावेऽपि गन्धादिज्ञानमस्ति हि ।
मा भूत्तथेत्यभिप्रेत्य प्रोक्तं सर्वाक्षलोपनम् ॥ ३३९ ॥

'द्रष्टु०' इत्यादि । 'द्रष्टुः' आदि पदोंका अर्थ पूर्वमें कह चुके हैं, अतः सुषुप्तिमें जो अद्वैत चित् है, वह परमात्माका स्वरूप है। आत्मस्वरूपके निर्णयके लिए जागर आदि अवस्थाएँ दिखलाई गई हैं। जागर आदिमें इन्द्रिय आदि द्वारा घटादि अर्थकी उपलब्धि होती है, स्वप्नमें वासना द्वारा स्वाप्निक पदार्थकी उपलब्धि होती है और सुषुप्तिमें इन्द्रिय और मनके न रहनेसे स्वातिरिक्त पदार्थकी उपलब्धि नहीं होती, किन्तु अद्वितीय स्वस्वरूपका निर्विकल्पक अनुभव होता है, जिसके बलसे उत्थितको उसका केवल परामर्श होता है, सुषुप्तिमें अनुभूत अद्वितीय चिन्मात्र अनौपाधिक आत्मस्वरूप है ॥ ३३७ ॥

'यद्वै तन्न जिघ्रति' इत्यादि अनेक पर्यायोंके कथनका तात्पर्य कहते हैं—'एतद्' इत्यादिसे ।

उक्त अर्थको दृढ़ करनेके लिए श्रुतिमें अनेक पर्यायोंका कथन है । अभ्याससे बुद्धि दृढ़ होती है, यह लोकमें भी प्रसिद्ध है। जैसे 'जावो जावो' कहनेसे अवश्य जावो, यह अर्थ स्फुट प्रतीत होता है, वैसे ही श्रुतिमें भी द्रष्टृ, घ्रातृ आदि सबके उपादानसे द्रष्ट्यादि-वाक्यार्थ दृढ़ हो जाता है, इसका सूचन करने लिए उसका प्रपञ्च है। उत्तर वाक्योंमें श्रुत घ्राता आदिकी योजना द्रष्टृवाक्यकी योजनाके समान समझनी चाहिए ॥ ३३८ ॥

'अन्धादे०' इत्यादि । जैसे अन्ध आदिको चाक्षुष ज्ञान नहीं होता, किन्तु गन्ध आदिका ज्ञान होता है, वैसे ही सुषुप्त पुरुषको भी गन्धादिका ज्ञान होगा, इस शङ्काकी निवृत्तिके लिए सर्वाक्षलोप (सर्वेन्द्रियलोप) कहा । अन्धादिको गन्ध-ज्ञानका कारण गन्धेद्रियसंसर्ग है, सुषुप्तको घ्राणादि कोई इन्द्रियां हैं नहीं, अतः गन्धादिका ज्ञान सुषुप्त पुरुषको नहीं होता ॥ ३३९ ॥

मतिर्विज्ञातिरित्येते चित्तस्यैव क्रिये उभे ।
संशयो निश्चयश्चेति तयोर्भेदोऽवगम्यते ॥ ३४० ॥
इदंबुद्धिरहंबुद्धिरिति वा तद्भिदेष्यताम् ।
अनात्मविषयेदंधीरहंधीरात्मगोचरा ॥ ३४१ ॥

'मति०' इत्यादि ।

शङ्का—मति और विज्ञाति—ये दोनों मनकी क्रियाएँ हैं, अतः दोनोंका पृथक्-रूपसे उपादान करनेका प्रकृतमें क्या तात्पर्य है ?

समाधान—हाँ, वे एकनिष्ठ क्रियाएँ हैं, पर उनमें अवान्तर भेद है । मति संशयको कहते हैं—जैसे 'स्थाणुर्न वा' और विज्ञाति वस्तुतत्त्वावधारणात्मक ज्ञानको कहते हैं—जैसे 'इदम् इत्थमेव' यानी यह ऐसा ही है । अतः भेद होनेसे दोनोंका पृथक् उपादान किया गया है । अतएव लोकमें व्यवहार होता है कि 'मनसा मनुते' और 'बुद्‌ध्या विजानाति' । विकल्पात्मक मन है और अध्यवसा-यात्मक बुद्धि है । इस प्रकार अवान्तर भेद होनेके कारण मनकी क्रिया संशय है माना गया और बुद्धिकी क्रिया निश्चय । क्रियाका तात्पर्य परिणाममें है । यद्यपि क्रियाके बिना परिणाम नहीं होता, तथापि प्रकृतमें क्रियाकार्यके तात्पर्यसे क्रिया कही गई है ।

शङ्का—चक्षु आदिसे जन्य वृत्तिसे अतिरिक्त वृत्ति मन या बुद्धिकी है नहीं, किन्तु तत्साधारण ही है, ऐसी अवस्थामें सर्वपर्यायमें इन वृत्तियोंका अन्तर्भाव हो ही जायगा, फिर 'तन्न मनुते, तन्न विजानाति' इत्यादिसे उन दोनोंका पृथक् निर्देश करना युक्त नहीं है ।

समाधान—अतीतानागत विषयोंमें भी ये वृत्तियां होती हैं । चक्षु आदिसे जन्य वृत्तियाँ वर्तमान विषयमें ही हुआ करती हैं, इसलिए उनका पृथक् उपादान करना युक्तियुक्त है । सर्वपर्यायोपादान द्वारा यह सिद्ध हुआ कि तत्-तत्-विषयक बुद्धिपरिणामरूप दृष्ट्यादि उपाधिमें साक्षित्वरूपसे स्थित प्रत्यग्दृष्टि ही उन पर्यायोंमें स्थित दृष्टिशब्दोंसे कही गई है, दृष्ट्यादि क्रिया नहीं है, अन्यथा अविनाशित्व-कथन ही विरुद्ध हो जायगा । ये क्रियाएँ तो विनाशयुक्त ही हैं ॥ ३४० ॥

मति और विज्ञातिका अर्थान्तर कहते हैं—'इदंबुद्धि०' इत्यादिसे ।

मतिसे इदमाकार धी यानी अनात्मघटादिविषयक वृत्ति विवक्षित है और

धीवृत्तित्वेऽपि दृष्ट्यादिर्जन्यते बहिरिन्द्रियैः ।
वस्तुस्मृतिरहंधीश्च न जन्ये चक्षुरादिभिः ॥ ३४२ ॥
सर्वेन्द्रियव्यवहृतेर्लोपादद्वैतता चितः ।
सुषुप्तावनुभूतेति स्वात्मरूपं तदीर्यते ॥ ३४३ ॥

श्रुतिः—यत्र वा अन्यदिव स्यात्तत्रान्योऽन्यत्पश्येदन्योऽन्यज्जिघ्रेदन्योऽन्यद्रसयेदन्योऽन्यद्वदेदन्योऽन्यच्छृणुयादन्योऽन्यन्मन्वीतान्योऽन्यत्स्पृशेदन्योऽन्यद्विजानीयात् ॥ ३१ ॥

ननु सर्वजनैर्द्वैतं जागरे स्पष्टमीक्ष्यते ।
सद्वैत एव किं न स्यादात्मेत्याशङ्क्य वर्ण्यते ॥ ३४४ ॥

विज्ञातिसे आत्माकार बुद्धि विवक्षित है, इस प्रकारका भी उनका भेद है, क्योंकि विषयाकार प्रथम वृत्ति है और आत्मगोचर द्वितीय वृत्ति है, इसलिए उनका पृथगुपादान करना समुचित है ॥ ३४१ ॥

'धीवृत्तित्वे' इत्यादि । धीवृत्ति होनेपर भी दृष्टि आदि चक्षु आदिसे उत्पन्न होते हैं । चक्षु आदि इन्द्रिय और विषयका परस्पर संयोग होनेपर ही बुद्धिका विषयाकार परिणाम होता है, अन्यथा नहीं । अतः चक्षु आदि दृष्टि आदिमें कारण हैं । अहंधी वस्तुस्मृति (वस्तुकी—आत्मतत्त्वकी—स्मृति) होनेसे चक्षु आदिसे उत्पन्न नहीं होती, किन्तु आत्मज्योति-स्वरूप है, जो सुषुप्तिमें भी रहती है, अतएव अजन्य है, यह सारकारका मत है ॥ ३४२ ॥

'सर्वेन्द्रिय०' इत्यादि । सुषुप्तिमें सम्पूर्ण इन्द्रियवृत्तियोंका लोप हो जानेसे चैतन्यमें अद्वितीयत्व अनुभूत होता है, अतः अद्वितीयत्व आत्मस्वरूप है, यह कहते हैं । भाव यह है कि सुषुप्तिमें किसी अनात्मवस्तुका भान नहीं होता, यह वेदान्तियोंका मत है । किसी भी वस्तुका भान नहीं होता, यह तार्किक और लौकिक कहते हैं, अतएव वे आत्माको अचेतन मानते हैं । वेदान्ती श्रुतिसे नित्यात्मस्वरूप ज्योतिको मानकर तदतिरिक्तका लोपकर अनात्मपदार्थाभावप्रयुक्त इतराभानका (घटादिके अज्ञानका) समर्थन करते हैं, इसी अर्थमें 'पश्यन्वै तन्न पश्यति' इस श्रुतिका स्वरस कहते हैं ॥ ३४३ ॥

'यत्र वा अन्यदिव स्यात्' इत्यादि श्रुति । वार्तिकसारके श्लोकोंके व्याख्यानसे इस श्रुतिका अर्थ स्पष्ट हो जायगा ॥३१॥

'ननु सर्व०' इत्यादि । जागरमें द्वैतको सब मनुष्य देखते हैं । उसके अनुसार

यत्रैव जागरे स्वस्मादन्यत्किञ्चिदिति भ्रमः ।
तत्रैवाऽन्यः स्वयं द्रष्टा दृश्यमन्यदपेक्ष्यते ॥ ३४५ ॥
द्वैतभ्रमस्य सिद्ध्यर्थमिवशब्दः प्रयुज्यते ।
स्वप्नभ्रान्तेर्वर्णनार्थमिवशब्दोक्तिदर्शनात् ॥ ३४६ ॥
आरुक्षमिव शैलाग्रमद्राक्षमिव काननम् ।
इत्यादिवचसा स्वप्नं वर्णयन्ति हि लौकिकाः ॥ ३४७ ॥

आत्मा सद्वैत ही क्यों न हो, इस आशङ्कासे आत्माका वर्णन करते हैं ॥ ३४४ ॥

'यत्रैव' इत्यादि । जिस जागर आदि अवस्थाओंमें स्वसे अतिरिक्त कोई है, ऐसा भ्रम होता है, वहींपर अन्य द्रष्टा अन्य दृश्यकी अपेक्षा करता है । भाव यह है कि अद्वैत आत्मा स्वकीय मोहवश अनेक पदार्थोंको देखता है । स्वप्नमें आत्मासे अतिरिक्त कोई पदार्थ नहीं है, यह यद्यपि निश्चित है, तथापि वासनावश गिरि, नदी, समुद्र आदि पदार्थोंको देखता है । उस प्रकारका देखना यद्यपि उस समय भ्रमात्मक नहीं मालूम पड़ता, परन्तु जागनेके बाद यह निश्चय होता है कि स्वप्नमें जो देखा था, वह नहीं था, अतः वह ज्ञान भ्रम था, इसी प्रकार जागरावस्थ पुरुष भी स्वप्नके समान स्वकल्पित भिन्न पदार्थोंको देखता है और स्वप्नके समान वर्तमान समयमें उन्हें तात्त्विक ही जानता है । परन्तु प्रबोधसमयमें—जागरमें स्वप्नके समान—वे बाधित हो जाते हैं । अतएव श्रुति स्पष्ट ही कहती है—'यत्र हि द्वैतमिव भवति तदितर इतरं पश्यति ।' यहाँ 'द्वैतं भवति' न कहकर 'द्वैतमिव' यों 'इव' शब्दके प्रयोगसे जागर-ज्ञान भी भ्रम है, यह स्पष्ट प्रतीत होता है । सुषुप्तिकालमें ब्रह्मसम्पन्न होकर स्वमात्र अवशिष्ट रहता है, अतः स्वान्यपदार्थ ही जब नहीं है, तब देखेगा क्या ? इसी तात्पर्यसे श्रुति कहती है—'पश्यन्वै तन्न पश्यति' ॥ ३४५ ॥

'द्वैतभ्रमस्य' इत्यादि । द्वैतभ्रमकी सिद्धिके लिए 'इव' शब्दका प्रयोग उक्त श्रुतिमें है । लोकमें भी स्वप्नभ्रान्तिके वर्णनके लिए 'इव' शब्दका प्रयोग किया जाता है ॥ ३४६ ॥

'आरुक्षमिव' इत्यादि । 'मैं स्वप्नमें शैलाग्रपर चढ़ा-सा था, वनको देखता-सा था' इत्यादि लौकिक प्रयोगमें 'इव' शब्द भ्रमको स्फुट करता है । इसीलिए लोग उसका प्रयोग करते हैं । 'शैलाग्रपर आरोहण नहीं कर सकता, फिर भी वैसा अपनेको देखा' इस वाक्यमें पदार्थकी वैसी सामर्थ्य न होनेपर भी वैसी प्रतीति हुई

बाध्यते जाग्रति स्वप्नः स्वप्ने जाग्रच्च बाध्यते ।
चिदद्वैतं तु न क्वाऽपि बाध्यते वास्तवं ततः ॥ ३४८ ॥
चितो न बाधकं द्वैतं चित्प्रसादेन भासनात् ।
अबाध्यत्वाद्वास्तवत्वं चिदद्वैतस्य सुस्थितम् ॥ ३४९ ॥
श्रुतिः—सलिल एको द्रष्टाऽद्वैतो भवति ।
यद्वै तदित्युपक्रम्य व्याख्यातं वस्तु विस्तरात् ।
सलिलादिगिरा तस्य क्रियते ह्युपसंहृतिः ॥ ३५० ॥
आत्मा सलिलवच्छुद्धः कार्यकारणहानतः ।
स्वतोऽवबोधमात्रत्वात्कुतोऽविद्यादिसङ्गतिः ॥ ३५१ ॥

अतः भ्रम है । द्वितीय वाक्यमें कानन सन्निहित न होनेपर भी ज्ञानमें प्रत्यक्षवत् प्रतीत हुआ, इस भेदसे दो उदाहरण हैं ॥ ३४७ ॥

'बाध्यते' इत्यादि । जागरमें स्वप्न बाधित होता है और स्वप्नमें जागर बधित होता है, ये दोनों मिथ्या हैं । अद्वैत चित् कहीं भी बाधित नहीं होता, अतः वही वास्तवमें पारमार्थिक है, तीनों अवस्थाओंसे अबाध्य तथा उनका साक्षी आत्मा वस्तुतत्त्व है ॥ ३४८ ॥

'चितो' इत्यादि । द्वैत चित्-प्रसादसे यानी चित्सम्बन्धसे भासित होता है । इसलिए स्वोपजीव्य चित्का बाधक नहीं है । अबाध्य होनेसे अद्वैतात्मक चित्में वस्तुतत्त्व सुस्थित है । अबाध्यत्व ही पारमार्थिकत्व है । स्व स्वका बाधक नहीं होता, इसलिए चित्से चित्का बाध नहीं होता और उससे भिन्न द्वैत उक्त कारणसे बाधक नहीं हो सकता, अतः सर्वथा अबाध्य अद्वैत चित् ही परमार्थ सत् है और उससे भिन्न सब बाध्य होनेसे मिथ्या है ॥ ३४९ ॥

'सलिल एको द्रष्टा' इत्यादि श्रुति । इस श्रुतिका अर्थ निम्न श्लोकोंके व्याख्यानसे गतार्थ हो जायगा ।

'यद्वै तत्' इत्यादि । 'यद्वै तत्' इत्यादि ग्रन्थसे वस्तुरूप आत्मतत्त्वका विस्तारसे व्याख्यान हुआ । अब सलिल आदि वाक्यसे उसका उपसंहार किया जाता है, उपक्रमोपसंहारके मेलसे वाक्यार्थ परिशुद्ध होता है ॥ ३५० ॥

'आत्मा' इत्यादि । कार्य और कारणकी हानिसे आत्मा सलिलवत् शुद्ध है और स्वयं अवबोधस्वरूप है; अतः कार्य (जगत्) और कारण (मूल अविद्या) भी वस्तुतः

अन्तरेणाऽपि सम्बन्धं कार्यकारणवस्तुनः ।
स्वतोऽनेकात्मकं तत् स्यादित्याशङ्क्यैकतोच्यते ॥ ३५२ ॥

आत्मामें कहां ? उल्लू यदि सूर्यमें अन्धकार माने, तो क्या सूर्यमें वस्तुतः अन्धकार रह सकता है ? कभी नहीं । इसी प्रकार यदि संसारी पुरुष अविद्या द्वारा ब्रह्मको जगत्का कारण मानते हैं, तो क्या उससे वास्तविक अविद्याका सम्बन्ध स्वयंप्रकाश आत्मामें हो सकता है ? कभी नहीं । भाव यह है कि सुषुप्तिदशामें अन्य वस्तुकी उपस्थापक अविद्या शान्त हो जाती है, अतः अविद्याविभक्त कोई वस्तु ही उस समय नहीं रहती है, फिर प्रत्यगात्मा किससे किसको देखेगा ? दृश्य, दर्शन और उसके साधन द्वारा ही जागरादि अवस्थाओंमें पुरुष द्रष्टा कहा जाता है । दृश्यादि अविद्या द्वारा ही उपस्थित होते हैं । अन्याभावसे स्वयंपरिष्वक्त समस्त उपाधियोंसे अनवच्छिन्न अतएव संप्रसन्न सलिलवत् शुद्ध एक ही अद्वितीय आत्मा है, क्योंकि द्वितीयोपस्थापक अविद्या ही है, वह उस समय शान्त हो चुकी है । अलुप्तदृष्टि द्रष्टा है, वही अमृत और अभय है इत्यादि भाष्य है ॥ ३५१ ॥

'अन्तरेणा०' इत्यादि । कार्य और कारणके सम्बन्धके बिना भी स्वतः ब्रह्म अनेकात्मक है, इस आशङ्काकी निवृत्तिके लिए ब्रह्ममें एकता कहते हैं । भाव यह है कि वह्निमें दाह, प्रकाश और औष्ण्य आदि अनेक धर्म हैं, वे परस्पर भिन्न हैं, परन्तु अग्निसे जैसे भिन्नाभिन्न हैं, वैसे ही क्या आत्मामें विद्यमान द्रष्टृत्व, भोक्तृत्व आदि धर्म परस्पर भिन्न और धर्मीसे भिन्नाभिन्न हैं ? अथवा समान होनेपर भी मेघोदक जैसे नारिकेल, जम्बीर (नींबू) आदि आश्रयरूप उपाधिके भेदसे भिन्न होता है और स्वतः अभिन्न रहता है, वैसे ही क्या आत्मा उपाधिसे भिन्न और स्वतः अभिन्न है ? इस विषयमें यहाँ विचार किया जाता है—किसीका मत यह है कि सब वस्तुएँ भिन्नाभिन्न हैं, अतः ब्रह्म भी वस्तु होनेसे भिन्नाभिन्न ही होना चाहिए । 'ब्रह्म भिन्नाभिन्नम् , वस्तुत्वाद् , गवादिवत्' यह अनुमान भी उक्त अर्थका साधक है । आत्मामें एकरसत्व साधक प्रत्यनुमान नहीं कह सकते, क्योंकि आत्मातिरिक्तको अनेकरस आप भी मानते हैं, अतः आपके प्रत्यनुमानमें कोई दृष्टान्त नहीं है ।

शङ्का—'आत्मा भिन्नाभिन्नः, वस्तुत्वात्' इस अनुमानमें भी दृष्टान्तका अभाव तुल्य ही है, कारण कि भिन्नाभिन्न वस्तु नहीं मानी जाती ।

समाधान—गोमें गोत्वसामान्य, जो सकल गोव्यक्तिमें है, एक है, वह विशेषके (सास्नादिमद्विशेषके) साथ भिन्नाभिन्न है। यद्यपि विशेष परस्पर भिन्न हैं, तथापि गोत्वेन अभिन्न हैं, अतः एकमें सामान्यविशेषभाव अथवा भिन्नाभिन्नत्वका विरोध नहीं है। सामान्यबुद्धिसे विशेषबुद्धिकी निवृत्ति नहीं होती, इसलिए जैसे सामान्यविशेषबुद्धियोंमें बाध्यबाधकभाव नहीं होता, वैसे ही भेदाभेदबुद्धिमें भी परस्पर बाध्यबाधकभाव नहीं होता।

शङ्का—स्थूल गऊ आदिमें जैसे भिन्नाभिन्नत्वबुद्धि होती है, वैसे अतिसूक्ष्म आकाश आदिमें वह बुद्धि कैसे होगी ?

समाधान—जैसे वस्तु होनेसे स्थूलमें भिन्नाभिन्नात्मकत्व दृष्ट है, वैसे ही वस्तुत्वरूपसे अतिसूक्ष्म आत्मा आदिमें अनुमान द्वारा उसको समझो, इस प्रकार कोई विद्वान् वस्तुमात्र भिन्नाभिन्नात्मक हैं, ऐसी व्यवस्था करते हैं।

परन्तु भिन्नाभिन्नवादियोंका मत असङ्गत है। श्रेयोर्थियोंको वेदान्त-प्रतिपादित वस्तुका ही परिज्ञान करना चाहिए। भिन्नाभिन्नवादियोंके प्रति यह कहते हैं कि भेदके सिद्ध होनेपर भिन्नत्व आदि सिद्ध हो सकते हैं, परन्तु विचार करनेपर भेद ही सिद्ध नहीं होता, फिर तन्मूलक उक्त धर्म कैसे सिद्ध हो सकते हैं ? संसार भरमें वस्तु-स्वरूपको छोड़कर भेदका ग्रहण करनेवाला प्रमाण है नहीं, अतः उसका प्रमेय भेद कहाँ ? वस्तुस्वस्वरूपको ही यदि भेद कहते हो, तो प्रश्न यह होता है कि स्वरूपसे ही स्वरूपमें भेद कहते हो या वस्त्वन्तरापेक्षासे ? प्रथम कल्पमें वस्तुके अभावकी प्रसक्ति हो जायगी ? द्वितीयमें भेद प्रमाणाभासगोचर यानी अप्रामाणिक है। एवं भेद वस्तुस्वरूपसे अतिरिक्त है या तदात्मक ? प्रथम पक्षमें अनवस्था है और द्वितीयमें प्रतियोग्यसापेक्षत्वादि अनेक दोष हैं, जो खण्डनादिमें विस्तृत-रूपसे कहे गये हैं। यदि यहाँ उनका निरूपण किया जाय, तो अतिविस्तार हो जायगा, अतः उपरति ही ठीक है। तथा सामान्य और विशेष परस्पर भिन्न हैं अथवा अभिन्न ? असाधारण स्वस्वरूपसे जैसे विशेष परस्पर भिन्न हैं, वैसे सामान्य भी विशेषसे भिन्न हैं। यदि विशेष भी सामान्यमात्र ही है, तो विशेषाभावसे सामान्य भी सिद्ध नहीं होगा। एकके बिना अपरकी भी सिद्धि नहीं होगी। एवं विशेष यदि सामान्यात्मक है, तो विशेषसे अतिरिक्त सामान्य ही नहीं, फिर सामान्य और विशेषका भेदकथन ही व्याहत हो जायगा, तथा सामान्य विशेषसे भिन्न है अथवा अभिन्न ? भिन्न है, तो खण्ड,

मुण्ड आदिके समान विशेष ही होगा, सामान्य कैसे हुआ ? खण्डसे मुण्ड भिन्न है, तो खण्डके समान मुण्ड भी विशेष ही है, सामान्य नहीं। तथा सामान्यत्वरूपसे अभिप्रेत पदार्थ यदि विशेषसे भिन्न है, तो विशेष ही होगा, सामान्य नहीं हो सकता। यदि अभेद मानियेगा, तो सुतराम् वही दोष है। अभेदपक्षमें तो कण्ठसे ही सामान्यको विशेषात्मक कहते हो, फिर सामान्यविशेष-भाव किसका ? किञ्च, जो यह कहा था कि दृष्ट्यादि द्रष्टासे भिन्नाभिन्न हैं और मिथः दहनदाहवत् भिन्न हैं, इसमें अभेदांशको लेकर दोष यह है कि आत्माके धर्मरूप विशेष यदि आत्मस्वरूप ही हैं, तो दृष्ट्यादिका आत्मासे अभेद होनेपर परस्पर भेद भी सिद्ध नहीं होगा, क्योंकि आत्मस्वरूपका किसीसे भेद है नहीं।

शङ्का—आत्मस्वरूपका किसीसे भेद क्यों नहीं ? अनात्मका भेद आत्मामें प्रसिद्ध ही है।

समाधान—'इदं सर्वं यदयमात्मा' इत्यादि श्रुतिसे आत्मव्यतिरिक्त अनात्म-पदार्थ ही नहीं है।

शङ्का—आत्मामें अनात्मभेदकी प्रतीति क्यों होती है ?

समाधान—वह अविद्यातज्जन्यप्रयुक्त भ्रान्ति है। भ्रमसे पदार्थसत्ता सिद्ध नहीं होती, अन्यथा शुक्तिरूप्यसत्ताका भी स्वीकार करना पड़ेगा। अभेदांशपक्षमें दोष दिखलाकर भेदांश पक्षमें दोष कहते हैं। यदि द्रष्टासे दृष्टि आदि भिन्न हैं, तो प्रश्न यह होता है कि वे स्वतन्त्र हैं या परतन्त्र ? प्रथम पक्ष ठीक नहीं है, क्योंकि धर्मत्वकथन विरुद्ध होगा, क्योंकि जो स्वतन्त्र हैं, उनमें धर्मधर्मिभाव नहीं माना जाता जैसे कि काल और आकाशमें। द्वितीयमें धर्म्यन्तर है या नहीं ? द्वितीय पक्षमें धर्म्यन्तराभाव होनेपर आत्मभिन्न परतन्त्र नहीं हो सकते। प्रथम पक्षमें प्रतिज्ञासिद्धि नहीं हो सकती, समस्तव्यस्ततारूप आत्मा एक है, यही प्रतिज्ञात है। धर्म्यन्तर माननेसे एकत्व व्याहत है। ब्रह्मको यदि समस्तव्यस्तस्वरूप मानते हो, तो 'नेति नेति' इत्यादि श्रुतिविरोध स्पष्ट है।

शङ्का—प्रमाणसिद्ध भेदका युक्तिसे अपह्नव नहीं हो सकता ?

समाधान—क्या भेद अन्योन्याभावस्वरूप है अथवा पृथक्त्वस्वरूप ? प्रथम पक्षमें प्रमाण भेदमात्रका ग्रहण करता है अथवा वस्तुका भी ग्रहण करता है ? प्रथम पक्ष तो असम्भव ही है, क्योंकि धर्मिप्रतियोगीके ग्रहणके बिना उक्त भेदका ग्रहण होता ही नहीं। द्वितीय पक्षमें भेदग्रहपूर्वक वस्तुग्रह होता है अथवा

वस्तुग्रहपूर्वक भेदग्रह होता है अथवा युगपदुभयग्रह होता है ? प्रथम पक्ष असङ्गत है, क्योंकि अधिकरण और प्रतियोगीका ग्रह भेदग्रहमें कारण है; अतः वस्तुग्रहसे पूर्व भेदग्रह हो ही नहीं सकता। द्वितीय पक्षमें अन्योन्याश्रय दोष है—भेदग्रह होनेपर अन्यव्यावृत्त-वस्तुस्वरूपावधारण और वस्तुस्वरूपावधारणसे भेदग्रह, अतः वस्तुग्रहपूर्वक भी भेदग्रह नहीं हो सकता। तृतीय कल्प भी असङ्गत ही है, धर्मी आदिका ज्ञान भेदज्ञानमें कारण है, अतः कार्य और कारणका एक समयमें उत्पाद माननेसे कार्यकारणभावका ही बाध हो जायगा; कार्यकारणभाव पूर्वोत्तरकालनियत है। एवं पृथक्त्वपक्ष भी अयुक्त है—पृथकत्व धर्मीसे पृथक् होकर धर्मीमें रहता है, अथवा अपृथक् होकर ? प्रथम पक्षमें पृथक्त्वमें भी पृथक्त्वान्तरकी कल्पनासे अनवस्था होगी। द्वितीय पक्षमें यदि अपृथक् (अभिन्न) है, तो धर्मधर्मिभाव ही व्याहत है। एवं अपृथक्त्वमें भी समझना चाहिए। पृथक्त्वमें यदि स्वापेक्षया अपृथक्त्व है और अन्यापेक्षया पृथक्त्व है, तो रज्जुसर्पवत् वह कल्पित हुआ पारमार्थिक नहीं हुआ। कल्पित धर्म पारमार्थिक भेदका साधक नहीं हो सकता और स्वापेक्षया अन्तरङ्ग अपृथक्त्व बहिरङ्ग पृथक्त्वका बाधक होनेसे पृथक्त्वकी सिद्धि ही दुर्घट होगी।

शङ्का—दुर्घट क्यों ? 'घटः पटात् पृथक्' इस अनुभवसे पृथक्त्वकी सिद्धि होगी।

समाधान—क्या केवल यानी बाधिताबाधितसाधारण अनुभवसे ही वस्तुकी सिद्धि मानते हो या अबाधित अनुभवसे ? प्रथम कल्पमें शुक्तिरजत आदि भी सिद्ध हो जायँगे। द्वितीय कल्पमें क्या घटानुभव पृथक्त्वका साधक है अथवा उससे भिन्न दूसरा अनुभव ? द्वितीय पक्षमें पटानुभव भी घटके पृथक्त्वका साधक होगा। प्रथम पक्षमें क्या केवल यानी शुद्ध घटानुभव पृथक्त्वका साधक है या अनुभवान्तरसहित घटानुभव पृथक्त्वका साधक है ? प्रथम पक्ष ठीक नहीं है, क्योंकि केवल घटानुभव घटमात्रका साधक होता है, पृथक्त्वका नहीं। अनुभवान्तरसहित घटानुभव भी पृथक्त्वका साधक नहीं हो सकता, क्योंकि कहींपर भी भिन्न भिन्न अनुभव परस्पर मिलकर एकार्थके साधक नहीं होते और अनुभूतिका भेद माननेसे अपसिद्धान्त भी हो जायगा। तार्किकके समान वेदान्ती लोग अनुभूतियोंको अलग अलग नहीं मानते। किञ्च, भिन्नाभिन्नत्वमें जो आपने अनुमान प्रमाण बतलाया है, वह भी असंगत है, क्योंकि प्रतिज्ञा, हेतु आदिका भेद होनेपर ही अनुमान होता है, अभेदमें नहीं। जब आप सबमें भेदाभेद मानते हैं, तब अनुमान भी कैसे होगा ?

शङ्का—अच्छा, तो आगमको ही इस अर्थमें प्रमाण कहेंगे और वह है—सृष्ट्यादिबोधक।

समाधान—'नेति नेति' इत्यादि श्रुतिविरुद्ध भिन्नाभिन्नत्वमें सृष्ट्यादि श्रुति प्रमाण नहीं हो सकती, अवान्तर वाक्य प्रधानवाक्यविरुद्ध अर्थमें प्रमाण नहीं माने जाते।

शङ्का—यदि भिन्नाभिन्नत्वका प्रतिपादक उक्त वाक्य नहीं है, तो फिर किसका प्रतिपादक है?

समाधान—काम, कर्म आदिके समान चैतन्य भी स्वाभाविक नहीं है, क्योंकि सुषुप्तिमें चैतन्यका भी अदर्शन है, इस आशङ्काकी निवृत्तिके लिए लोकप्रसिद्ध दृष्टि आदिके भेदका अनुवाद कर दृष्टिमें अविनाशित्वका वह प्रतिपादन करता है अर्थात् स्वप्नप्रबोधमें प्रमाता आदिकी विक्रियाकी साक्षिणी आत्माकी जो दृष्टि है, वह अविनश्वरी है, इस अर्थमें उक्त वाक्यका तात्पर्य है। 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' इत्यादि श्रुति दृष्टिनित्यत्वमें प्रमाण है। सब वस्तुएँ भिन्नाभिन्न होती हैं, आत्मा भी वस्तु है, अतः वह भी भिन्नाभिन्न है, इस मतका संक्षेपसे निराकरण किया गया और साथ-साथ यह भी दिखलाया गया कि भिन्नाभिन्नत्व अर्थ श्रौत नहीं है। जो आपने यह कहा है कि पर पक्षमें दृष्टान्त नहीं है, उसमें प्रश्न यह है कि एकका अनेक-रूपसे भान भ्रान्त है, इसमें दृष्टान्त नहीं है, ऐसा आप कहते हैं अथवा वस्तु एक-रूप है, इसमें दृष्टान्त नहीं है, ऐसा कहते हैं? प्रथम पक्षमें स्फटिकमणि स्वतः स्वच्छ है, अरुण कुसुम आदिके संनिधानसे अरुण आदि प्रतीत होता है। द्वितीय पक्षमें ब्रह्मातिरिक्त वस्तु नहीं है, अतः दृष्टान्त नहीं है, इसका उत्तर यह है कि दृष्टान्त तो आपके लिए ही अपेक्षित है। आप भिन्नाभिन्न मानते ही हो, उसमें भिन्नांशको लेकर दृष्टान्त समझ लो।

शङ्का—आत्मा यदि कूटस्थदृष्टिस्वरूप है, तो 'द्रष्टा श्रोता' इत्यादिसे उसमें नानात्वदृष्टि क्यों?

समाधान—जैसे स्वच्छस्वभाव स्फटिक मणि जपाकुसम आदिके सन्निधानसे लोहित आदि अनेकरूपसे प्रतीत होती है, वैसे ही यद्यपि आत्मा ज्योतिःस्वरूपसे अविशिष्ट है, तथापि स्वमोहोत्थ उपाधिके सम्बन्धसे द्रष्टा, श्रोता आदि रूपसे नानात्वको प्राप्त करता है और अनेकरूपसे भासित होता है।

अथवा जैसे प्रकाशक प्रदीप यद्यपि शुक्लस्वरूप है, तथापि नील, पीत आदि सीसेके सम्बन्धसे अनेकस्वरूप प्रतीत होता है, वैसे ही आत्मा भी भास्य,

न कपित्थादिवत्तत्त्वं स्वतोऽनेकस्वभावकम् ।
अखण्डैकरसे तस्मिन् कुतः स्यात्स्वगता भिदा ॥ ३५३ ॥
सजातीयनिषेधो वा ह्येकशब्देन भण्यते ।
सलिलोक्त्या विजातीयसम्बन्धो विनिवारितः ॥ ३५४ ॥

द्रष्टव्य आदिके भेदसे द्रष्टा, श्रोता इत्यादि अनेकरूपसे भासित होता है । परमार्थ तो यह है कि स्थूलमें अनेक अंश हैं, इसलिए उनमें भिन्नाभिन्नत्व कथञ्चित् कह भी सकते हैं, परन्तु निरंश आत्मामें तो उसके कहनेमें ईश्वर भी अशक्त है फिर मनुष्यकी क्या सामर्थ्य ? आत्मामें दृष्टि आदिके भेदाभेदके निरासके न्यायसे दृगादिशक्ति चक्षु आदिसे या रूपादिसे परिणत होती है, यह कल्पना भी निरस्त हो गई । किञ्च, शक्ति कार्यगम्य है, ब्रह्म किसीका कारण ही जब नहीं है, तब उसमें शक्तिकी क्या संभावना ?

शङ्का—क्या आप ब्रह्मशक्ति नहीं मानते ?

समाधान—अवश्य मानते हैं, किन्तु वह शक्ति अविद्यास्वरूप है, उसीसे सबकी सृष्टि होती है, उससे अतिरिक्त शक्ति नहीं है इत्यादि विस्तृत विचार अन्यत्र देखिये ॥ ३५२ ॥

'न कपित्थादि०' इत्यादि। जैसे कपित्थ (कैथ) वृक्ष अथवा उसका फल अनेकावयवरचित होनेसे स्वतः अनेकात्मक है वैसे निरवयव ब्रह्म अनेकात्मक नहीं है। सलिल यानी जल, उसके समान शुद्ध आत्माको कहकर फिर 'एक' पदका श्रुतिने प्रयोग किया उसका तात्पर्य एकरसमें है यानी ब्रह्म एकरस है, इसमें तात्पर्य है । अन्यथा 'एक' विशेषण व्यर्थ हो जायगा ॥ ३५३ ॥

एकशब्दका अर्थान्तर कहते हैं—'सजातीय०' इत्यादि ।

सजातीयनिषेध एकशब्दसे विवक्षित है । जैसे कि लोकमें प्रयोग देखा जाता है—इस गाँवमें यह एक ही पुरुष है । गाँव एक पुरुषका नहीं होता, अन्य पुरुष भी उसमें अवश्य हैं, किन्तु उसका सजातीय इस गाँवमें दूसरा पुरुष नहीं है, इस प्रकार जैसे सजातीय द्वितीयके निषेधमें एकशब्दका तात्पर्य है, वैसे यहां भी एकशब्द सजातीय द्वितीयके निषेधके लिए है । 'नान्योऽतोऽस्ति द्रष्टा श्रोता' इत्यादि श्रुतिसे द्वितीय चेतनका प्रतिषेध है । अतः एकशब्दसे उसका अनुवाद युक्त ही है ।

एकशब्दो न संख्यार्थः संख्येयासम्भवादिह ।
अद्वितीयत्वमेवाऽर्थो द्वितीयार्थनिषेधतः ॥ ३५५ ॥
सदेवेत्यादिना चाऽस्य तथा सत्यविरुद्धता ।
प्रत्यङ्मात्रावसायित्वं प्रत्यग्दृष्टेः प्रसिध्यति ॥३५६ ॥

एकोऽन्यार्थे प्रधाने च प्रथमे केवले तथा ।
साधारणे समानेऽल्पे संख्यायां च प्रयुज्यते ॥

इस कोशसे एकशब्दसे सजातीयको भी कह सकते हैं, इसको स्फुट करनेके लिए श्लोकमें ही एकशब्दका उपादान किया गया है ।

शङ्का—'एक' पदमें ही सकल भेदोंके निवारणकी शक्ति है, फिर सजातीय ही का उक्त पदसे निषेध क्यों कहते हो ? आपको तो भेदमात्रका निषेध इष्ट है ।

समाधान—'सर्वं सलिलाद्यात्मकम्' इससे विजातीयसम्बन्धका निषेध सलिल-शब्दसे ही सिद्ध हो चुका, अतः सजातीय सम्बन्धका निषेध करनेवाला एकपद है। यहां सलिलशब्द आत्मपरक है, जल अर्थमें सलिल शब्द नपुंसक है, अतः एकपद आत्मभेदका निरास करनेके लिए है ॥ ३५४ ॥

'एकशब्दो' इत्यादि ।

शङ्का—एकशब्द संख्यावाची भी होता है, वही गुणगुणिसम्बन्धपरत्वेन यहां विवक्षित है, अतः सजातीयार्थक नहीं है, ऐसा भी तो कह सकते हैं ?

समाधान—नहीं, 'साक्षी चेता केवलो निर्गुणश्च' इत्यादि श्रुतिसे एकत्वसंख्यारूप गुणका आत्मामें निषेध है । प्रश्न—यदि एक गुण ही आत्मामें नहीं है, तो उसके सम्बन्धका बोधक एकशब्द कैसे हो सकता है ? उत्तर—संख्याका असम्भव होनेसे 'एक' शब्दका द्वितीयार्थनिषेध द्वारा अद्वितीयत्व ही अर्थ है ॥ ३५५ ॥

'सदेवेत्यादिना' इत्यादि ।

शङ्का—वृद्धव्यवहारमें एकशब्द संख्याका वाचक प्रसिद्ध है, अतः इसका अद्वितीयत्व अर्थ नहीं हो सकता ?

समाधान—ऐसा माननेपर अन्य श्रुतिके साथ विरोध होगा । 'सदेव सोम्येद-मग्र आसीत्' (उत्पत्तिसे पहले यह प्रपञ्च सदात्मक ही था और कुछ भी नहीं था) इस श्रुतिमें अद्वितीयत्व स्फुट प्रतीत होता है। एकशब्दका भी यदि अद्वितीयत्व अर्थ मानते हैं, तो उक्त श्रुतिके साथ विरोध नहीं होता । अन्य श्रुतिसे

अकारकस्वभावत्वमद्रष्टेत्यभिधीयते ।
यत्र हि द्वैतमित्युक्तेर्यत्र त्वस्येति चेरणात् ॥ ३५७ ॥
स्वतः पूर्णात्मकं ज्योतिर्यदद्रष्टेति चोच्यते ।
अविद्याकार्यराहित्याददद्वैतोऽयं भवेत्स्वतः ॥ ३५८ ॥
द्विधेतं द्वीतमित्याहुस्तद्भावो द्वैतमुच्यते ।
तन्निषेधेन चाऽद्वैतं प्रत्यग्वस्त्वभिधीयते ॥ ३५९ ॥

अविरुद्ध अर्थ हो सके, तो विरुद्ध अर्थ मानना सर्वथा अनुचित है, अतः प्रत्यग्-दृष्टि प्रत्यग्-मात्रावसायी है। आत्मदृष्टि आत्मस्वरूपा ही है, उससे अतिरिक्त नहीं है। 'सदेव' इत्यादि श्रुतिमें एवकार स्वगतभेदका निराकरण करनेके लिए है ॥३५६॥

हेतूक्तिपूर्वक 'अद्रष्टा' शब्दका अर्थ कहते हैं—'अकारक०' इत्यादिसे।

अकारकस्वभाव होनेसे अद्रष्टा कहा जाता है। दृष्टिक्रियाका कर्ता अविक्रिय आत्मा नहीं है, इसका विस्तारसे पूर्वमें निरूपण हो चुका है। 'यत्र हि द्वैतमिव भवति' इत्यादि वाक्यसे जागरादिदशामें स्वमोहोत्थ अन्तःकरणादि-गत दृष्टिकर्तृत्वका आत्मामें आरोप कर आत्मा द्रष्टा कहा जाता है। सुषुप्ति, मोक्ष आदि कालमें 'यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत् तत्केन कं पश्येत्' इत्यादिसे पारमार्थिक स्वरूपका निरूपण 'अद्रष्टा, अश्रोता' इत्यादि है ॥ ३५७ ॥

'स्वतः' इत्यादि। स्वतः पूर्णात्मक ज्योति, जो अद्रष्टा इत्यादिसे कही जाती है, वह अविद्याकार्य रहित होनेसे स्वतः अद्वैत है। अतः प्रत्यगात्मा सजातीय, विजातीय और स्वगत भेदसे रहित है, अतएव अद्वैत है। यद्यपि प्रत्यगात्मा स्वतः अद्वैत है, तथापि परतः द्वैत प्रतीत होता है। परतः प्रतीयमान रूप कल्पित होता है। अविवेकी इसीसे भ्रान्त होकर उसके वास्तविक स्वरूपके निर्णयमें असमर्थ होते हैं, अतः संसारानर्थरूप फलके भागी होते हैं। श्रुति दयापूर्वक जागरादि अवस्थाके निर्देश द्वारा अद्वैत आत्मस्वरूपका स्फुट निर्देश करती है, फिर भी ईश्वरकी कृपाके बिना यह अविद्याग्रन्थि सुलझती नहीं है ॥ ३५८ ॥

'द्विधेतम्' इत्यादि।

शङ्का—वाक्यार्थबोधमें पदार्थज्ञान कारण है। प्रकृत वाक्यमें तीन पद हैं, नञ्, द्वि और इत—इन तीनोंका अर्थ क्या है ?

समाधान—द्विधा इत द्वीत यानी द्विप्रकारको प्राप्त, तस्य भावः इस अर्थमें तद्धित

प्रत्यग्दृष्ट्यव्यवहितेः प्रत्यक्षादात्मवस्तुनः ।
एषः इत्यात्मनिर्देशो यत्साक्षादिति च श्रुतेः ॥ ३६० ॥

'अण्' प्रत्यय हुआ। प्रकृत्यर्थमें प्रकार भावका अर्थ है। प्रकृति है—द्वीत, उसके अर्थमें प्रकार है। दो प्रकार यह द्वैतका अर्थ हुआ। नञर्थ है—निषेध यानी अभाव। दो प्रकारका जिसमें निषेध है वह अद्वैत है अर्थात् एकरस ही है, दूसरा कुछ नहीं है। आत्मस्थित अविद्यारूप कारण द्विधा, त्रिधा, बहुधा द्वैत होता है, उसका अत्यन्त निषेध करनेसे अद्वैत आत्मा सिद्ध होता है। भेदसंसर्गके निषेधके लिए इस प्रकार प्रयत्न करनेवाली श्रुतिका अनादर कर भिन्नाभिन्नत्ववादियोंने अन्यथाव्याख्यान किया है, अतः उनकी विद्या महती है, जिसके वशवर्ती होकर वे तत्त्वार्थसे पराङ्मुख हुए।

शङ्का—दृष्टि आदि आत्मासे न भिन्न ही हैं और न अभिन्न ही हैं, अन्यथा धर्मधर्मिभाव ही नहीं होगा, अतः भिन्नाभिन्न हैं, यह पक्ष ठीक ही है।

समाधान—रूप, घट आदि द्रष्टासे दृश्य हैं, इसलिए उनमें द्रष्टाकी अपेक्षा दृश्यत्व है, इसीसे रूप, घट आदिमें धर्मधर्मिभाव होता है। आत्मा दृश्य है नहीं, अतः उसके धर्ममें भी दृश्यत्व नहीं है, धर्मिदृश्यत्वके बिना उसके धर्ममें दृश्यत्व नहीं होता है। स्वसे स्वका दर्शन होता नहीं और अनवस्था आदिके भयसे अन्य द्रष्टाकी कल्पना हो नहीं सकती। द्रष्टा सलिलवत् शुद्ध है, अतएव असंग और अद्वय है, यही श्रुत्युक्त अर्थ है। इससे विरुद्ध भिन्नाभिन्नत्व आदिकी कल्पना अनुचित है। जैसे तम प्रकाशका अंश नहीं है, असत् सत्का अंश नहीं है, मूर्त आकाशका अंश नहीं है, वैसे ही आत्मामें भिन्नाभिन्नत्व अंश नहीं है ॥३५९॥

'एष ब्रह्मलोकः' इस श्रुतिमें स्थित 'एष' शब्दका व्याख्यान करते हैं—'प्रत्यग्०' इत्यादिसे।

आत्मा 'एतत्' शब्दके योग्य है, इसमें प्रत्यक्षत्व हेतु है। लोक और वेदमें एतत्शब्द प्रत्यक्ष अर्थका वाची प्रसिद्ध है। प्रत्यग्दृष्टि आत्मदृष्टिसे अव्यवहित (अभिन्न) है, मनःप्रभृति पदार्थ बुद्धि आदिसे व्यवहित (भिन्न) हैं। यतः आत्मा स्वदृष्टिसे अव्यवहित है, अतः सबको स्वात्मा प्रत्यक्ष है और 'यत्साक्षादपरोक्षाद् ब्रह्म' इत्यादि श्रुति भी उसके अपरोक्षत्वमें मान है, अतः 'एष' शब्दसे आत्माका निर्देश श्रुतिमें किया गया है। अव्यावृत्ताननुगत सामान्यविशेषरहित ब्रह्मका स्वरूप पूर्वमें

श्रुतिः—एष ब्रह्मलोकः सम्राडिति हैनमनुशशास याज्ञवल्क्य एषास्य परमा गतिरेषास्य परमा संपत् ।

अव्यावृत्ताननुगतं निःसामान्यविशेषवत् ।
ब्रह्मेति मुख्यवृत्त्येह वस्तु श्रुत्याऽभिधीयते ॥ ३६१ ॥
तथा लोकयतेर्धातोर्दर्शनार्थत्वहेतुतः ।
प्रकृतत्वात्तथा दृष्टेर्लोकनं लोक उच्यते ॥ ३६२ ॥
कर्मधारय एवाऽतः समासोऽत्रोपपद्यते ।
न तु षष्ठीसमासोऽत्र विभागस्याऽप्रसिद्धितः ॥ ३६३ ॥

कह चुके हैं। यद्यपि ब्रह्मशब्द कमलासनादिका (ब्रह्मा आदिका) भी वाचक है, तथापि मुख्य वृत्तिसे उक्त ब्रह्मका ही वाचक है। सम्भव होनेपर मुख्य अर्थको ही श्रुत्यर्थ मानना चाहिए ॥ ३६० ॥

'एष ब्रह्मलोकः सम्राडिति' इत्यादि। श्रुत्यर्थ वार्तिकसारश्लोकार्थोंसे स्पष्ट है।

'अव्यावृत्ता०' इत्यादि। इस श्लोकका व्याख्यान पूर्वमें कर चुके हैं।॥३६१॥

'लोकस्तु भुवने जने' इस कोषसे प्रसिद्ध भुवन आदि अर्थकी व्यावृत्तिके लिए प्रकरण आदिसे प्राप्त लोकशब्दके विवक्षित अर्थको कहते हैं—'तथा' इत्यादिसे।

'लोकृ दर्शने' धातुसे 'लोकनं लोकः' इस व्युत्पत्तिसे निष्पन्न लोकशब्द दर्शनार्थक है। इसमें हेतु धातुका दर्शनार्थत्व और प्रकृतत्व है यानी पूर्वप्रकरणसे प्राप्त दृष्टि है ॥ ३६२ ॥

अवयवार्थ कहकर ब्रह्मलोकशब्दका समास कहते हैं—'कर्मधारय०' इत्यादिसे।

ब्रह्मशब्दसे तत्पदार्थ और लोकशब्दसे त्वंपदार्थका प्रकृतमें अभिधान है, अतः 'ब्रह्म चाऽसौ लोकश्च' ऐसा कर्मधारयसमास है, षष्ठीसमास नहीं है।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—'निषादस्थपतिं याजयेत्' इस श्रुतिमें जैसे मीमांसकोंने षष्ठी आदि समासका निराकरण कर कर्मधारयसमासका ही सिद्धान्त किया है वैसे ही प्रकृतमें भी समझना चाहिए। वहांका विचार यह है कि निषादस्थपतिमें तीन समास हो सकते हैं—बहुव्रीहि, षष्ठी और कर्मधारय। 'निषादः स्थपतिर्यस्य ब्राह्मणादेः सः' ऐसा समास माननेपर निषादस्थपति ब्राह्मण आदि

ब्रह्मणो लोक इत्युक्ते भाति ब्रह्मचितोर्भिदा ।
प्रज्ञानघन इत्यादिवाक्यैस्तत्र विरुध्यते ॥ ३६४ ॥

भी हो सकते हैं। निषादके राज्यमें ब्राह्मण आदि भी रहते ही हैं। इसमें दोष यह दिखलाया कि उत्तरपदकी स्वसम्बन्धीमें लक्षणा माननी पड़ेगी, यह गौरव है। 'निषादस्य स्थपतिः' इस षष्ठी समासमें निषादका स्थपति द्विजाति हो सकता है, परन्तु उसमें भी पूर्वपदकी सम्बन्धीमें लक्षणा माननी पड़ेगी। निषाद-सम्बन्धी स्थपति यह विवक्षित होगा, इसलिए यह भी ठीक नहीं है, किन्तु कर्मधारयसमास है, निषादश्चाऽसौ स्थपतिश्च यानी निषाद हो और स्थपति भी हो, तो उसको यज्ञ कराना चाहिए, इसमें यह दोष है कि वह संकरजाति-विशेष है, उसको यज्ञका अधिकार नहीं है, यज्ञका अधिकार उन्हींको है, जिनको वेद पढ़नेमें और अग्न्याधान करनेमें अधिकार है। 'अष्टवर्षं ब्राह्मणमुपनयीत तमध्यापयीत' इत्यादि वेदाध्ययनविधिमें ब्राह्मणपद द्विजोपलक्षक है। शूद्रको वेदाध्ययनका अधिकार नहीं है, प्रत्युत प्रतिषेध है—'स्त्रीशूद्रौ नाधीयाताम्', 'पद्यु ह वा एतच्छ्मशानं यच्छूद्रस्तस्माच्छूद्रसमीपे नाध्येतव्यम्' इत्यादि। अग्न्याधानके विषयमें भी 'वसन्ते ब्राह्मणोऽग्नीनादधीत ग्रीष्मे राजन्यः शरदि वैश्यः' इत्यादि स्पष्ट है। अतः समासमें लाघव होनेपर पश्चाद् वेदाध्ययनाधिकारकी कल्पना करनी पड़ेगी, अतः इसमें भी दोष है फिर उक्त श्रुतिमें कौन समास मानना चाहिए? ऐसा सन्देह कर सिद्धान्त किया कि कर्मधारयसमास उभयपदार्थप्रधान होनेसे लक्षणा आदिका अभाव होनेके कारण युक्त है। पश्चाद् वेदाध्ययनकी कल्पना फलमुख गौरवसे दूषित नहीं है, एवं यहाँ भी लाघवसे ब्रह्मलोकमें कर्मधारयसमास ही समुचित है। षष्ठीसमास माननेमें भेदार्थक षष्ठी कहनी होगी। पूर्वमें भेदका निराकरण हो चुका है, अतः विभागभेद अप्रसिद्ध है, इसलिए षष्ठीसमास ठीक नहीं है ॥ ३६३ ॥

'ब्रह्मणो' इत्यादि। षष्ठीसमासका स्वीकार करनेसे 'ब्रह्मणो लोकः' ऐसा विग्रह आवश्यक होगा, इसमें ब्रह्म और लोकका भेद मानना पड़ेगा, ऐसी स्थितिमें लोक चित् है, इस अर्थमें 'प्रज्ञानघन' इत्यादि वाक्य विरुद्ध होता है। भाव यह है कि श्रुतिमें लोकशब्द प्रथमान्त श्रुत है, उससे समभिव्याहृत ब्रह्मशब्द लुप्तविभक्तिक होनेसे समासान्तर्गत विभक्तिकी अपेक्षा करता है। एवंच सन्निहित लोकशब्दवश यहां भी प्रथमान्त ही उचित है। प्रथमान्तत्वकल्पनाका कल्पक लोकशब्द है और उक्त न्यायसे लाघव भी है। ब्रह्मशब्दमें षष्ठ्यन्तत्व कहना ठीक नहीं है, एक तो कल्पक

ब्रह्मैव लोक इत्युक्ते प्रज्ञानघनता स्फुटा ।
एतच्छब्दब्रह्मलोकशब्दावैकात्म्यभासकौ ॥ ३६५ ॥
न प्रत्यग्व्यतिरेकेण ब्रह्मत्वमुपपद्यते ।
ब्रह्मणो व्यतिरेकेण प्रत्यक्त्वं न चितस्तथा ॥ ३६६ ॥
अनयोरैक्यसंमोहात् परोक्षद्वयकल्पने ।
संसारोऽयमतो मोहसमुच्छित्तौ विमुक्तता ॥ ३६७ ॥

नहीं है, दूसरा गौरव है और तीसरा अश्रुत षष्ठीकल्पनामें प्रकरणविरोध भी है। 'ब्रह्मलोक' शब्दका श्रवण होनेपर समासविशेषाकांक्षासे प्रथमोपस्थित प्रथमाविभक्तिसे उसका शमन होनेपर षष्ठीकल्पनासे उसका शमन उचित नहीं है। षष्ठीकल्पनानिरासके समान 'ब्रह्मणे लोकः' इत्यादि चतुर्थीकल्पना भी निरस्तप्राय समझनी चाहिए ॥३६४॥

'ब्रह्मैव लोक०' इत्यादि । समासान्तरत्यागपूर्वक कर्मधारयसमास माननेमें गुण भी है। कर्मधारयसमासमें आत्मामें प्रज्ञानघनत्व स्फुट होता है, समासका व्यवस्थापन करके 'एष ब्रह्मलोकः' इन पदोंका 'तत्त्वमसि' इत्यादिके समान अखण्डार्थकत्व लब्ध होता है अर्थात् दोनों शब्द मिलकर अखण्ड एक अर्थको कहते हैं। ब्रह्मलोकपदके सामानाधिकरण्यसे तद्वाच्य अर्थोंमें विशेषणविशेष्यभाव और उन्हींके लक्ष्य एवं वाच्य अर्थमें लक्ष्यलक्षणसम्बन्ध 'तत्त्वमसि' इस वाक्यके समान होता है।

शङ्का—ब्रह्मशब्दसे अनात्मा और लोकशब्दसे अब्रह्म लक्ष्य है, तो अखण्डार्थ कैसे ? अन्यथा पदान्तर व्यर्थ हो जायगा ?

समाधान—ब्रह्मकी आत्मयाथात्म्यमें लक्षणा है और लोकशब्दकी ब्रह्मत्वोपलक्षित आत्मामें लक्षणा है, अतः अखण्डार्थत्वकी उपपत्ति होती है, व्यावर्त्यभेदसे वैयर्थ्यशङ्का भी नहीं है, यह अन्यत्र स्पष्ट है ॥ ३६५ ॥

'न प्रत्यग्०' इत्यादि । प्रत्यक् वस्तुसे अतिरिक्त वस्तुमें ब्रह्मत्वकी उपपत्ति नहीं हो सकती और चिद्वृत्तिप्रत्यक्त्व ब्रह्मव्यतिरिक्त वस्तुमें नहीं उपपन्न हो सकता है। यद्यपि आत्मासे अतिरिक्त ब्रह्म नहीं है और ब्रह्मसे अतिरिक्त आत्मा नहीं है, किन्तु ब्रह्म ही आत्मा और आत्मा ही ब्रह्म है, तथापि संसारी उसको नहीं समझता, इसीसे वह सांसारिक विविध कष्टोंका उपभोग करता है, इसी युक्तिसे मुख्य ऐक्य सिद्ध होता है ॥ ३६६ ॥

'अनयो०' इत्यादि ।

अतोऽशेषमहानर्थहेतोर्मोहस्य हानये ।
एष इत्यादिवाक्योक्तिः सम्यग्दर्शनजन्मने ॥ ३६८ ॥
इतिशब्दो यथोक्तार्थपरामर्शं करोति हि ।
ऐतिह्यार्थस्तथा हेति सम्राडित्यभिमन्त्रणम् ॥ ३६९ ॥
इत्युक्तेन प्रकारेण मुमुक्षुं जनकं मुनिः ।
अन्वशात् सकलानर्थहेत्वविद्यापनुत्तये ॥ ३७० ॥

शङ्का—ब्रह्म और आत्माका यदि ऐक्य है, तो संसारकी प्रतीति कैसे होगी? ब्रह्ममें संसार मानते नहीं और आत्माको उससे अतिरिक्त कहते नहीं, ऐसी अवस्थामें यह अनुभूयमान संसार होगा किसको? यदि प्रतीतिके अनुसार संसार है, तो विमुक्ति नहीं होगी। ब्रह्मस्वरूपप्राप्ति ही तो मुक्ति है, उसके स्वरूपकी प्राप्ति होनेपर भी ब्रह्मगत संसार जीवको उपलब्ध ही होगा, तो मुक्ति कैसे होगी?

समाधान—आत्मा और ब्रह्मके ऐक्यमें संमोह होनेसे पुरुष दो परोक्ष पदार्थ मानता है। अतः आत्मा भिन्न है और ब्रह्म भिन्न है, ऐसा माननेपर ही यह अनुभूयमान संसार होता है, इस मोहका समुच्छेद होनेपर विमुक्ति होती है अर्थात् वास्तविक संसार नहीं है, किन्तु अनादि मोहवश संसारकी कल्पनासे पुरुष दुःखी होता है। काल्पनिक रज्जुसर्प भी भयदायक लोकमें प्रसिद्ध ही है। उक्त ऐक्यसाक्षात्कारसे मोह और तज्जन्य संसारकी निवृत्तिसे मोक्ष अभिव्यक्त होता है, यही सार है ॥ ३६७ ॥

'अतोऽशेष०' इत्यादि। यतः मोह ही संसारका निदान है, अतः अशेष (संपूर्ण) महान् अनर्थोंके हेतु मोहकी हानिके लिए समीचीन-ज्ञानोत्पत्तिके लिए 'एष' इत्यादि श्रुतिवाक्योक्ति है। यद्यपि वार्तिकसारकी आदर्शप्रतिमें 'जन्मना' यह पाठ उपलब्ध होता है, तथापि वार्तिकमें विद्यमान 'जन्मने' यह पाठ ही ठीक है। अतः तृतीयान्त प्रामादिक पाठ प्रतीत होता है। श्लोक भी वार्तिकका ही है ॥ ३६८ ॥

'इति शब्दो०' इत्यादि। 'इति' शब्द उक्तार्थका परामर्श करता है। 'ह' शब्द ऐतिह्यार्थक है और 'सम्राट्' यह अभिमन्त्रण है यानी संबोधन है ॥३६९॥

'इत्युक्तेन' इत्यादि। मुनि श्रीयाज्ञवल्क्यजीने उक्त प्रकारसे सकल अनर्थोंसे

व्युत्थायाऽऽख्यायिकातो नः श्रुतिरेवेदमब्रवीत् ।
अस्माकमादरस्तेन स्यादद्वैते दृगात्मनि ॥ ३७१ ॥
पुनराख्यानरूपेण मुनिर्भूत्वा दृगात्मनः ।
परमानन्दरूपत्वं प्रतिपादयति श्रुतिः ॥ ३७२ ॥
विज्ञानपुरुषस्याऽस्य प्रोक्ता ब्रह्मात्मता पुरा ।
नैष्ठिकी गतिरेषाऽत्र गत्यन्तरसमाप्तितः ॥ ३७३ ॥
इतोऽन्यगतयः सर्वाः क्षयिसाधनसंश्रयात् ।
क्षयिण्योऽतो हि परमा गतिरेषैव नाऽपरा ॥ ३७४ ॥

जनित दुःखकी मूल अविद्याकी निवृत्तिके लिए मुमुक्षु जनकके प्रति अनुशासन किया ॥ ३७० ॥

'व्युत्थाया०' इत्यादि ।

शङ्का—आख्यायिकामें जनक और याज्ञवल्क्य इन दोनोंका ही वाक्य होना चाहिए । प्रष्टा जनक हैं और उत्तरदाता श्रीयाज्ञवल्क्य हैं । 'हैनमनुशशास याज्ञवल्क्य' यह न राजाका ही वाक्य हो सकता है और न याज्ञवल्क्यका ही हो सकता है, अतः आख्यायिकामें यह वाक्य असङ्गत-सा प्रतीत होता है ।

समाधान—आख्यायिकासे उपरत होकर श्रुतिने ही स्वयं यह हम लोगोंसे कहा है, जिससे दृगात्मा स्वयंज्योतिःस्वरूप अद्वैतमें हम लोगोंका आदर हो ॥ ३७१ ॥

'पुनरा०' इत्यादि । श्रुति मुनि श्रीयाज्ञवल्क्य होकर अर्थात् याज्ञवल्क्यके अन्तःकरणमें आविर्भूत होकर फिर आख्यायिकारूपसे दृष्टिस्वरूप आत्मामें परमानन्दरूपताका प्रतिपादन करती है । आख्यायिका द्वारा उपदेश देनेका प्रयोजन पूर्वमें कह चुके हैं ॥ ३७२ ॥

'विज्ञान०' इत्यादि । इस विज्ञानात्मा संसारी पुरुषमें जो ब्रह्मात्मता यानी ब्रह्मस्वरूपता पूर्वमें कही गई है, वह गत्यन्तरकी समाप्ति होनेसे परमा यानी सर्वोत्कृष्टा गति है । बुद्ध्युपाधिक जीवकी जो अतिच्छन्दादिवाक्यसे गति कही गई है, वह यही नैष्ठिकी गति है, इसीमें सब गतियोंकी समाप्ति है ॥ ३७३ ॥

'इतोऽन्य०' इत्यादि । ज्ञानप्राप्य इस गतिसे अतिरिक्त जो गतियां हैं, वे सब विनाशी साधनके अधीन होनेसे अपरमा हैं । कर्मानुष्ठान आदिसे प्राप्य स्वर्ग आदि गतियोंके साधन कर्मादिके विनाशी होनेसे वे गतियां भी

अविद्यामात्रहेतुत्वात् कामकर्मादिसाधनाः ।
गतयोऽपरमाः सर्वा मायास्वप्नगती यथा ॥ ३७५ ॥
सम्पच्च परमैषैव मोहोत्थाश्चाऽन्यसम्पदः ।
उत्कर्षातिशयः सम्पद्विभूतिश्चेति भण्यते ॥ ३७६ ॥

श्रुतिः—एषोऽस्य परमो लोक एषोऽस्य परम आनन्दः ।
एतस्यैवानन्दस्यान्यानि भूतानि मात्रामुपजीवन्ति ॥ ३२ ॥

वा०—एषोऽस्य परमो लोको लोकास्त्वन्ये क्षयिष्णवः ।
क्षयिष्णुसाधनोपेता न त्वेषोऽसाधनाश्रयात् ॥ ३७७ ॥

क्षयी हैं, यानी 'तद्यथेह कर्मचितो लोकः क्षीयत एवमेवामुत्र पुण्यचितो लोकः क्षीयते', 'क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोके विशन्ति' इत्यादि वचनोंसे कियत्कालिक होनेसे वे अपरमा गतियाँ हैं। ज्ञान अविनाशी है, अतः उससे प्राप्त होनेवाली गति परमा है, वह यही है ॥ ३७४ ॥

'अविद्या०' इत्यादि। काम, कर्म आदि साधन कर्मकाण्डोक्त विधि अविद्याहेतुक हैं; अतः वे सब गतियां अपरमा हैं। माया और स्वप्नगति जैसे अपारमार्थिक हैं वैसे ही प्रकृतमें भी समझना चाहिए।

'सम्पच्च' इत्यादि। 'किंज्योतिरयं पुरुषः' इस उपक्रमसे पूर्ववाक्य द्वारा जीवका जो कैवल्य कहा गया है, वही परमा गति है, कर्मफल नहीं है, यह भी कहा है। संप्रति वही उसकी परमा सम्पद् है।

शङ्का—परमगतिसे अतिरिक्त परमा संपत् क्या है ?

समाधान—उत्कर्ष, इतरापेक्षया यही परम उत्कर्ष है, इससे अतिरिक्त दूसरा उत्कर्ष नहीं है, सम्पत्‌का अर्थ उत्कर्ष है, उत्कृष्ट गति परमा गति है, अतः पुनरुक्तकी आशङ्का नहीं हो सकती। उत्कर्षको ही विभूति भी कहते हैं, अन्य सम्पत्तियाँ मोहोत्थ यानी अविद्योपन्न हैं ॥ ३७६ ॥

'एषोऽस्य परमो लोकः' इत्यादि श्रुति। श्रुत्यर्थ श्लोकव्याख्यानसे स्पष्ट हो जायगा ॥ ३२ ॥

'एषोऽस्य परमो लोकः' इसका अर्थ कहते हैं—'एषोऽस्य' इत्यादिसे।
इसका यही परम लोक है, अन्य लोक विनाशी है।
शङ्का—क्यों।

ब्रह्मैव सन्स्वतो यस्माद्ब्रह्माप्येत्यवबोधतः ।
तदविद्याविरोधेन मुक्तिर्नाऽतोऽन्यसाधनात् ॥ ३७८ ॥
लोकशब्दस्य मुख्यार्थ आत्मैवेह यतस्ततः ।
कर्मादिहेतुसाध्येषु गौणी लोकार्थता भवेत् ॥ ३७९ ॥
न कर्मणा कनीयस्ता वृद्धिर्वा नाऽन्तरात्मनः ।
इति बाहुमिवोद्धृत्य वेदान्तैर्घोषणा कृता ॥ ३८० ॥

समाधान—उसके साधन कर्मके क्षयी होनेके कारण उससे साध्य लोक भी क्षयी है । मोक्ष असाधन है, अतः क्षयी नहीं है । मोक्ष तो परमानन्दोदासीन, स्वयंप्रकाश नित्यशुद्धबुद्धमुक्तब्रह्मस्वभाव है; अतः इसमें क्षयित्वकी सम्भावना ही नहीं है ॥ ३७७ ॥

'ब्रह्मैव' इत्यादि ।

शङ्का—मोक्ष साधनानपेक्ष क्यों ? इसमें भी ज्ञान और कर्मकी अपेक्षा है ।

समाधान—वह तो स्वयं ब्रह्म है ही, अज्ञानावृत होनेसे अपनेको उससे भिन्न समझता था, ज्ञानप्रतिबन्धकीभूत अविद्याध्वंसके लिए ज्ञानकी अपेक्षा होनेपर भी कर्मकी अपेक्षा कहाँ ? ज्ञानकी भी अपेक्षा प्रतिबन्धकध्वंसके लिए ही अपेक्षित है, मोक्षके लिए वह भी अपेक्षित नहीं है, अतएव श्रुतिमें स्पष्ट है कि 'ब्रह्मैव सन् ब्रह्माप्येति' ब्रह्म ही होता हुआ ब्रह्म प्राप्त करता है ॥ ३७८ ॥

'लोकशब्दस्य' इत्यादि ।

शङ्का—मोक्ष भी तो ब्रह्मलोकशब्दवाच्य है, अतः लोकत्वात् स्वर्गलोकके समान कर्मसाध्य क्यों नहीं है ?

समाधान—लोकशब्दका मुख्य अर्थ ब्रह्म ही है, कर्मका हेतु मर्त्यलोक आदि और उससे साध्य स्वर्ग आदिमें लोकशब्द गौण है ?

शङ्का—इनमें भी मुख्य क्यों नहीं ?

समाधान—एकार्थत्वका सम्भव होनेपर अनेकार्थत्वकी कल्पना अन्याय्य है, ऐसा विद्वानोंका सिद्धान्त है, अतएव 'अग्निर्माणवकः' इत्यादिमें अग्निशब्द गौण माना जाता है । केवल प्रयोगदर्शनसे ही मुख्यार्थक नहीं मान सकते, अन्यथा लक्षणाका उच्छेद ही हो जायगा, इसलिए उक्त व्यवस्था ही समुचित है ॥ ३७९ ॥

'न कर्मणा' इत्यादि ।

आनन्दः परमो ह्येषः सुखोत्कर्षसमाप्तितः ।
सर्वानन्दातिशायित्वात् तथा चैतत्प्रवक्ष्यते ॥ ३८१ ॥
विषयस्पर्शजानन्दाः साधनानुविधानतः ।
आद्यन्तवत्त्वस्वाभाव्याद् दुःखयोनय एव ते ॥ ३८२ ॥

शङ्का—लोक कर्मसाध्य है, यह लोकमें प्रसिद्ध है। यदि आत्मा भी लोक है, तो वह भी कर्मसाध्य होगा।

समाधान—श्रुति हाथ उठाकर उच्चस्वरसे यह घोषणा करती है कि आत्मा कर्मसे यानी निषिद्धकर्मानुष्ठानसे छोटा नहीं होता और विहितकर्मानुष्ठानसे बड़ा भी नहीं होता, इससे स्पष्ट ज्ञात होता है कि वह कर्मका विषय नहीं है ॥ ३८० ॥

'एषोऽस्य परमानन्दः' इसका अर्थ कहते हैं—'आनन्दः' इत्यादिसे।

परमानन्दत्वमें हेतु है—सुखोत्कर्षकी समाप्ति। संसारसुखसे लेकर हिरण्यगर्भके सुख तक जितने सुख हैं, वे सब उत्कर्ष-अपकर्षरूप तारतम्यसे ग्रस्त हैं। किसी सुखसे कोई सुख छोटा है और कोई बड़ा है; परन्तु इस सुखसे कोई सुख बड़ा नहीं है, सुखतारतम्यकी काष्ठा इसी सुखमें समाप्त हो जाती है, अतः यही परमानन्द है। सर्वानन्दातिशायित्व परमानन्दमें हेतु है—यतः यह सर्वानन्दातिशायी है, अतः परमानन्द है, इसको 'स यो मनुष्याणाम्' इत्यादि ग्रन्थसे आगे कहेंगे ॥ ३८१ ॥

'विषय०' इत्यादि।

शङ्का—हिरण्यगर्भका विषयानन्द भी परम है, अतः उसकी अपेक्षा इसमें परमत्व कैसे होगा ?

समाधान—विषयानन्द विषय और उसके उपभोगके साधनके अधीन होनेसे परम नहीं हो सकता। पहले तो विषय ही उत्कृष्ट और अपकृष्ट होते हैं, फिर उनके उपभोगसाधन इन्द्रियाँ भी देश, काल, अवस्था आदिवश उत्कृष्ट और अपकृष्ट होती हैं। जैसे युवावस्थामें जो इक्षुदण्ड आनन्ददायक होता है, वही वृद्धावस्थामें दन्तदौर्बल्यसे आनन्ददायक नहीं होता एवं शीतल जल ग्रीष्ममें आनन्ददायक होता है, पर शिशिरमें नहीं होता। और विषयानन्दके निकर्षका सबसे बड़ा कारण यह है कि विषय और उसके उपभोगके साधन आद्यन्तवान् हैं यानी उत्पादविनाशशाली हैं, अतः उनकी अनुत्पत्ति और नाश दशामें उनके आनन्दका सम्भव ही नहीं है।

कूटस्थात्मस्वभावत्वात् सर्वसाधननिस्पृहः ।
सर्वानन्दातिवर्तित्वादानन्दः परमो मतः ॥ ३८३ ॥
आनन्दः परमोऽस्यैष इत्युक्तार्थप्रसिद्धये ।
एतस्यैवेति वचसामथाऽर्थो हेतुरुच्यते ॥ ३८४ ॥
एतस्यैव यथोक्तस्य सर्वानन्दातिवर्तिनः ।
उपजीवन्ति भूतानि ब्रह्मानन्दस्य विप्लुषः ॥ ३८५ ॥
एष एवंविधो यस्मादानन्दः परमः स्मृतः ।
आनन्दानतिशेतेऽन्यान् सर्वानस्यैव कृत्स्नतः ॥ ३८६ ॥

उपभोगवेलामें भी 'ये विनश्वर हैं, अतः उनके अभावमें यह आनद कैसे होगा ?' यह परिताप तात्कालिक सुखको भी नीरस कर देता है और अर्जन और रक्षण आदिकी चिन्तासे मिश्रित होनेके कारण उसमें परमत्वकी सम्भावना कैसे हो सकती है ? ॥ ३८२ ॥

'कूटस्थात्म०' इत्यादि ।

शङ्का—तो आत्मसुख भी सुखविशेष होनेसे परमानन्दस्वरूप नहीं हो सकता, 'आत्मानन्दो न परमः, सुखत्वात्, विषयसुखवत्' इस अनुमानसे भी उसमें परमत्वका आक्षेप हो सकता है ।

समाधान—नहीं, आत्मा कूटस्थ नित्य है । उसका स्वरूपसुख भी नित्य है, अतएव वह सर्वसाधननिस्पृह है, उसके लिए किसी साधनकी अपेक्षा नहीं है । वह स्वभावतः सर्वानन्दातिशायी है, अतः उसमें परमानन्दता है ॥ ३८३ ॥

'आनन्दः' इत्यादि । आत्माका यही परमानन्द है, इस उक्तार्थकी सिद्धिके लिए 'एतस्यैव' इत्यादि वक्ष्यमाण वचनके अर्थको ही हेतु कहते हैं । हेतुके बिना प्रतिज्ञात अर्थकी सिद्धि नहीं होती, अतः उक्त अर्थमें श्रौत वाक्यार्थ ही हेतु है ॥ ३८४ ॥

'एतस्यैव' इत्यादि । उसी आनन्दके एक लेशका अन्य भूत अनुभव करते हैं । उक्त आनन्द सर्वानन्दातिशायी है, अतः भौतिक आनन्दोंका मूल है । उसकी अपेक्षा भूतोंका आनन्द बिन्दुके समान है; इससे आत्मानन्दमें आनन्द-सागरत्व ध्वनित होता है ॥ ३८५ ॥

'एष एवम्' इत्यादि । यतः इस प्रकारका यह आनन्द परम है, अतः पूर्ण आत्माका आनन्द सब आनन्दोंकी अपेक्षा सर्वोत्कृष्ट है ॥ ३८६ ॥

कृत्स्नोऽपि चैष आनन्दस्तदविद्यैकहेतुतः ।
बुद्ध्याद्युपाध्यवच्छेदान्मात्रेति व्यपदिश्यते ॥ ३८७ ॥

श्रुतिः—स यो मनुष्याणां राद्धः समृद्धो भवत्यन्येषामधिपतिः सर्वैर्मानुष्यकैर्भोगैः संपन्नतमः स मनुष्याणां परम आनन्दः ।

तन्मात्रावर्त्मनैवैनं बुबोधयिषते मुनिः ।
लवणाब्धिर्यथा नद्यां बुध्यते लवणोदकात् ॥ ३८८ ॥

यावद्यावत्समीपस्था लवणाब्धेर्महानदी ।
भासते लवणाधिक्यं तावत्तावन्नदीजले ॥ ३८९ ॥

'कृत्स्नोऽपि' इत्यादि । आत्मानन्द यदि पूर्ण है, तो उसको मात्रारूप क्यों कहा ?

समाधान—यद्यपि आनन्द पूर्ण है, तथापि अविद्योत्पन्न बुद्धि आदि उपाधिके सम्बन्धसे वह मात्राशब्दसे व्यवहृत होता है ॥ ३८७ ॥

'स यो मनुष्याणाम्' इत्यादि श्रुति । इस श्रुतिका अर्थ वार्तिकसारके श्लोकोंके व्याख्यानसे ही गतार्थ है ।

'स यो मनुष्याणाम्' इत्यादि वाक्यका तात्पर्य कहते हैं—'तन्मात्रा' इत्यादिसे ।

जैसे कलकत्ता आदिमें स्थित गङ्गा आदि नदियोंमें उपलब्ध लवणके अंश द्वारा समुद्रजलका बोधन कराया जाता है—समुद्रजलके संपर्कसे इस जलमें भी खारापन आ गया है; अतः इसमें समुद्र जल अवश्य है, वैसे ही ब्रह्मा नन्दमात्रा द्वारा ब्रह्मानन्दका बोधन श्रुति कराती है । मुनिजीको ब्रह्मानन्दमात्रा द्वारा आत्माका जनकके प्रति बोध कराना अभीष्ट था । जैसे यदि नदीमें लवणाब्धिका बोध कराना अभीष्ट हो, तो नदीमें समुद्रजल द्वारा समुद्रका बोध कराया जाताता है, वैसे ही जीवात्मामें परमानन्दमात्रा द्वारा परमानन्दका बोध होता है । यद्यपि वार्तिकमें 'बुबोधयिषुरादरात्' ऐसा पाठ है, तथापि 'नद्याम्' इस उपमानको स्फुट करनेके लिए वार्तिकसारका उक्त पाठ अनुचित नहीं है, अर्थमें अधिक भेद नहीं, केवल वाक्ययोजनामात्रका भेद है ॥ ३८८ ॥

'यावद्' इत्यादि । जैसे जैसे महानदी लवणसमुद्रके समीप जाती है, वैसे वैसे नदीके जलमें नीमकका आधिक्य हो जाता है ॥ ३८९ ॥

एवं च दूरग्रामस्थः स्वादयद् लवणं जले ।
नदीतीरे क्रमाद्गच्छेल्लवणाब्धिं स पश्यति ॥ ३९० ॥

तथैव मानुषानन्दमारभ्योत्तरवृद्धितः ।
बुध्वा हैरण्यगर्भान्तं परानन्दं प्रबुध्यते ॥ ३९१ ॥

मनुष्यमध्ये यः कोऽपि संसिद्धोऽवयवैर्दृढः ।
कृत्स्नसाधनसंपत्त्या समृद्धोऽपि भवेदसौ ॥ ३९२ ॥

बाह्यैराध्यात्मिकैरेवं साधनैरन्वितः पुमान् ।
सर्वेषामधिपो भूत्वा क्वाऽप्यन्यैर्न विहन्यते ॥ ३९३ ॥

मानुष्यकेण भोगेन संपन्नानां नृणामिह ।
संपन्नोऽतिशयेनाऽतः संपन्नतम उच्यते ॥ ३९४ ॥

'एवं च' इत्यादि । समुद्रसे अत्यन्त दूरवर्ती गाँवमें रहनेवाले पुरुषको समुद्र-दर्शनेच्छासे नदीजलका स्वाद लेते हुए जैसे जैसे लवणाधिक्य अनुभूत होता है, वैसे वैसे क्रमशः आगे बढ़ते-बढ़ते समुद्रका दर्शन उसको हो जाता है ॥ ३९० ॥

'तथैव' इत्यादि । उसी प्रकार ब्रह्मवित् मनुष्यानन्दसे लेकर उत्तरोत्तर वृद्धिसे हिरण्यगर्भका आनन्द इतर संसारी पुरुषोंकी अपेक्षा उत्कृष्ट समझकर ब्रह्मानन्दको परमानन्द समझता है ॥ ३९१ ॥

विकलाङ्ग दरिद्र मनुष्योंको आनन्द ही क्या है, इसलिए मनुष्यानन्द कैसा विवक्षित है ? उसको स्फुट करते हैं—'मनुष्यमध्ये' इत्यादिसे ।

मनुष्योंमें जो कोई सुदृढ़ावयवसंयुक्त, समृद्ध भोगसाधनसम्पन्न संपूर्णावयवोंसे भी संपन्न तथा अविकलाङ्ग होता है, उसको लोकमें सुखी मानते हैं ॥ ३९२ ॥

'बाह्यैरा०' इत्यादि । श्रुतिमें राद्ध और समृद्ध दोनों शब्द आये हैं । भोग-क्षम राद्ध है और कृत्स्नसाधनसंपन्न समृद्ध कहलाता है, अतः पुनरुक्त शङ्का नहीं है, बाह्य और आध्यात्मिक साधनोंसे संयुक्त जो सबका अधिपति नियन्ता होकर दूसरोंसे बाधित न हो अर्थात् स्वतन्त्र हो निर्व्याधि युवा अतिसुन्दर स्वतन्त्र सकल-साधनसम्पन्न सम्राट्का जो सुख है, वह मनुष्योंका परमानन्द है ॥ ३९३ ॥

'मानुष्यकें०' इत्यादि । मानुष्यक भोगसे सम्पन्न मनुष्योंमें जो सबसे अधिक सम्पन्न है, वह सम्पन्नतम कहा जाता है ॥ ३९४ ॥

सर्वैर्मानुष्यकैर्भोगैः संपन्नो न तु दैविकैः।
आनन्द एष परमो मनुष्याणामिहोच्यते ॥ ३९५ ॥

श्रुतिः—अथ ये शतं मनुष्याणामानन्दाः स एकः पितृणां जितलोकानामानन्दोऽथ ये शतं पितृणां जितलोकानामानन्दाः स एको गन्धर्वलोक आनन्दोऽथ ये शतं गन्धर्वलोक आनन्दाः स एकः कर्मदेवानामानन्दो ये कर्मणा देवत्वमभिसपद्यन्ते। अथ ये शतं कर्मदेवानामानन्दाः स एक आजानदेवानामानन्दो यश्च श्रोत्रियोऽवृजिनोऽकामहतोऽथ ये शतमाजानदेवानामानन्दाः स एकः प्रजापतिलोक आनन्दो यश्च श्रोत्रियोऽवृजिनोऽकामहतोऽथ ये शतं प्रजापतिलोक आनन्दाः स एको ब्रह्मलोक आनन्दो यश्च श्रोत्रियोऽवृजिनोऽकामहतः।

शतकृत्वो मनुष्याणामानन्दो गणितस्तु यः।
पितॄणामेक आनन्दः सोऽयं तुल्यप्रमाणतः ॥ ३९६ ॥
तारतम्यादुपायानां शुद्धिस्तरतमा धियः।
शुद्धेस्तरतमत्वेन सुखं तरतमं भवेत् ॥ ३९७ ॥

'सर्वै०' इत्यादि। जो सब मानुष भोगोंसे सम्पन्न तथा दैविक भोगसे रहित हो, उस पुरुषरत्नका जो आनन्द है, वही यहां मनुष्यका परमानन्द विवक्षित है, जैसे मनुष्यभोगभोगी युधिष्ठिर आदिका आनन्द परमानन्द था ॥ ३९५ ॥

'अथ ये' इत्यादि श्रुति। वार्तिक श्लोकोंके व्याख्यानसे इस श्रुतिका अर्थ स्पष्ट हो जायगा।

'शतकृत्वो' इत्यादि। मनुष्यानन्दसे शतगुणित परिमाण पितरोंका आनन्द है, मनुष्यानन्दसे सौ गुना अधिक पितृगणका आनन्द श्रुतिरूप प्रमाणसे माना जाता है ॥ ३९६ ॥

'तारतम्या०' इत्यादि। उपायोंके तारतम्यसे शुद्धिमें तारतम्य होता है। और शुद्धिके ,तारतम्यसे सुखमें तारतम्य होता है। सुख आत्मस्वरूप है; आत्मा एकरस है, उसमें जब अतिशयादिकी सम्भावना ही नहीं है, तब मनुष्य, देव आदिके सुखमें तारतम्य कैसे ? यह आक्षेप भी निरस्त हो गया ? उक्त सुख यद्यपि तरतमोपेत नहीं है, तथापि तदभिव्यक्ति अवश्य तरपमोपेत है। शुद्ध चित्तमें पूर्ण सुखाभिव्यक्ति होती है। चित्तशुद्धि भी उपायसे होती है। उपायशक्ति विद्याधीन है, सबका उपायानुष्ठान सम नहीं है, अतः सुखतारतम्य आवश्यक है ॥ ३९७ ॥

यावद्यावन्मलोऽप्येति बुद्धेर्धर्मादिसंचयात् ।
तावत्तावद्धियः स्वाच्छ्याचावत्तावत्सुखोन्नतिः ॥ ३९८ ॥
यावद्यावद्घनीभूतो मलः पापादिसङ्गतेः ।
तावत्तावद्धियोऽस्वाच्छ्याद् दुःखोद्भूतिस्तथा तथा ३९९
पितृलोको जितो यैः स्यात्पितृयज्ञादिकर्मभिः ।
जितलोकास्त उच्यन्ते पितरो दिव्यभोगिनः ॥ ४०० ॥
य एष दक्षिणः पन्थाः पितृलोकः स उच्यते ।
मनुष्यानन्दतः सोऽयं गणितः स्याच्छताधिकः ॥ ४०१ ॥

'यावद्यावन्' इत्यादि। धर्माद्यनुष्ठानसे ज्यों-ज्यों मल नष्ट होता जाता है, त्यों-त्यों बुद्धिमें स्वच्छता होती जाती है। और ज्यों-ज्यों बुद्धि स्वच्छ होती जाती है, त्यों-त्यों सुखकी उन्नति होती जाती है, अर्थात् सुख यद्यपि एकरस है, तथापि तदभिव्यञ्जक बुद्धि अनेकविध है, अतः सांसारिक सुख भी बहुविध होता है, प्रदीप एक ही है, पर मलिन और शुद्ध सीसेके द्वारा उसकी दीप्ति उत्कृष्ट और अपकृष्ट होती है। मलने, पोंछने आदि उपायसे सीसेके निर्मल होनेपर समान (तारतम्यरहित) दीप्ति होती है, एवं बुद्धिशुद्धिके तारतम्यसे विविध यानी उत्कृष्ट और अपकृष्ट सुख होता है। शम, दम आदि साधनोंके अनुष्ठानसे निःशेष मलनिवृत्ति होनेपर बुद्धिप्रकाश एकविध ही होता है, अतः उससे अभिव्यक्त होनेवाला मोक्ष सुख भी एक ही है ॥ ३९८ ॥

'यावद्' इत्यादि। निषिद्ध कर्मके अनुष्ठानसे जैसे-जैसे मल घनीभूत होता है, वैसे-वैसे बुद्धिकी अस्वच्छतासे (स्वच्छताके अभावसे) दुःखोद्भूति (दुःखाभिवृद्धि) होती है ॥ ३९९ ॥

'पितृलोको' इत्यादि। मनुष्यके आनन्दसे लेकर हिरण्यगर्भके आनन्द तक आनन्दके तारतम्यमें हेतु कहते हुए 'स एकः पितृणाम्' यहाँ तकका सन्दर्भ व्याख्यात हुआ। अब 'जितलोकानाम्' इस वाक्यका अर्थ कहा जाता है पिण्डपितृयज्ञादिके अनुष्ठान द्वारा जिन लोगोंने पितृलोकको जीत लिया है, वे ही पुरुष जितलोक कहे जाते हैं। पितर दिव्यभोगी होते हैं, अतः वे भी पितर होकर दिव्यसुखभोगी हो जाते हैं ॥ ४०० ॥

'स एव' इत्यादि। जो दक्षिण पन्था है, वही पितृलोक कहा जाता है। वह मनुष्यानन्दकी अपेक्षा सौगुना अधिक आनन्दवान् है ॥ ४०१ ॥

उत्तरेष्वपि वाक्येषु यथोक्तमुपपादयेत् ।
शताधिकोऽयमानन्दः पूर्वस्मादुत्तरक्रमात् ॥ ४०२ ॥
पितरोऽग्निष्वात्तमुख्या गन्धर्वा देवगायकाः ।
ज्योतिष्टोमादिना स्वर्गप्राप्ताः स्युः कर्मदेवताः ॥ ४०३ ॥
सृष्टेराजननादादौ देवत्वं ये प्रपेदिरे ।
आजानदेवास्तेऽत्र स्युः पूर्वेभ्यः सूक्ष्ममूर्तयः ॥ ४०४ ॥
नानाद्वन्द्वोपघातार्थहेतूनां बहुलत्वतः ।
पूर्वानन्देभ्य एतेषामानन्दोऽभ्यधिको मतः ॥ ४०५ ॥

'अथ ये शतम्' इत्यादि वाक्योंमें उक्त न्यायका अतिदेश करते हैं—'उत्तरेष्वपि' इत्यादिसे ।

उत्तर वाक्योंमें भी यथोक्तका (कथित न्यायका) उपपादन करना चाहिए अर्थात् पूर्वसे उत्तर आनन्द क्रमशः सौ गुना अधिक है ॥ ४०२ ॥

चार पर्यायोंसे प्रतिपादित पितर, गन्धर्व, कर्मदेव और आजान देवका विभाग कहते हैं—'पितर' इत्यादिसे ।

अग्निष्वात्त आदि पितर कहलाते हैं। देवताओंके गायक गन्धव हैं। ज्योतिष्टोम आदि यज्ञ द्वारा जो स्वर्गको प्राप्त होते हैं; वे कर्मदेव हैं ॥ ४०३ ॥

'सृष्टे०' इत्यादि । सृष्टिके आदिमें जो देवता उत्पन्न हुए वे आजान देव कहे जाते हैं। वे पूर्व-पूर्वसे उत्तर-उत्तर सूक्ष्म शरीरवाले है, अतः पूर्व पूर्वकी अपेक्षा उत्तरोत्तरका आनन्द सौगुना अधिक है। शरीरसूक्ष्मत्व ही आनन्दाधिक्यमें हेतु है ॥ ४०४ ॥

'नाना' इत्यादि ।

शङ्का—कर्मदेवोंमें भी देहमें व्यापित्व और सूक्ष्मत्व तुल्य ही है, फिर कर्मदेवताओंकी अपेक्षया आजानदेवोंमें आनन्दाधिक्य क्यों है ?

समाधान—नानाविध द्वन्द्वशब्दित जो दुःखरूप उपघातके हेतु हैं, उनके बाहुल्यसे आजानदेवोंकी अपेक्षा उनमें आनन्द कम है ।

शङ्का—आजान देव भी तो आखिर संसारी ही हैं, अतः उनमें भी दुःखोपघातार्थ हेतुओंका बाहुल्य है, फिर उनमें आनन्दका आधिक्य क्यों ?

समाधान—श्रुतिप्रामाण्यसे कर्मदेवापेक्षया उनके दुःखोपघातमें अल्पत्व है, अतः आनन्दाधिक्य युक्त ही है ॥ ४०५ ॥

सूक्ष्मभूतारब्धतया सूक्ष्मत्वं न त्विहाऽल्पता ।
शीतोष्णादि न देहेऽस्ति सूक्ष्मे स्थूलशरीरवत् ॥ ४०६ ॥
श्रोत्रियो वेदशास्त्रज्ञो निष्पापो ब्रह्मवित्त्वतः ।
भोग्यदोषान्विविच्याऽऽस्ते नाऽतः कामेन हन्यते ॥ ४०७ ॥
आजानदेवानन्देन समं स्याच्छ्रोत्रिये सुखम् ।
प्रजापतिर्विराट् ब्रह्मा सूत्रात्मेत्यनयोर्भिदा ॥ ४०८ ॥

'सूक्ष्म०' इत्यादि । आजानदेवोंके शरीर सूक्ष्मभूतोंसे आरब्ध होनेके कारण सूक्ष्म कहे गये हैं, यहाँ सूक्ष्मसे अल्पत्व विवक्षित नहीं है ।

शङ्का—सूक्ष्म होनेपर भी दुःखाभाव कैसे ? आखिर शरीर तो है ही ।

समाधान—शीत, उष्ण आदि दुःख स्थूल शरीरके समान सूक्ष्म शरीरमें नहीं होते, इसमें प्रमाण यह श्रुति है ॥ ४०६ ॥

श्रोत्रियपदकी व्याख्या करते हैं—'श्रोत्रिय०' इत्यादिसे ।

'श्रोत्रियच्छन्दोऽधीते' इसके अनुसार वेदशास्त्रका [वेद ही शास्त्र वेदशास्त्र, 'शास्ति हितं येन तच्छास्त्रम्' इस व्युत्पत्तिसे सर्वापेक्षा हिततम मोक्षका शासन वेद ही करता है, इसलिए वेद शास्त्र है] अध्येता तथा ज्ञाता । शास्त्र शब्दसे ज्ञात अर्थकी सूचना होती है; क्योंकि अर्थज्ञानके बिना शासन नहीं हो सकता; केवल अध्ययनमात्रसे मोक्षोपयोगी ज्ञान भी नहीं हो सकता, इसलिए प्रकृतशास्त्रका उपादान किया है । तात्पर्य यह निकला कि जिसने वेदका अध्ययन और उसके अर्थको जान लिया है, ऐसा विद्वान् प्रकृतमें श्रोत्रिय विवक्षित है । 'अवृजिन' शब्दका अर्थ कहते हैं—वृजिनका अर्थ पाप है, न वृजिनं यस्य सः अवृजिनः' यानी निष्पाप अर्थ हुआ, इसमें हेतु है—ब्रह्मवित्त्वतः । अनादि परंपरार्जित सब पापोंकी निवृत्ति ब्रह्मज्ञानके बिना नहीं हो सकती । 'क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन् दृष्टे परावरे' इत्यादि श्रुतिसे सकल पापका निवर्तक आत्मज्ञान ही है । भोगादि तत्-तत् पापके निवर्तक माने जाते हैं; सामान्य पापके निवर्तक नहीं माने जाते । अकामहत वह है जो कि भोग्यदोषोंका विवेककर ब्रह्मका चिन्तन करता है । आत्मानन्दसे अर्वाचीन आनन्दोंमें विराग हो जाता है, अतएव कामसे प्रतिहत नहीं होता, इसीसे अकामहत कहा जाता है ॥ ४०७ ॥

'आजानदे०' इत्यादि । 'एकः प्रजापतिलोक आनन्दः' और 'स एको ब्रह्मलोक आनन्दः' इन दोनोंका एक ही अर्थ है, ऐसी शङ्का कर स्थूल एवं सूक्ष्म

सर्वत्र योजनायैष श्रोत्रियः पुनरुच्यते ।
सार्वभौमादिसूत्रान्तानन्दा ब्रह्मविदि स्थिताः ॥ ४०९ ॥
सुखं तृप्तिरकामत्वमित्येकार्था इमा गिरः ।
सर्वकामविहीनेऽतः सुखं सर्वं व्यवस्थितम् ॥ ४१० ॥
पूर्वं कामहतत्वेन सार्वभौमादयोऽखिलाः ।
दुःखिनोऽथ पदं प्राप्य निष्कामाः सुखिनोऽभवन् ॥४११॥

शरीरोपाधिके भेदसे दोनोंमें भेद कहते हैं। आजान देवोंके आनन्दके समान ही आनन्द श्रोत्रियको होता है। विराट् प्रजापति है, उसकी अपेक्षा सूक्ष्म शरीर-रूप उपाधिवाला सूत्रात्मा ब्रह्मा है। इस प्रकार दोनोंमें भेद होनेसे पुनरुक्तत्वकी शङ्का नहीं हो सकती ॥ ४०८ ॥

'सर्वत्र' इत्यादि ।

शङ्का—'यश्च श्रोत्रियः' यह पुनरुक्ति क्यों है ?

समाधान—सर्वत्र योजना करनेके लिए श्रोत्रियकी पुनरुक्ति है। सार्वभौमसे लेकर सूत्रपर्यन्त जितने आनन्द हैं, वे सब ब्रह्मवेत्तामें रहते हैं। तीन पर्यायोंकी उक्ति इतर पर्यायकी उपलक्षण है ॥ ४०९ ॥

'सुखम्' इत्यादि ।

शङ्का—श्रोत्रिय द्वारा अनुभूत ब्रह्मानन्दमें विषयसुखका भी अन्तर्भाव क्यों होता है?

समाधान—सुख, तृप्ति और अकामत्व—ये तीनों शब्द एकार्थक हैं यानी घट, कलश और कुम्भ के समान एक दूसरेके पर्याय हैं।

शङ्का—उससे प्रकृतमें क्या आया ?

समाधान—सम्पूर्ण कामनाओंसे रहित पुरुषमें पूर्णरूपसे सब सुख रहता है। ऐहिक और आमुष्मिक भोगसमुदायसे विरक्तका ही ब्रह्मविद्यामें अधिकार है, अतः श्रवण आदिसे जन्य तदीयज्ञानसे अभिव्यक्त अनतिशय सुखमें सम्पूर्ण विषय-सुखोंका अन्तर्भाव हो सकता है, यह सारांश है ॥ ४१० ॥

'पूर्वम्' इत्यादि। पहले सार्वभौम आदि, कामनाओंसे उपहत होनेके कारण, दुःखी हुए, क्योंकि 'न जातु कामः कामानामुपभोगेन शाम्यति' इस न्यायसे पहले मनोरथकी सिद्धि होनेपर अन्य मनोरथ आविर्भूत होते जाते हैं। 'मनोरथानामतट-प्रपातः'के अनुसार ऐसे भी मनोरथ होते हैं, जो साधनके अभावसे सिद्ध नहीं हो

पुंभेदात् कालभेदाद्वा तत्तत्साधनतो भवेत् ।
कामात्तत्तत्पदप्राप्तिर्नैकस्मिन्नेकदा क्वचित् ॥ ४१२ ॥
श्रोत्रिये कामराहित्यात्सर्वानन्दाः सह स्थिताः ।
सोऽश्नुते सकलान् कामान् स हेति प्राह तित्तिरिः ॥ ४१३ ॥

सकते, अतएव (उनकी) असिद्धिसे दुःख उत्पन्न होता है; इस कारण वे पूर्ण सुखी नहीं होते। भगवत्पदको प्राप्त होकर जो निष्काम होते हैं, वे ही परम सुखी होते हैं, उस कालमें दूसरा एष्टव्य नहीं रहता है, इसीसे आप्तकाम होकर परम सुखी होते हैं ॥ ४११ ॥

'पुंभेदात्' इत्यादि ।

शङ्का—तत्-तत् पदकी प्राप्ति होनेपर उनकी भी कामना निवृत्त हो जाती है, फिर वह सुख सातिशय क्यों ?

समाधान—तत्-तत् पदकी प्राप्ति होनेपर भी उससे उत्कृष्ट अन्य पदकी लिप्सा फिर हो जाती है, क्योंकि उनकी सब कामनाएँ निवृत्त नहीं हुई हैं। पदप्राप्तिसे होनेवाला सुख निरतिशय नहीं है, किन्तु सातिशय ही है। ईप्सित पदकी प्राप्तिके अनन्तर उत्कृष्ट अन्य पदके ज्ञानसे उसी क्षणमें उसको प्राप्त करनेकी इच्छा हो जाती है, और किसीको कुछ कालके अनन्तर, इस तात्पर्यसे पुरुषभेद और कालभेदका उपादान किया गया है; क्योंकि एक कालमें एक पुरुषको अनेक पदोंकी प्राप्ति नहीं हो सकती ।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—'तत्-तत्' इत्यादि । तत्-तत् पदकी प्राप्तिके हेतुका अनुष्ठान भिन्न भिन्न है। एक समयमें अनेकफलक अनुष्ठान नहीं हो सकते, किन्तु कालभेदसे ही हो सकते हैं, या पुरुषभेदसे हो सकते हैं; एक कालमें एक पुरुषका तत्-तत् पदप्राप्तिफलक अनेक कर्मोंका अनुष्ठान नहीं हो सकता, अतः एक पुरुषको एक समयमें अनेक पदोंकी प्राप्ति नहीं हो सकती ।

सप्रमाण उक्त अर्थका उपसंहार करते हैं—'श्रोत्रिये' इत्यादिसे ।

सम्पूर्ण कामनाओंसे रहित श्रोत्रियमें सम्पूर्ण आनन्द एक साथ ही रहते हैं, अतः वह श्रोत्रिय एक साथ ही सब कामोंका उपभोग करता है; यह तित्तिरि आचार्य कहते हैं ॥ ४१३ ॥

श्रुतिः—अथैष एव परम आनन्द एष ब्रह्मलोकः सम्राडिति होवाच याज्ञवल्क्यः ।

सूत्रात्परमनन्तत्वाद्गणितं विनिवर्तते ।
यतो वाचो निवर्तन्ते इति श्रुत्यन्तरं जगौ ॥ ४१४ ॥

श्रोत्रियेनाऽनुभूतो यो ब्रह्मानन्दोऽस्य विप्रुषः ।
सार्वभौमादिसूत्रान्ताः प्राणिनोऽनुभवन्त्यमी ॥ ४१५ ॥

'अथैष एव परम आनन्दः' इत्यादि श्रुति । इस श्रुतिका अर्थ भी पूर्वोक्त दिशासे वार्तिकसारके श्लोकोंके व्याख्यानसे स्पष्ट है ।

'अथैष' इत्यादि आनन्दमें परमत्वको सिद्ध करते हुए उक्त वाक्यका अवतरण करते हैं—'सूत्रात्' इत्यादिसे ।

सूत्रसे पर परमात्मा अनन्त है, अतः वहां गणनाकी निवृत्ति हो जाती है । चूँकि उसमें सम्पूर्ण विषयसुखोंका अन्तर्भाव हो जाता है, अतः वह आनन्द परम है । 'यतो वाचो निवर्तन्ते' इत्यादि अन्य श्रुतिने भी ब्रह्मानन्दको अनन्त कहा है ॥ ४१४ ॥

'श्रोत्रियेना०' इत्यादि । श्रोत्रिय द्वारा अनुभूत जो ब्रह्मानन्द है, उसके बिन्दुओंका सार्वभौमसे लेकर सूत्र पर्यन्त प्राणी अनुभव करते हैं । भाव यह है कि ऐहिक और आमुष्मिक सारे आनन्द जिस परमानन्दमें समाप्त हो जाते हैं, वह आनन्द परम है । 'एषोऽस्य' इत्यादिसे जिस आनन्दमें परमत्वकी प्रतिज्ञा की गई थी, उसकी सिद्धि परमात्मामें अनुमानसे की गई है । इसमें उत्तरोत्तर वृद्धिका हेतु कहा गया है । जैसे उत्तरोत्तर वृद्धिसे परिमाणतारतम्यकी समाप्ति आकाशादि परिमाणमें होनेसे आकाश आदिका परममहत्परिमाण माना जाता है, वैसे ही ब्रह्मानन्दमें आनन्दतारतम्यकी विश्रान्ति पायी जाती है, अतः वही आनन्द परम है । अज्ञोंके प्रति यह अनुमान है । उनको इसका साक्षाद् अनुभव नहीं हो सकता, जो आत्मज्ञ हैं, उनके प्रति अनुमान अनावश्यक है; उनको उक्त अर्थका साक्षात् प्रत्यक्ष है । परमात्मामें जो अकामहतधीगम्य आनन्द है, वही आनन्दोंसे पर है, यह निष्कर्ष है ॥ ४१५ ॥

तस्मादप्येष परम आनन्द इति वक्त्यसौ ।
ब्रूते च भगवान् व्यासः सर्ववेदार्थतत्त्ववित् ॥ ४१६ ॥
यच्च कामसुखं लोके यच्च दिव्यं महत्सुखम् ।
तृष्णाक्षयसुखस्यैते नाऽर्हतः षोडशीं कलाम् ॥ ४१७ ॥
यतो यतो निवर्तेत ततस्ततो विमुच्यते ।
निवर्तनाद्धि सर्वतो न वेत्ति दुःखमण्वपि ॥ ४१८ ॥
सलिलादिगिरा योऽर्थः प्रत्यज्ञापि पुराऽखिलः ।
ब्रह्मलोकान्तवाक्येन तस्येयमुपसंहृतिः ॥ ४१९ ॥

'तस्माद्०' इत्यादि । सम्पूर्ण वेदार्थके तत्त्वको जाननेवाले भगवान् श्रीव्यासजी भी इसी आनन्दको परम कहते हैं । अज्ञोंके लिए उक्त श्रुति परोक्ष प्रमाण है । आत्मज्ञोंके प्रति उनका साक्षात् अनुभव ही प्रमाण है, यह पूर्वमें कहा है । 'यतो वाचो निवर्तन्ते' यह श्रुति उक्त अर्थमें प्रमाण है । आत्मज्ञोंके प्रत्यक्षका उदाहरण व्यासोक्ति है । उनका अनुभव तन्मूलक तद्वाक्यसे जाना जाता है ॥ ४१६ ॥

'यच्च काम०' इत्यादि । लोकमें जो काम-सुख है और जो दिव्य स्वर्गादि महासुख है, वे दोनों इसके षोडशांशके योग्य नहीं हैं । अर्थात् उससे भी न्यून है ॥ ४१७ ॥

'यतो यतो' इत्यादि । जिन-जिन विषयोंसे पुरुष निवृत्त होता है, उन उन विषयोंसे जायमान बन्धनोंसे वह विमुक्त होता जाता है । इस प्रकार क्रमशः सब विषयोंसे निवृत्ति हो जानेपर थोड़ा भी दुःख अनुभूत नहीं होता । भाव यह है कि दुःख स्वाभाविक नहीं है, किन्तु वह विषयकी तृष्णा, विषय सेवन आदिसे ही होता है, दुःख-प्राप्तिके हेतु विषके तृष्णा आदिय निवृत्त होनेपर संसारदुःखसे पुरुष विमुक्त हो जाता है ॥ ४१८ ॥

'एष' इत्यादि वाक्यका तात्पर्य कहते हैं—'सलिलादि०' इत्यादिसे ।

'ब्रह्मलोकपदम् अन्ते मध्ये यस्य अस्ति तच्च वाक्यं तेन इति ब्रह्मलोकान्तवाक्येन' । यहाँ अन्तशब्द मध्यार्थके तात्पर्यसे प्रयुक्त हुआ है । 'सलिल एको द्रष्टा' इसका उपक्रम कर 'मात्रामुपजीवन्ति' यहाँ तकके वाक्यसे कार्यकारणरहित अनतिशयानन्द जो प्रत्यगात्मा परिपूर्ण प्रतिज्ञात हुआ है, वही फिर 'यो मनुष्याणाम्'

श्रुतिः—सोऽहं भगवते सहस्रं ददाम्यत ऊर्ध्वं विमोक्षायैव ब्रूहीत्यत्र ह याज्ञवल्क्यो विभयांचकार मेधावी राजा सर्वेभ्यो मां तेभ्य उदरौत्सीदिति ॥ ३३ ॥

वक्तव्यार्थे समाप्तेऽपि राजा पप्रच्छ पूर्ववत् ।
भीतो मुनिर्भये हेतुर्मेधावीत्यादिनोक्तवान् ॥ ४२० ॥
सर्वेभ्यो निर्णयेभ्यो मामरौत्सीन्न तु मुञ्चति ।
अयमेव भये हेतुर्नोत्तरानवबोधनम् ॥ ४२१ ॥

यहाँसे आरम्भ कर 'अथैष एव' यहाँ तकके वाक्यसे प्रतिपादित हुआ । इस समय उसीका 'एष' इत्यादि वाक्यसे उपसंहार किया गया है ॥ ४१९ ॥

'सोऽहं भगवते सहस्रं ददाम्यत' इत्यादि श्रुति । वार्तिकसारके श्लोकोंके व्याख्यानसे श्रुत्यर्थ स्पष्ट है ॥ ३३ ॥

'वक्तव्यार्थे' इत्यादि । वक्तव्यार्थ समाप्त हुआ । अब उस विषयमें वक्तव्य नहीं होना चाहिए । कुछ वक्तव्य अवशिष्ट रहनेपर ही प्रश्न होता है । निश्शेष निर्णय होनेपर भी यदि प्रश्न होता रहे, तो कथावसान ही नहीं होगा, अनुपयुक्त और आहार्य संशय कहाँ नहीं होता ? परन्तु राजाने पूर्ववत् पुनः मुनिजीसे प्रश्न किया । इस बारके प्रश्नसे मुनिजी भयभीत हो गये ।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—मुनिजीके भयका कारण 'मेधावी' इत्यादि वाक्यसे स्वयं श्रुतिने बतलाया है, जो अग्रिम श्लोकमें स्पष्ट है ॥ ४२० ॥

'सर्वेभ्यो' इत्यादि । राजाने सब निर्णयोंसे मुझको रोका, क्योंकि 'अत ऊर्ध्वम्' इत्यादि वाक्यका उच्चारण, अवान्तर अर्थका निर्णय और मुख्य अर्थका निर्णय आदि सब निर्णयोंमें समान है । कथासमाप्तिका अवरोध उक्त वाक्य द्वारा किया गया । अब भी मेरा पिण्ड नहीं छोड़ते, यही भयमें हेतु है, प्रश्नार्थका अज्ञान भयमें हेतु नहीं है ।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—मुनिजी सर्वज्ञ थे, इस कारण अज्ञानजन्य भयका संभव नहीं है, अतएव असामर्थ्यप्रयुक्त भी भय नहीं है । श्रीयाज्ञवल्क्यजी सर्वज्ञ अतएव ब्रह्मीभूत थे और सर्वशक्तिसम्पन्न थे, अतः उनके प्रश्नोत्तरार्थके अज्ञानसे जनित उत्तर देनेकी असामर्थ्यसे भयकी संभावना नहीं हो सकती, किन्तु पूर्वोक्त ही कारण है ।

स्वप्नः सुप्तिश्च दृष्टान्तौ परलोकविमोक्षयोः ।
तावेव मुनिना प्रोक्तौ शिष्टं दार्ष्टांतिकद्वयम् ॥ ४२२ ॥

शङ्का—दुराग्रहगृहीत राजा भले ही प्रश्न करे, पर अब मुनिजीको प्रत्युत्तर नहीं देना चाहिए, क्योंकि मार्गमें कृत अमौनव्रतका अकस्मात् भङ्ग होना भी ठीक नहीं है ।

समाधान—ठीक है, परन्तु सत्यका संरक्षण भी आवश्यक है ।

शङ्का—तो राजप्रश्नका निश्शेष निर्णय करना था ।

समाधान—स्वयंज्योतिष्ट्वका निश्शेष निर्णय हो चुका ।

शङ्का—निश्शेष निर्णय करनेपर भी भय क्यों हुआ ?

समाधान—निर्णय होनेपर भी पुनः पुनः 'विमोक्षाय ब्रूहि' यह इच्छा निर्णयको रोकती है ।

शङ्का—तब तो राजा अविवेकी ज्ञात होते हैं, अतः विद्यापात्र नहीं ।

समाधान—कामप्रश्नाङ्कुशसे मुझको राजा अपने वशमें कर मदीय निःशेष ज्ञानको लेना चाहते हैं, क्योंकि राजा अतिमेधावी हैं, अतः ज्ञानसर्वापहारनिमित्तक ही भय श्रीमुनिजीको हुआ ।

शङ्का—विद्याग्रहणयोग्य राजा मुनिगत संपूर्ण ज्ञानको लेना चाहते हैं, तो उनको देनेके लिए मुनिजी भयभीत क्यों हुए ? दूसरेको देनेसे विद्या तो अपनेमें कम होती नहीं । देयान्तरमें यह भय हो सकता है, पर विद्याविषयमें यह भय नहीं हो सकता, इस प्रकार तो विद्याकी उत्तरोत्तर वृद्धि ही होती है ।

समाधान—ठीक है, पर पृष्ट वस्तुका अनेक बार अशेष निर्णय हो चुका, परन्तु फिर भी मेधावी राजा प्रश्न करते हैं । ब्राह्मणका धन ब्रह्मविद्या ही है, मोक्षफलक ज्ञान उक्त विद्या है । उक्त विद्याके परिपालनकी इच्छासे राजा जनकसे मुनिको भीत होना समुचित ही है । ब्राह्मणका धन तो विद्या ही है अपने-अपने धनकी रक्षा करना सबका कर्तव्य है ।

शङ्का—योग्य पात्रमें विद्याप्रदान आवश्यक है, फिर भय क्यों ?

समाधान—ठीक है; परन्तु मोक्षफलक ज्ञानका सहसा उपदेश नहीं देना चाहिए ॥ ४२१ ॥

'स्वप्नः' इत्यादि ।

शङ्का—वक्तव्य अर्थका निःशेष निर्णय मुनिजी कर चुके हैं, फिर प्रश्न क्यों ?

स्वप्नाज्जागरणं यद्वद्देहाल्लोकान्तरं तथा ।
इत्यभिप्रेत्य मुनिना स्वप्नाद्बोधोऽभिधीयते ॥ ४२३ ॥

श्रुतिः—स वा एष एतस्मिन्स्वप्नान्ते रत्वा चरित्वा दृष्ट्वैव पुण्यं च पापं च पुनः प्रतिन्यायं प्रतिन्योन्याद्रवति बुद्धान्तायैव ॥ ३४ ॥

समाधान—स्वप्न परलोकमें दृष्टान्त है, और सुषुप्ति मोक्षमें दृष्टान्त है । इन दोनों अवस्थाओंका निरूपण मुनिजीने किया है; किन्तु दो दार्ष्टान्तिक (स्वर्ग और मोक्ष) अवशिष्ट हैं । उनका पूरा निरूपण अभी तक नहीं हुआ । दार्ष्टान्तिक अर्थ जबतक नहीं कहा जाता, तबतक दृष्टान्तका कथन असम्बद्ध प्रतीत होता है, दार्ष्टान्तिक अर्थसे मोक्षप्रकरण आयेगा । दार्ष्टान्तिक अर्थ कह चुकनेपर संपूर्ण प्रश्नार्थ परिसमाप्त हो जाता है । अतः दार्ष्टान्तिक अर्थको इस समय कहते हैं ॥ ४२२ ॥

'स्वप्ना०' इत्यादि । जैसे जीव स्वप्नावस्थासे जागरावस्थामें आता है, वैसे ही इस लोकसे परलोकमें भी जाता है, इस अभिप्रायसे मुनिजीने स्वप्नसे जागर कहा है ॥ ४२३ ॥

'स वा एष एतस्मिन्' इत्यादि श्रुति । स्वप्नमें स्वयंज्योति विज्ञानमय आत्मा है, ऐसा 'अत्रायं पुरुषः स्वयंज्योतिः' इत्यादि श्रुतिवाक्यसे कहा गया है । तथा स्वप्नान्तबुद्धान्तसंचार द्वारा वह शरीर, इन्द्रिय आदिसे व्यतिरिक्त है, यह भी समझाया गया । असङ्ग होनेसे महामत्स्यदृष्टान्त द्वारा कामकर्मादिविवेक भी दिखलाया गया । स्वप्नमें ही 'घ्नन्तीव' इत्यादिसे अविद्याकार्यको फिर दिखलाया । जो धर्म जिसमें नहीं है; वह धर्म अविद्यासे उसमें आरोपित प्रतीत होता है । अतः अतद्धर्मारोपणत्व, अनात्मधर्मत्व ही अविद्याका तत्त्व है, ऐसा निर्धारित किया गया है । तथा विद्याकार्य सर्वात्मभावका भी स्वप्नमें ही प्रत्यक्ष है, जिससे कि 'सर्वोऽस्मि' यों देखता है, वही उसका परम लोक है । उसमें सर्वात्मभाव आत्माका स्वभाव यानी पारमार्थिक स्वरूप है । एवं अविद्या, काम, कर्म आदि सम्पूर्ण धर्मोंसे रहित आत्म-स्वरूप साक्षात् सुषुप्तमें गृहीत होता है, यह भी 'स्वयंज्योतिरात्मा एष परम आनन्दः' इत्यादि वाक्यसे स्पष्ट किया गया है । 'यह विद्याविषय है, यही परम संप्रसाद है सुखकी पराकाष्ठा है' इत्यादि अन्तिम ग्रन्थसे व्याख्यात हुआ । यह सब विमोक्ष-पदार्थका दृष्टान्तभूत अर्थ है तथा बन्धनका भी । ये दोनों मोक्ष और बन्धन सहेतुक

तद्यथाऽनः सुसमाहितमुत्सर्जद्यायादेवमेवायꣳ शारीर आत्मा प्राज्ञेना-त्मनाऽन्वारूढ उत्सर्जन्याति यत्रैतदूर्ध्वोच्छ्वासी भवति ॥ ३५ ॥

विस्तारसे निर्दिष्ट किये गये हैं, जो विद्या और अविद्याके कार्य हैं। वे सब दृष्टान्त-भूत ही हैं, अतः उक्त दार्ष्टान्तिकभूत सहेतुक मोक्ष और बन्धन आपको कहना चाहिए, इस अभिप्रायसे राजा जनक फिर आग्रहसे पूछते हैं कि विमोक्षके लिए कहिए, उसमें महामत्स्यके समान स्वप्नान्त और बुद्धान्तमें असङ्ग एक ही आत्माका संचार होता है; जिस प्रकार यह आत्मा मृत्युरूप कार्यकरणका त्याग और उपादान करता हुआ महामत्स्यके समान स्वप्नान्त और बुद्धान्त दोनोंमें संचरण करता है, उस प्रकार जायमान और म्रियमाण भी उन्हीं मृत्युरूपोंसे संयुक्त और वियुक्त होता रहता है। 'उभौ लोकावनुसंचरति' इत्यादिसे सूचित संचरण स्वप्नबुद्धान्तान्तसञ्चरणका दार्ष्टान्तिक है। अतः यहाँ विस्तारसे सनिमित्त सञ्चरणका वर्णन अपेक्षित है; उसीके लिए यह आरम्भ है, यहाँपर बुद्धान्तसे स्वप्नान्तमें यह आत्मा प्रवेशित किया गया है; अतः संप्रसादावस्थान मोक्षका दृष्टान्त है, उससे प्रच्युत करा कर संसारव्यवहार दिखलाना चाहिए। यही उसके साथ इसका संबन्ध है, वह आत्मा बुद्धान्तसे स्वप्नान्तक्रमसे संप्रसन्न इस संप्रसादमें स्थित होकर फिर थोड़ा प्रच्युत होकर स्वप्नान्तमें रमणकर पूर्वके समान बुद्धान्तमें आता है ॥ ३४ ॥

'तद्यथाऽनः सुसमाहितम्' इत्यादि श्रुति। यहाँसे संसारका वर्णन किया जाता है। जैसे यह आत्मा स्वप्नान्तसे बुद्धान्तमें आया है, वैसे ही इस देहसे देहान्तरमें जायगा। इसमें दृष्टान्त यह है—जैसे लोकमें दूर जानेके समय यात्रामें अपेक्षित शरीरयात्रानिर्वाहोपयोगी अन्न, ओखरी, मूसर, सूप, कलश, थाली, लोटा आदि आवश्यक वस्तुजातके भारसे समाक्रान्त बैलगाड़ी शब्द करती हुई चलती है तथा गाड़ीवान्‌से अधिष्ठित होती है, वैसे ही शारीर लिङ्गोपाधि आत्मा, जो स्वप्नबुद्धान्तके समान पापसंसर्गवियोगलक्षण जन्म और मरणसे इस लोक और परलोकमें अनुसंचरण करता है और जिसके उत्क्रमणको देखकर प्राणोंका उत्क्रमण होता है, प्राज्ञ स्वयंज्योतिःस्वभाव परआत्मासे अधिष्ठित होकर जाता है, यह पूर्वमें कहा गया है—आत्मज्योतिसे ही रहता है, जाता है इत्यादि। चैतन्यात्मज्योतिसे भासित होनेवाला लिङ्ग जो प्राणघन है, वही जाता है अतः, तदुपाधिक आत्मा भी जाता है, ऐसा कहा जाता है। वस्तुतः आत्मा आकाशके समान

शकटं बहुभिर्द्रव्यैर्योजितं गुरुभारतः ।
कुर्वञ्छब्दान्बहून् याति चेतनेन प्रचोदितम् ॥ ४२४ ॥
शरीरस्थोऽपि लिङ्गात्मा स्वन्वारूढश्चिदात्मना ।
शब्दान् कुर्वन्हिक्किकादीन् प्रैत्यूर्ध्वश्वासपूर्वकम् ॥ ४२५ ॥

व्यापक है, अतएव उसमें गतिकी सम्भावना ही नहीं है। घट ले जानेपर 'तदाकाशो गच्छतीव' जैसा व्यवहार होता है, वैसा ही प्रकृतमें भी समझना चाहिए। श्रुत्यन्तरमें ऐसा ही है—'कस्मिन्नुत्क्रान्ते' इत्यादि तथा 'ध्यायतीव लेलायतीव' इत्यादि। अतः लिङ्गोपाधि आत्मा सशब्द परलोकमें जाता है। मर्मस्थानमें पीडपीडा होनेसे दुःखवेदना होती है, इसीसे आर्त होकर शब्द करता है।

शङ्का—किस कालमें ?

समाधान—जिस समय पुरुष ऊर्द्धश्वास लेता है।

शङ्का—यह तो संसारमें अनेक बार देखा जाता ही है, अतः उसको कराहनेका क्या लाभ है ?

समाधान—यह दृष्टानुवाद संसारसे वैराग्य होनेके लिए किया गया है। संसार इस प्रकार कष्टसे परिपूर्ण है। उत्क्रान्तिकालमें मर्मस्थानमें निष्पीड़ित होनेसे पराधीनचित्त होता है; अतएव पुरुषार्थसाधनकी प्रतिपत्तिके स्मरणका लोप तथा उसकी असामर्थ्य हो जाती है, अतः जबतक यह अवस्था नहीं आती, तबतक ही पुरुषार्थसाधनकर्तव्यतामें अप्रमत्त होना चाहिए, यह दयासे श्रुति कहती है॥ ४२३ ॥

'शकटम्' इत्यादि। यात्रोपयोगी अन्नोपकरण आदि अनेक द्रव्योंसे भरी अतएव अधिक बोझसे दबी गाड़ीवान्से युक्त बैल गाड़ी जैसे सशब्द चलती है वैसे ही इस लोकसे परलोक आदिमें आत्मा जाता है॥ ४२४ ॥

'शरीरस्थोऽपि' इत्यादि। भोग-क्षय होनेपर भुक्तकर्मफलक देहसे भोगार्थ उत्क्रान्त लिङ्गात्मा कर्मविद्याविशिष्ट देहान्तरमें जाता है।

शङ्का—लिङ्गात्मा भुक्तदेहसे निकलकर देहान्तरमें क्यों जाता है ? आदित्यादिसे अनुगृहीत इसी देहमें क्यों नहीं रहता, क्योंकि उसकी गतिमें कारण या फल श्रुत नहीं है।

उपाध्यारोहमन्वात्मा रूढवत्प्रतिभासते ।
भानोरिवोदपात्रादावारोहो नाऽऽत्मनः स्वतः ॥ ४२६ ॥
मर्मस्वुत्कृष्यमाणेषु वायुनोदानरूपिणा ।
मुमूर्षोरत्र यद् दुःखं स्मर्यतां तन्मुमुक्षुभिः ॥ ४२७ ॥

समाधान—पूर्व देह आदित्यादि करणदेवता और भोग्य कर्मसे शून्य हो जाता है, अतः उक्त दो प्रयोजकोंसे विशिष्ट अन्य शरीरमें जाता है ।

शङ्का—श्रुतिमें आत्मा निर्दिष्ट है, फिर व्याख्यामें लिङ्गात्मा क्यों कहते हो ?

समाधान—असंग मुख्य आत्मामें गतिका सम्भव नहीं है, अतः गति-योग्य लिङ्गात्मा ही उक्त वाक्यमें विवक्षित है । शारीर विशेषण भी इसी अभिप्रायके लिए है ॥ ४२५ ॥

'उपाध्या०' इत्यादि । चिदाभासका आरोह (अन्तःकरणमें व्याप्ति) होनेके अनन्तर आत्मा भी आभास द्वारा व्याप्तवत् अन्तःकरणमें रहता है, अतः आत्मासे अन्वारूढ़ (अधिष्ठित) अन्तःकरण इस वाक्यमें कहा गया है ।

शङ्का—आभास द्वारा व्याप्ति क्यों कहते हो ? स्वतः आत्मासे व्याप्त होनेमें क्या आपत्ति है ?

समाधान—पात्रस्थ जलमें आलोक द्वारा जैसे सूर्यप्रतिबिम्बव्याप्ति होती है वैसे ही अन्तःकरणमें आभास द्वारा ही व्याप्ति होती है, स्वतः नहीं होती, कारण कि आत्मा असङ्ग है, यह बार बार कहा गया है ।

शङ्का—प्राज्ञाधिष्ठित लिङ्गकी गति क्यों होती है ? क्या स्वतः लिङ्गमें गति नहीं हो सकती ?

समाधान—नहीं, अन्तःकरण आदिका व्यापार आत्माके अधीन है, स्वतः नहीं है, इसको स्फुट करनेके लिए 'प्राज्ञेन अन्वारूढः' कहा गया है । कार्य-करणसंघात आत्मचैतन्याधिष्ठित होनेपर ही व्यापारवान् होता है । इसमें काठक श्रुति भी प्रमाण है—'आत्मानं रथिनं विद्धि शरीरं रथमेव तु' इत्यादि ॥ ४२६ ॥

'मर्मस्वुत्कृ०' इत्यादि ।

शङ्का—'शब्दान् कुर्वन्' इत्यादि निर्देशका क्या प्रयोजन है ?

समाधान—मृत्युकाल उपस्थित होनेपर मर्मस्थानोंमें पीडा होनेसे उसकी वेदनासे अति दुःखी होकर जीव हिचकीके साथ वर्तमान शरीरको छोड़ता है,

श्रुतिः—स यत्रायमणिमानं न्येति जरया वोपतपता वाणिमानं निगच्छति तद्यथाम्रं वोदुम्बरं वा पिप्पलं वा बन्धनात्प्रमुच्यत एवमेवायं पुरुष एभ्योऽङ्गेभ्यः संप्रमुच्य पुनः प्रतिन्यायं प्रतियोन्याद्रवति प्राणायैव ॥ ३६ ॥

रोगेण जरया वाऽयं देहः कार्श्यं यदाऽऽप्नुयात् ।
तदाऽऽम्रादिफलं वृन्तादिवाऽङ्गेभ्यः प्रमुच्यते ॥ ४२८ ॥

यह सर्वानुभव सिद्ध है। इसका अपूर्व अभिधान नहीं है, किन्तु वैराग्योत्पादनके लिए अनुवादमात्र है।

शङ्का—यह संसारगति प्रत्यक्ष है, इससे यदि वैराग्य न होगा, तो उसके अनुवादमात्रसे वह कैसे होगा ?

समाधान—ठीक है, मुमूर्षुके दुःखका अनुवाद कर सहृदय श्रुति यह समझाती है कि स्वस्थावस्था में उक्त दुःखकी स्मृति कर तद्विरोधिसम्यग्धीकी सिद्धिके लिए उसके उपायमें पूर्ण यत्न करना चाहिए।

शङ्का—किस कालमें और किस निमित्तसे यह सब हो सकता है ?

समाधान—प्रथम प्रश्नका उत्तर यह है कि मृत्युकालमें मुमूर्षु प्राणीका जब उदानवायु प्रबल होता है तब वह प्राणी ऊर्ध्वश्वासी होता है और उस समयमें 'हा, हा' इत्यादि शब्दपूर्वक लिङ्गात्माका प्रस्थान होता है, अतः मरणसे पूर्व ही यत्न करना चाहिए। उस समय परवश जीव अपने हितके लिए कुछ भी नहीं कर सकता ॥ ४२७ ॥

'स यत्रा०' इत्यादि श्रुति। इसका अर्थ श्लोकव्याख्यानसे गतार्थ है ॥३६॥

'रोगेण' इत्यादि। द्वितीय प्रश्नका उत्तर देते हैं, रोगसे अथवा जरासे जब देह अतिकृश हो जाती है, तब प्राणी उर्द्ध्वश्वासी होता है। भाव यह है कि वृद्धावस्थासे अथवा रोगसे अग्निवैषम्य होता है, उसीसे भुक्त आदिका समीचीन परिपाक नहीं होता। अन्नरसकी कमीसे देह कृश होती जाती है। अति निर्बल होनेसे पुराने घरके तुल्य गिर जाती है, देहका भूमिमें गिरना प्रत्यक्ष है। वृन्तसे फलके समान देहसे लिङ्गात्मा अलग हो जाता है। इसमें दृष्टान्त विवक्षित है। भाव यह है कि जैसे आमका फल कच्ची अवस्थामें जिस दृढ़रससे स्ववृन्तमें बँधा रहता है, परिपाकावस्थामें वह रस स्वयं परिपक्व होनेसे अदृढ़ हो जाता है, इसीसे

आश्रयाश्रयिसम्बन्धहेतुरन्नरसो भवेत् ।
स्थूलसूक्ष्माख्यवपुषोरन्नं दामेत्युदीरणात् ॥ ४२९ ॥
रसबन्धनशैथिल्ये जरारोगादिहेतुतः ।
गोलकेभ्यश्चक्षुराद्या मुक्ता वृन्तात्फलं यथा ॥ ४३० ॥
अपक्वमप्याम्रफलं दण्डघातात् पतेत्तथा ।
दृढकायोऽपि पुरुषो म्रियते शस्त्रघाततः ॥ ४३१ ॥

वृन्तसे फलका पतन होता है, वैसे ही अन्नरसकी कमजोरीसे लिङ्गात्मा देहसे पृथक् हो जाता है। जिस कच्चे रससे वृन्तमें फल लगा रहता है, वह रस अथवा वृन्त बन्धन कहलाता है। कच्चे फलकी अवस्थामें जिस प्रकार वृन्तके साथ अपरिपक्वरस फलका दृढ़ सम्बन्ध होता है, वैसा पक्वरस फलका नहीं होता, कारण कि रस जब अतिक्लिन्न हो जाता है तब स्वयं निर्बल हो जाता है, अतएव आम्रादि फलका धारण नहीं कर सकता, यही प्रकार अन्नरस और लिङ्गात्माके विषयमें समझना चाहिए ॥ ४२८ ॥

'आश्रया०' इत्यादि। अन्नरस ही आश्रय शरीर और आश्रयी लिङ्ग शरीर इनके सम्बन्धमें हेतु है। स्थूल, सूक्ष्म शरीर इन दोनों शरीरोंका अन्न बन्धनार्थ दाम है, (रस्सी है) जैसे रस्सीसे कीलमें बछड़ा बाँधा जाता है, वैसे ही अन्नसे स्थूलशरीरमें सूक्ष्म शरीर बँधा रहता है, श्रुतिमें अन्नको 'दाम' इसी कारण कहा है। श्रोत्र, वाग् आदि नाड़ियाँ यहाँ अङ्गसे विवक्षित हैं; अर्थात् इन्द्रियाधिष्ठान चक्षुर्गोलक आदि अङ्गशब्दार्थ है। अङ्गका (कृष्णसारका) आधार करणभूत चक्षु इनके आश्रयाश्रयिभाव सम्बन्धका हेतु अन्नरस है ॥ ४२९ ॥

'रसबन्धन०' इत्यादि। अन्नरस उक्त दो देहोंके सम्बन्धका हेतु है, इस कथनसे अन्नरसका नाश उक्त सम्बन्धके नाशका हेतु है, यह अर्थात् सिद्ध होता है; अतः जरा रोग आदि कारणवश रसात्मक उक्त दोनों शरीर बन्धके शिथिल अथवा नाश होनेसे स्थूल शरीर शिथिल तथा क्रमशः नष्ट हो जाता है, इसी अर्थको अन्य शब्दसे कहते हैं, वृन्तसे जैसे फल पृथक् हो जाता है वैसे ही गोलक आदिसे चक्षुरादि मुक्त हो जाते हैं ॥ ४३० ॥

'अपक्व०' इत्यादि। अपक्व (कच्चा) भी आमका फल दण्डाघातसे जैसे गिरता है वैसे ही दृढ़काय भी शस्त्र आदिसे मरता है ॥ ४३१ ॥

पक्वमौदुम्बरं बन्धशैथिल्येन भवेद्यथा ।
जरया प्राप्तशैथिल्यं म्रियते स्वयमेव हि ॥ ४३२ ॥
पतेद्वायूपघातेन यथाऽश्वत्थात्फलं तथा ।
दैवेनाशनिपातेन म्रियते पुरुषः क्वचित् ॥ ४३३ ॥
निर्गत्य हृदयस्थानान्नाडीमार्गेण जागरम् ।
प्राप्तोऽत्र वैपरीत्येन नाडीमार्गाद् हृदि व्रजेत् ॥ ४३४ ॥
जाग्रत्स्वप्नादिसिद्ध्यर्थं गमनागमने पुरा ।
इदानीं त्वन्यदेहेऽसौ प्राणं धारयितुं व्रजेत् ॥ ४३५ ॥

श्रुतिः—तद्यथा राजानमायान्तमुग्राः प्रत्येनसः सूतग्रामण्योऽन्नैः पानै- रावसथैः प्रतिकल्पन्तेऽयमायात्ययमागच्छतीति ।

'पक्व०' इत्यादि । जैसे पक्व औदुम्बर फल (गूलर) बन्धशैथिल्यसे गिरता है, वैसे ही जरासे शिथिल शरीर स्वयमेव मरता है । लिङ्गशरीरका स्थूल- शरीरके साथ जो बन्धन है, उसके शिथिल होनेसे स्थूलशरीरसे लिङ्गशरीर अलग हो जाता है । यही मरण कहा जाता है ॥ ४३२ ॥

'पतेद्वा' इत्यादि । जैसे अश्वत्थ (पिप्पलवृक्ष) से उसका फल वायुके धक्केसे गिरता है, वैसे ही दुर्दैवकोपजनित अशनिपातसे कहीं पुरुष मरता है ॥४३३॥

'प्रतिन्यायम्' इत्यादिसे उक्त अर्थका फिर स्मरण कराते हैं—'निर्गत्य' इत्यादिसे ।

स्वप्नावस्थामें स्वप्ननाडीस्थ जीव स्वप्नभोगप्रद कर्मका क्षय होनेपर हृदय- स्थानसे नाडीमार्ग द्वारा विपरीत क्रमसे हृदयदेशमें जागरावस्थ होता है ॥ ४३४ ॥

'प्राणायैव' इसका अर्थ कहते हैं—'जाग्रत्स्वप्नादि०' इत्यादिसे ।

जैसे जीवित अवस्थामें जाग्रद्भोगप्रद कर्मके समाप्त होनेपर नाडीमार्गसे स्वप्न या सुषुप्ति अवस्थामें जीव जाता है और पुनः जागर अवस्थामें आता है, वैसे ही इस देहके भोगप्रद कर्मोंके क्षीण होनेपर देहान्तरमें प्राणधारणके लिए इन्द्रियोंका उपसंहार कर वर्तमान देहसे देहान्तरमें जाता है और देहान्तरग्रहण करनेके लिए ही संसारी प्राणियोंका मरण होता है, अतएव श्रुतिमें 'प्राणाय' ऐसा निर्देश हुआ है ॥४३५॥

'तद्यथा राजानम्' इत्यादि श्रुति ।

ननूपादित्सिते देहे भोगाय प्राणधारणम् ।
भोग्यसम्पादने नास्ति शक्तिरस्येति चेच्छृणु ॥ ४३६ ॥
तत्कर्मोपार्जितैरन्यैर्भोग्यं सम्पादयेत्पुरा ।
इत्येतद्विशदीकर्त्तुं राजदृष्टान्त उच्यते ॥ ४३७ ॥
राज्ञ आगमनात्पूर्वं भृत्या राजप्रचोदिताः ।
कृत्वाऽन्नपानस्थानानि प्रतीक्षन्ते नृपं तदा ॥ ४३८ ॥
योजनेऽयं समायाति क्रोशाद् द्वारेऽपि चाऽऽगतः ।
इत्थं परस्परं प्राहुरुग्राद्या राजमन्त्रिणः ॥ ४३९ ॥

'ननूपादित्सिते' इत्यादि ।

शङ्का—जिस देहका ग्रहण करना इष्ट है, उसमें प्राणोंका धारण भोगके लिए है । किन्तु तत्सम्पादनमें इसकी शक्ति ही नहीं है, अतः देहान्तरमें प्राणोंका धारण व्यर्थ है ॥ ४३६ ॥

'तत्कर्मो०' इत्यादि ।

शङ्का—त्यक्तपूर्वदेह जीव अशरीरी है; अतः स्वभोगयोग्य शरीरका स्वयं निर्माण नहीं कर सकता, दूसरा कोई निर्माता श्रुत नहीं है, अतः देहान्तर सिद्ध ही नहीं होता फिर उसमें भोगार्थ प्राणधारणोक्ति ही असंगत प्रतीत होती है ।

समाधान—सुनो, संपूर्ण जगत् पुरुषभोगके लिए ही उसके कर्म द्वारा रचित है अतः करणादि देवता आदित्यादि और तत्-तत् पृथिव्यादि भूत स्वयं उसके शुभ और अशुभ कर्मोंके फलोंके उपभोगयोग्य शरीरादिका निर्माण कर उसमें भोक्ता जीवकी प्रतीक्षा करते हैं । अतएव 'कृतं लोकं पुरुषोऽभिजायते' यह श्रुति संगत होती है । इसका तात्पर्यार्थ यह है कि त्यक्तवर्तमानदेह जीव भूतपञ्चकादिसे निर्मित देहान्तरमें उत्पन्न होता है । जैसे स्वप्नसे जागरितमें जीवका प्रवेश होता है वैसे ही देहसे देहान्तरमें जीवका प्रवेश होता है, इसीमें राजदृष्टान्त कहते हैं ॥ ४३७ ॥

'राज्ञ' इत्यादि । जैसे राजाके निर्दिष्ट स्थानमें पहुँचनेके पूर्व ही राजा द्वारा प्रेरित उसके अमात्य, भृत्य आदि अन्नपानयोग्य उपवेशनादि स्थानका निर्माण कर राजाके आगमनकी प्रतीक्षामें रहते हैं वैसे ही जीवके अदृष्टसे प्रेरित आदित्य आदि करणानुग्राहक देवता और तत्-तत् भूत तदद्दष्टानुसारी सकलाङ्ग या विकलाङ्ग शरीरका निर्माण कर तदागमनकी प्रतीक्षा करते रहते हैं ॥ ४३८ ॥

'योजनेऽयम्' इत्यादि । केवल प्रतीक्षामात्र ही नहीं करते हैं, किन्तु उसके

उग्रशब्देन कथ्यन्ते याष्टिका भटभर्त्सकाः ।
प्रत्येनसः शिक्षकाः स्युश्चौर्यादौ तत्तदेनसि ॥ ४४० ॥
सूता रथप्रेरकाः स्युर्ग्रामण्यो ग्रामचिन्तकाः ।
राज्ञा जीवितदानेन उग्रादय उपार्जिताः ॥ ४४१ ॥

श्रुतिः—एवꣳ हैवंविदꣳ सर्वाणि भूतानि प्रतिकल्पन्त इदं ब्रह्मायातीदमागच्छतीति ॥ ३७ ॥

मुमूर्षुणा भाविदेहबन्धवः कर्मणाऽर्जिताः ।
एनं पुत्रादिभावाय प्रतीक्षन्तेऽखिलाः सदा ॥ ४४२ ॥

आगमनके लिए उत्सुक होकर महाराज चार कोशपर आ चुके हैं, अब केवल एक ही कोश मार्ग शेष है, अब द्वारपर पहुँच गये इत्यादि परस्पर उग्रादि वार्तालाप भी करते हैं और अपने-अपने कार्यके सम्पादनमें सावधान रहते हैं ॥ ४३९ ॥

'उग्रशब्देन' इत्यादि । उग्रकर्ममें जो राजासे नियुक्त होते हैं, वे उग्र कहलाते हैं, अथवा जिनकी उग्र जाति है, वे उग्र कहे जाते हैं, उग्रशब्दकी उभयवृत्ति मानी जाती है । प्रत्येनस वे कहलाते हैं, जो पापकर्मकारीचोर आदिके शिक्षणमें राजा द्वारा नियुक्त होते हैं । उग्र और प्रत्येनस ये दोनों शब्द भिन्नार्थक हैं । इनका कार्य भी भिन्न-भिन्न है ॥ ४४० ॥

'सूताः' इत्यादि । रथ चलानेवालेको सूत कहते हैं, ग्रामका नेता (अधिपति) 'ग्रामणी' कहलाता है । ये जीवननिर्वाहोपयोगी द्रव्यदान द्वारा राजाधीन होते हैं । राजाज्ञापालनमें सदा तत्पर रहते हैं । ये सब राजागमनसे पूर्व यथा राजाधीन हैं, अतएव अन्नपान आदिके अनुकूल आवसथका निर्माण कर राजागमनकी प्रतीक्षामें रहते हैं, वैसे ही सब भूत भोक्ताके कर्मार्जित होनेसे शुभाशुभ कर्मभोगके अनुकूल भोग्य देहान्तरका निर्माण कर भोक्ता जीवके आगमनकी प्रतीक्षामें रहते हैं ॥ ४४१ ॥

'एवं हैवंविदम्' इत्यादि श्रुति । श्रुत्यर्थ श्लोकोंके व्याख्यानसे स्पष्ट है ॥ ३७ ॥

'एवं ह' इत्यादि दार्ष्टान्तिक वाक्यका व्याख्यान करते हैं—'मुमूर्षुणा' इत्यादिसे ।

भावी देहके बन्धु तत्तद्भूत देवता मुमूर्षुके कर्मसे अर्जित हैं, अतएव पूर्वदेहका त्याग कर नूतन देहमें पुत्रादिभावसे आनेवाले मुमूर्षुकी सब प्रतीक्षा करते हैं ॥ ४४२ ॥

ऋतावस्मिन् समायाति ब्रह्म पुत्रादिरूपतः ।
ऋतावनन्तरे वाऽयमायास्यत्येव सर्वथा ॥ ४४३ ॥
क्षीरं पातुमियं धेनुरियं दोलाऽस्य लालने ।
इति सम्पाद्य तद्भोग्यमासते राजभृत्यवत् ॥ ४४४ ॥
अनेन जीवेनेत्यादिप्रवेशस्य विवक्षया ।
ब्रह्मैव पुत्ररूपेण समायातीत्यभिज्ञगीः ॥ ४४५ ॥

उक्त प्रतीक्षाका अभिनय करते हैं—'ऋतावस्मिन्' इत्यादि ।

इस ऋतुमें पुत्रादिस्वरूपसे ब्रह्म आता है अथवा इस ऋतुके अनन्तर यह अवश्य आयेगा ही, इस प्रकार प्रतीक्षा सदा करते हैं ॥ ४४३ ॥

'क्षीरं पातु०' इत्यादि । दुग्ध पीनेके लिए यह गौ है, यह सुखार्थ दोला (हिंडोला) है, यह शयनार्थ पलँग है इत्यादि आरामानुकूल वस्तुओंका निर्माण कर तत्कर्मोपार्जित भूत प्रतीक्षा करते हैं कि यह ब्रह्म अमुकरूपसे आता है जैसे राजभृत्य राजाकी प्रतीक्षा करते हैं, वैसे ही समझना चाहिए ।

'अनेन जीवेन' इत्यादि ।

शङ्का—हमें पुत्र होगा, ऐसा लोग मानते हैं, किन्तु यह कोई नहीं कहता कि पुत्ररूपसे ब्रह्म आता है । श्रुति फिर कैसे कहती है कि पुत्ररूपसे ब्रह्म आता है ?

समाधान—विज्ञानात्माके उपक्रममें ब्रह्म आता है, इस प्रकार श्रुतिका कथन 'अनेन जीवेनात्मनानुप्रविश्य नामरूपे व्याकरवाणि' इत्यादि श्रुतिसे बोधित परमार्थ ब्रह्म ही जीव है, उससे अतिरिक्त नहीं है, यह परमार्थ स्फुटीकरणार्थ तथाविध उक्ति है ।

शङ्का—जीव तो संसारी है, वह असंसारी ब्रह्मस्वरूप कैसे होगा ?

समाधान—स्वतः ब्रह्म ही है अविद्यासे उसमें जीवभाव कल्पित है । अनभिज्ञ पुरुष वस्तुतः जीवको संसारी मानते हैं । श्रुति तो परम अभिज्ञ है, इसलिए तत्त्व-दृष्टिसे ब्रह्म आता है, यही कहना ठीक है, जीवको 'अहं ब्रह्मास्मि' यह बुद्धि कैसे हो, इस तात्पर्यसे 'ब्रह्म आयाति' ऐसा कहा गया है, इससे जीवको अनायास यह बुद्धि होगी कि 'अहं ब्रह्मास्मि' यह ठीक है ॥ ४४५ ॥

नन्विन्द्रियाणि प्रेतस्य लीयन्ते वपुषा सह ।
इत्याहुस्तार्किका ब्रह्म निरुपाधि कथं व्रजेत् ॥ ४४६ ॥

श्रुतिः—तद्यथा राजानं प्रयियासन्तमुग्राः प्रत्येनसः सूतग्रामण्योऽभिसमायन्त्येवमेवेममात्मानमन्तकाले सर्वे प्राणा अभिसमायन्ति यत्रैतदूर्ध्वोच्छ्वासी भवति ॥ ३८ ॥

इत्युपनिषदि तृतीयं ब्राह्मणं समाप्तम् ।

प्राणोपाधिक एवाऽऽत्मा गच्छतीति विवक्षया ।
प्राणानामात्मसामीप्यगतिं वक्ति मृतौ श्रुतिः ॥ ४४७ ॥

शङ्का—'नन्विन्द्रियाणि' इत्यादि । तार्किक लोग कहते हैं कि प्रेतकी (मृतकी) इन्द्रियाँ शरीरके साथ इस लोकमें ही लीन हो जाती हैं, अतएव ब्रह्म निरुपाधि यानी शरीर, इन्द्रिय आदिसे रहित हो जाता है, फिर उसका गमन कैसे होगा ? व्यापक होनेसे ब्रह्ममें वास्तविक गमनका तो संभव ही नहीं है । किन्तु घटगमनसे तदुपाधिक आकाशमें जैसे गमनकी प्रतीति होती है, वैसे ही शरीर आदि उपाधिसे युक्त आत्मामें केवल उसकी प्रतीति होती है । उपाधिविलयदशामें तत्प्रयुक्त भी गमन आत्माका नहीं हो सकता, यह शङ्ककका अभिप्राय है ॥४४६॥

'तद्यथा' इत्यादि श्रुति । इस श्रुतिका अर्थ श्लोकव्याख्यानसे गतार्थ है ॥३८॥

समाधान—'प्राणोपाधिक' इत्यादि । प्राणोपाधिककी ही गति श्रुतिको विवक्षित है, निरुपाधिककी विवक्षित नहीं है । प्राणादि नष्ट नहीं होते, केवल शरीरका ही नाश होता है । लोकान्तरमें कर्मफलभोगके लिए इन्द्रियादि परलोकमें जाते हैं ।

शङ्का—शरीरके बिना प्राणादि फलभोगप्रद नहीं हो सकते, फिर उनका गमन उसके लिए निष्फल है ।

समाधान—वहां स्वर्गभोगयोग्य शरीरका निर्माण होता है, तत्प्रविष्ट प्राणादि भोगसंपादक माने जाते हैं ।

शङ्का—शरीरके समान प्राणादिकी भी उत्पत्ति हो सकती है; अतः उनके जानेकी भी आवश्यकता नहीं है ?

समाधान—प्रतिशरीर प्राण आदिकी उत्पत्ति तथा विनाश माननेमें गौरव है, अतः प्राण आदिका गमन मानना ही उत्तम है, दृष्टविरोधसे स्थूलशरीरका गमन

राजानमायियासन्तमाभिमुख्येन सेवितुम् ।
आयान्त्युग्रादयस्तद्वत्प्राणानामात्मसङ्गतिः ॥ ४४८ ॥

इति वार्तिकसारे तृतीयं ब्राह्मणं समाप्तम् ।

तो कह ही नहीं सकते । हाँ, निराश्रय प्राण आदिका गमन नहीं होता है, इसलिए सूक्ष्मशरीरका गमन माना ही जाता है, इस अभिप्रायसे लिखते हैं—मरणकालमें प्राणोंका आत्मसमीपगमन श्रुति कहती है; अतः सोपाधिक गमन श्रुतिप्रमाणसिद्ध है, इसलिए इस विषयमें श्रुतिविरुद्ध तर्कका समावेश ही नहीं है ॥ ४४७ ॥

'राजान०' इत्यादि । उग्रादि (चोरदण्डन आदि उग्र कर्ममें नियुक्त राजभृत्य) राजाके आरामयोग्य स्थान बनाकर आगमनेच्छुक राजाकी जैसे प्रतीक्षा करते हैं, वैसे ही प्राण आदि भूतपूर्व देहका त्यागकर पुनः भोगार्थ देहान्तरमें जाते हैं । देहान्तरके निर्माणके कारण उक्त भूत ही हैं जो भोगक्षम नवीन शरीर आदिका निर्माण कर उस शरीरमें आगमनके लिए जीवकी प्रतीक्षा करते हैं कि कब इस शरीरमें आवे और उसकी हम समुचित सेवा करें ।

शङ्का—प्राण आदि स्वयं नवीन शरीरमें जाते हैं अथवा किसीकी प्रेरणासे ? यदि प्रेरणासे तो किसकी प्रेरणासे ?

समाधान—आत्मकर्मप्रेरित होकर ही जाते हैं, स्वतः नहीं । जब वर्तमानदेहभोगयोग्य कर्म समाप्त हो जाता है, तब देहीके पूर्व देहसे देहान्तरमें जानेके लिए तत्कर्मोंकी प्रेरणा होती है, इसीसे वे पूर्व ही नवीन शरीरमें प्रवेश करते हैं । इसमें उक्त राजदृष्टान्त स्पष्ट है । भाव यह है कि संसारीकी प्रारब्ध कर्मजनित वासनाके अनन्तर जिस अवस्थामें ऊर्ध्वोच्छ्वासिता होती है, उसी अवस्थामें यथाशास्त्र-समभ्यस्त-उत्क्रान्तिवेत्ता अतएव संसारमें अनास्थावान् विद्वान्के वागादि अक्लेशकर अनुवृत्ति करते हैं । मरणावसरमें संसारीको वागादि क्लेश देते हैं, यह उत्सर्ग है, उत्क्रान्तिवेत्ताको वे क्लेश नहीं देते, यह उसका अपवाद है, यही इस विद्याका माहात्म्य है ॥ ४४८ ॥

वार्तिकसारके भाषानुवादमें चतुर्थाध्यायका तृतीय ब्राह्मण समाप्त ।

चतुर्थं ब्राह्मणम्

तृतीयब्राह्मणे प्रोक्ता देहे स्वप्नादिसंसृतिः ।
देहान्तरेषु संसारो मुक्तिश्चाऽथ प्रवक्ष्यते ॥ १ ॥

श्रुतिः—स यत्रायमात्माऽबल्यं न्येत्यसंमोहमिव न्येत्यथैनमेते प्राणा अभिसमायन्ति स एतास्तेजोमात्राः समभ्याददानो हृदयमेवान्ववक्रामति ।

चतुर्थ ब्राह्मण

पूर्व ब्राह्मणमें कार्यकरणसंघातसे अतिरिक्त स्वयंज्योति अवस्थात्रयातीत अविद्याकामकर्मनिर्मुक्त अनतिशयानन्दस्वरूप आत्माका अविद्यानिमित्तक काम आदि-कृत इहलोक और परलोकमें सञ्चरण अवस्थाद्वयसञ्चाररूप दृष्टान्तका दार्ष्टान्तिक है और मोक्षोदाहरणका दृष्टान्त सुषुप्ति है, ऐसा व्याख्यान किया । अब सुषुप्ति-दार्ष्टान्तिक केवल मोक्ष ही अवशिष्ट है; उसीका व्याख्यान अपेक्षित है; ऐसी अवस्थामें फिर संसारका वर्णन करना पुनरुक्त होनेसे अयुक्त है, इस आशङ्कासे ब्राह्मणान्तरका अवतरण करते हैं—'स यत्रायमात्मा' इत्यादिसे । यहाँसे 'अकाम-यमानः' इससे पूर्व संसारका वर्णन है, तदनन्तर मोक्षका वर्णन है । उक्त शङ्काका समाधान तीन प्रकारसे होता है—एक तो यह है कि पूर्वमें करणोंकी समुत्क्रान्ति और जीव-प्राणका सहगमन कहा गया है; जो तेजोमात्राद्यादान नहीं कहा गया है, उसके कहनेके लिए यह ब्राह्मण है । दूसरा संपूर्ण संसारवर्णनपरक नहीं है, किन्तु 'अकामयमानः' इत्यादिसे पूर्व अवधिभेदज्ञापनार्थ वैराग्यहेतु संसारका वर्णन है । तीसरा पूर्वमें संक्षेपसे कथित संसारका विस्तारसे कथन इस ब्राह्मणसे किया जायगा, अन्तिम प्रकार भाष्यकारका है ।

'तृतीय०' इत्यादि । तृतीय ब्राह्मणमें देहमें स्वप्नादि संसारका कथन हुआ है । अब देहान्तरमें संसार और मोक्षका कथन होगा । वृत्तानुवाद अवश्यब्राह्मण-सङ्गतिसूचनार्थ है । अर्थ स्पष्ट है ॥ १ ॥

'स यत्रायम्' इत्यादि श्रुति । इस श्रुतिवाक्यका अर्थ वार्तिकसारके व्याख्यानसे स्पष्ट है ।

स मुमूर्षुर्यदा देहे दौर्बल्यं प्राप्य मूढताम् ।
प्राप्नोतीव तदा तं वागाद्या आयान्ति देहिनम् ॥ २ ॥
बोधमात्रैकयाथात्म्यान्नाऽयं संमोहभाग्यतः ।
संमूढबुद्धिसाक्षित्वात् संमूढ इव भात्यतः ॥ ३ ॥
उत्क्रान्तिकाले प्राणानां गोलकादार्ढ्यहेतुका ।
स्वगोचरेष्वशक्तिर्या संमोहोऽसाविहाऽऽत्मनः ॥ ४ ॥

'स मुमूर्षु०' इत्यादि । संसारानर्थसम्बन्धज्ञापनार्थ 'तद्यथाऽनः सुसमाहितम्' इत्यादिमें प्रकृत अज्ञ आत्माका 'स' शब्दसे परामर्श है । वह मुमूर्षु आज्ञानी आत्मा जब देहमें दौर्बल्य प्राप्त कर मूढ़ताको प्राप्त-सा होता है, उस समयमें वागादि इन्द्रियाँ आत्माके समीप आ जाती हैं । जरारोगादिहेतुक दौर्बल्य शरीरमें जब होता है, तब अविद्वान् जीव मूढके समान हो जाता है अथवा 'अहं मनुष्यः, अहं कृशः' इत्यादि शरीराध्याससे अपनेको देहाभिन्न मान कर देहदौर्बल्यको आत्मदौर्बल्य समझ कर मुग्धके समान हो जाता है ॥ २ ॥

'संमोहमिव' यहांपर 'इव' शब्दका प्रयोग हुआ है, उसके द्वारा सूचित अर्थ कहते हैं—'बोध०' इत्यादिसे ।

बोधमात्रस्वरूप आत्मामें वस्तुतः मोहकी संभावना नहीं है, किन्तु संमूढ बुद्धि होती है । उसका साक्षी होनेसे आत्मा भी संमूढ़के समान भासता है, आत्मामें संमोह न होनेका कारण यह भी है—संमोहहेतुक कार्यमें संमोह होता है, आत्मा कार्यकारणकोटिसे बहिर्भूत है, अतः उसमें वास्तविक संमोह नहीं है । कार्यमोह-सम्बन्ध वस्तुतः आत्मामें न होने पर भी मोहोत्थ देह, बुद्धि आदिके सम्बन्धसे आरोपित प्रतीत होता है, इसीमें 'इव' शब्दप्रयोगका तात्पर्य है ॥ ३ ॥

मूलाज्ञान मोहशब्दका अर्थ है, यह कह कर मोहशब्दका अर्थान्तर कहते हैं—'उत्क्रान्ति०' इत्यादिसे ।

प्राणोत्क्रान्तिसमयमें तत्-स्थान-गोलक आदिकी अदृढ़तासे समुत्पन्न जो अपने विषयमें अशक्ति है, वही यहां आत्माका सम्मोह है ।

शङ्का—करणोंकी अशक्ति आत्मसम्मोह कैसे हो सकता है ? दूसरेका धर्म दूसरेका नहीं कहा जाता ?

समाधान—यद्यपि आत्मा अदाह्य और अच्छेद्य है, तथापि जैसे शरीरसम्बन्धी

राजदृष्टान्ततः प्रोक्तां प्राणानामात्मसंगतिम् ।
अनूद्य तत्प्रकारोऽत्र विस्तरेणाऽभिधीयते ॥ ५ ॥
तेजोमात्राश्चक्षुराद्याः प्रसृता मत्स्यजालवत् ।
जागरेऽथ मुमूर्षुस्ताः समादाय हृदि व्रजेत् ॥ ६ ॥

दाह और छेदसे आत्मामें भी दाह और छेदजन्य दुःख आदि प्रतीत होता है, वैसे ही प्रकृतमें भी समझना चाहिए ॥ ४ ॥

'अथैनं प्राणा अभिसमायान्ति' इस पुनरुक्तिके वैयर्थ्यका परिहार करते हुए 'एतास्तेजोमात्राः' इत्यादिका उपादान करते हैं—'राज०' इत्यादिसे ।

उक्त राजदृष्टान्त द्वारा आत्मसमीपगमन प्राणोंका होता है, इस उक्तका अनुवाद कर उसका विस्तार यहाँ कहते हैं । इसलिए अनुवाद व्यर्थ नहीं है, जहाँ स्वल्प भी विशेष वक्तव्य नहीं है, वहाँ अनुवाद व्यर्थ कहा जाता है । मरनेवालेकी आन्तरवृत्ति हृदयस्थलमें इन्द्रियात्माका उपसंहार है । अतएव वैद्यलोग नाड़ीकी गति बन्द होनेपर आसन्नमृत्यु कहते हैं, उस समय शरीरकी सब चेष्टाएँ शान्त हो जाती हैं ।

शङ्का—जीवके समीप वागादि इन्द्रियाँ मरणके समय क्यों आती हैं ? स्वस्वस्थिति-स्थानसे ही प्रस्थान क्यों नहीं करती ?

समाधान—वागादि इन्द्रियोंका राजा जीव है । राजाके समीप आकर ही राजसेवक उसकी आज्ञाके अनुसार सह प्रस्थान करते हैं, यह लोकमें असकृद् दृष्ट है, तदनुसार ही उच्चिक्रमिषु जीवके समीप तदधीन इन्द्रियोंका आना ही समुचित है, जीवित अवस्थामें ध्रुव आदि तारा देखनेके लिए चक्षुकी स्वस्थान गोलकेसे ही ऊर्ध्व गति होती है, परन्तु मरणावस्थामें इन्द्रियोंका स्वस्थानसे गमन नहीं होता, किन्तु जीवके समीप आकर ही उनकी गति होती है, अन्यथा मरण नहीं होगा, यह अतिगहन श्रुतिप्रमेय अर्थ है ॥ ५ ॥

'तेजोमात्रा०' इत्यादि ।

शङ्का—जीवित दशामें नाड़ियां हृदयस्थ होती हैं । यद्यपि तत्तदधिष्ठानभूत गोलक आदिमें ही वृत्तियां होती हैं, तथापि उनकी स्थिति हृदयप्रदेशमें स्वाभाविक मानी जाती है, फिर मरणकालमें हृदयदेशागमन आगन्तुक क्यों कहा गया ?

आनखाग्रात्कृत्स्नदेहे व्याप्तवान् बुद्ध्युपाधिकः ।
हृत्पद्मे तस्य संकोचो हृदये गतिरुच्यते ॥ ७ ॥
तेजोमात्रा गोलकेभ्यस्तदा संकुचिता हृदि ।
यथा कूर्मस्य संकोचो मत्स्यजालस्य वा यथा ॥ ८ ॥

समाधान—तेजोमात्रासे चक्षु आदि इन्द्रियां विवक्षित हैं । जागरण-अवस्थामें मत्स्य पकड़नेके लिए धीवर लोग तालाब, नदी, समुद्र आदिमें जैसे मत्स्यजालको फैलाते हैं, वैसे ही समस्त शरीरमें फैली हुई जो तेजोमात्राएँ हैं, उनको समेट कर मुमुर्षु उनको लेकर हृदयदेशमें जन्मान्तर ग्रहण करनेके लिए आता है, यह दशा अविद्वान् पुरुषके मरणकालकी है, विद्वानोंकी मृति इससे विलक्षण होती है ॥ ६ ॥

'आनखाग्रात्' इत्यादि । नखके अग्रभागसे लेकर शिखापर्य्यन्त समस्त देहमें बुद्ध्युपाधिक चैतन्य व्याप्त है । हृदयकमलमें—कमलाकार हृदयस्थ मांस-पिण्डमें—संकोच हृदयगति कही गई है ।

शङ्का—निरवयव व्यापक आत्माकी संकोचात्मक भी गति कैसे ? सावय पदार्थोंमें अवयवसंकोचविकास होते हैं । चर्ममें वर्षा और गीष्मकालके भेदसे संकोच और विकास देखा जाता है, क्योंकि वह सावयव है । परन्तु निरवयव आकाशमें नहीं देखा जाता । अतएव 'वर्षातपाभ्यां किं व्योम्नश्चर्मण्यस्ति तयोः फलम् । चर्मोपमश्चेत्सोऽनित्यः खतुल्यश्चेदसत्फलः' (वर्षा और घामसे आकाशमें कुछ फल नहीं होता, किन्तु चमड़ेमें ही संकोच या विकासरूप फल होता है । आत्मा यदि चर्मवत् है, तो वह अनित्य होगा । यदि आकाशवत् है तो उसमें कर्मादिसे कुछ अतिशय नहीं हो सकेगा) यह बाह्यवादियोंकी उक्ति है । और तर्क भी निरवयवके संकोच और विकासको सहन नहीं करता ।

समाधान—हां, वास्तविक संकोच और विकास साक्षात् आत्मामें नहीं हैं, किन्तु बुद्ध्युपाधिक आत्माके संकोच और विकास यहां अभिधित्सित हैं, सो असकृत् कह चुके हैं ॥ ७ ॥

जागरमें फैली हुई चक्षु आदि इन्द्रियोंके संकोचमें दो दृष्टान्त कहते हैं—'तेजोमात्रा गोलकेभ्यः' इत्यादिसे ।

मरणकालमें वृत्तिलाभस्थलरूप गोलकादि स्थानोंमें तेजोमात्रा यानी इन्द्रियां हृदय-

कर्मप्रयुक्तसंकोचे कर्तृत्वमुपचर्यते ।
स्वप्नादिगतिकर्तृत्वमात्मयुक्तं यथा तथा ॥ ९ ॥
मीयन्ते विषया याभिर्मात्रास्ताश्चक्षुरादयः ।
तेजः सत्त्वगुणस्तस्य कार्यास्ता भासकत्वतः ॥ १० ॥

देशमें कूर्मशिर अथवा मत्स्यजालके समान संकुचित होती हैं। जैसे कूर्म (कच्छप) अपने शिरोभागको कदाचित् खप्पड़से बाहर कर लेता है, कदाचित् उसके भीतर कर लेता है अथवा जैसे मत्स्यजालको जालुक कभी समेट लेता है, कभी फैला देता है, जब जैसा प्रयोजन होता है वैसा करता है, वैसे ही आत्मा प्रयोजनके अनुसार इन्द्रियां फैलाता और समेटता है ॥ ८ ॥

'कर्म०' इत्यादि।

शङ्का—एतद्देहारम्भक कर्मके समाप्त होनेपर ही बुद्धि आदिका संकोच होता है, फिर आत्मा उसका कर्ता क्यों?

समाधान—जैसे औपचारिक स्वप्नादि-गतिकर्तृत्व कहा गया है, वैसे ही 'समभ्याददान'से संकोचादिगतिकर्तृत्व भी कहा गया है। मुख्यपक्षमें उक्त आक्षेप हो सकते हैं। यहां आत्माभिप्रायानुसारित्व ही इन्द्रियाद्यादानकर्तृत्व आत्मामें विवक्षित है, अतएव 'ध्यायतीव लेलायतीव' इत्यादि श्रुति स्वरसतः संगत होती है और 'अपाणिपादो जवनो ग्रहीता पश्यत्यचक्षुः स शृणोत्यकर्णः' इत्यादि श्रुतिसे आत्मामें सर्वथा करणोंका प्रतिषेध होनेपर चैत्रादिगत पात्रानयनादिकर्तृत्ववत् मुख्य कर्तृत्वाभाव माननेपर भी अमुख्य कर्तृत्वमें अनुपपत्ति नहीं है ॥ ९ ॥

तेजोमात्राशब्द चक्षु आदिका वाचक है, यह पूर्वमें कहा गया है, उसीका व्युत्पादन करते हैं—'मीयन्ते' इत्यादिसे।

जिनसे विषयोंके परिच्छेदका ज्ञान होता है, वे ही मात्राशब्दार्थ हैं। रूप, रस आदि विषयोंका ज्ञान चक्षु आदि करणोंसे ही होता है, यह लोकप्रसिद्ध है, अतः चक्षु आदि मात्रा हैं, यह सिद्ध होता है।

शङ्का—उक्त रीतिसे जब मात्राशब्द ही इन्द्रियवाचक है, तब तेजः-शब्दका उपादान क्यों?

समाधान—तेजःशब्दका वाच्य जो सत्त्वगुण है, तत्कार्यत्व इन्द्रियोंमें दिखलाना है, इस अभिप्रायसे उसका उपादान है, उसीको देखलाते हैं—'सत्त्व०'-

गुणोऽप्ययं भौतिकः स्यादात्मभूतातिरेकतः ।
वेदान्ते वस्त्वसद्भावात्सांख्यानां तु गुणाः पृथक् ॥ ११ ॥

इत्यादिसे। सत्त्व ही तेज है। सांख्योंने भी ऐसा ही कहा है—'सत्त्वं लघु प्रकाशकमिष्टमुपष्टम्भकं चलं च रजः' इत्यादि। सत्त्व लघु हलका है अर्थात् पृथिवी और जलके समान गुरु नहीं है, अतएव तेजकी ऊर्द्ध्वगति स्वाभाविक है और प्रकाशक है, इष्ट सुख है, प्रकाशको ही तेज कहते हैं, सत्त्व द्रव्य है, बन्धन-हेतु होनेसे रस्सीके समान गुण कहलाता है, इसीसे इन्द्रियां होती हैं, अतएव प्रकाशक होती हैं, भासक होनेसे इन्द्रियाँ तैजस कही जाती हैं।

शङ्का—सत्त्वगुण इन्द्रियरूपसे परिणत होता है, इसमें प्रमाण क्या है ?

समाधान—सत्त्वोपचित गुणत्रयका प्रथम परिणाम बुद्धितत्त्व है, उसका परिणाम अहङ्कार है। सत्त्वोपचित अहङ्कारसे इन्द्रियोंकी उत्पत्ति होती है, गुणोंका साम्यावस्था-परिणाम प्रलय है, वैषम्यावस्थापरिणाम सृष्टि है, एक गुण अधिक होनेसे अङ्गी कहा जाता है, अन्य दो गुण तदनुरूप परिणत होनेसे अङ्ग माने जाते हैं, अङ्गाङ्गिभावेन गुणत्रयपरिणाम सर्ग है, कार्यानुसार गुणोंका अङ्गाङ्गिभावेन परिणाम कहा जाता है। प्रकृतमें इन्द्रियाँ अर्थप्रकाशक हैं, इसलिए अहङ्कारसे उपचित सत्त्वका इन्द्रियरूपसे परिणाम होता है, 'एकादशकः प्रवर्तते वैकृतादहङ्कारात्' यह सांख्योक्ति है। पांच कर्मेन्द्रिय—वाक्, पाणि, पाद, पायु और उपस्थ; पाँच ज्ञानेन्द्रिय—चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, रसन और त्वक्; एक अन्तःकरण, जिसमें बुद्धि, मन और अहङ्कार—इन तीनोंका समावेश होता है। ये एकादश-संख्या-परिमित इन्द्रियाँ वैकृत अहङ्कारसे होती हैं, यह सांख्यमतानुसारी व्यवस्था है ॥ १० ॥

'गुणोऽप्ययम्' इत्यादि।

शङ्का—उक्त प्रकारसे इन्द्रियोंको यदि सात्त्विक परिणाम मानते हो, तो सांख्यमतकी आपत्ति होगी। सांख्यमतानुसार सृष्टिका असकृत् निराकरण वेदान्तमें किया गया है, अतः यह प्रक्रिया वेदान्तियोंको सर्वथा अमान्य है।

समाधान—ठीक है, यह सांख्योक्त सत्त्वगुण भी भौतिक है।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—वेदान्तमें आत्मा और उसकी अविद्यासे सृष्ट भूतभौतिकव्यतिरिक्त नित्य सत्त्वगुण आदिकी सत्ता ही नहीं मानी जाती और सांख्य सत्त्व, रज और

भूतेषु निर्मलो योंऽशस्तेजस्त्वं तस्य दीपवत् ।
अक्षाणि भौतिकान्येव भौतिकार्थप्रकाशनात् ॥ १२ ॥
अक्षाणामात्मशक्तित्वात्तेजश्चैतन्यमित्यसत् ।
अविकारात्मनोऽक्षत्वरूपेणोत्पत्त्यसम्भवात् ॥ १३ ॥

तमोगुणात्मक प्रकृतिको नित्य स्वतन्त्र स्वयम्भू पदार्थ मानते हैं, जो 'एकमेवाद्वितीयम्' इत्यादि श्रुतिसे विरुद्ध है ॥ ११ ॥

'भूतेषु' इत्यादि ।

शङ्का—अच्छा तो 'तेजोमात्रा' इस श्रौतपदसे क्या विवक्षित है ?

समाधान—भूतोंमें जो अंश दीपवत् अतिनिर्मल है, वही अंश यहां तेज कहा जाता है, अतः अक्ष यानी इन्द्रियां भौतिक अर्थकी प्रकाशक होनेसे भौतिक ही हैं। भूत त्रिगुणात्मक अविद्याके कार्य हैं, ऐसा वेदान्तमें माना जाता है। आकाश, वायु, तेज, सलिल और पृथिवी—ये पांच भूत कहे जाते हैं, इनमें जो निर्मल अंश है, वह तेज प्रसिद्ध ही है। यद्यपि यह भी पाञ्चभौतिक ही है, तथापि इस समुदायमें जो निर्मल अंश है, वह तेज है, अतः अंशशब्दका उपादान भी पञ्चीकरणपक्षको स्फुट करता है, अतएव भर्तृप्रपञ्चने स्पष्ट ही कहा है—'प्रकाशः पुनरयं भौतिको न जात्यन्तरं भूतेभ्यः' ॥ १२ ॥

'अक्षाणा०' इत्यादि। किसीका मत है कि सविषय करण आत्मशक्ति (आत्मविकार) हैं, अतः तेजशब्दसे प्रकृतमें चैतन्य ही विवक्षित है, भौतिकत्व नहीं, यह मत ठीक नहीं है।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—आत्मा अविकारी है, यह सैकड़ों श्रुतियोंसे सिद्ध है, अतः इन्द्रियरूपसे उसकी उत्पत्तिका सम्भव नहीं है। करण भौतिक हैं, इसमें वाक्यशेष भी प्रमाण है—'एतेभ्यो भूतेभ्यः समुत्थाय तान्येवानुविनश्यति'। यहाँपर भूतशब्दसे शरीर और इन्द्रिय विवक्षित हैं, सेन्द्रिय शरीरमें ही आत्माकी अभिव्यक्ति होती है। अनभिव्यक्ति भी शरीरमें ही होती है। शरीरके समान इन्द्रियाँ भी भूतकार्य हैं, यह अग्रिम श्रुतिसे स्पष्ट है। भाष्यकार भी इसी अर्थको कहेंगे। अतः इन्द्रियोंमें भौतिकत्वका विवाद ही नहीं है। आयुर्वेदमें भी करणोंको भौतिक ही कहा है।

पित्ताख्यं तेज उद्दिष्टं तदंशाश्चक्षुरादयः ।
इत्याहुरायुर्वेदज्ञा भौतिकत्वं तथापि च ॥ १४ ॥

वाक्यशेषसे करण भौतिक हैं, यह जो आपने कहा, वह भी ठीक नहीं है, क्योंकि वहाँपर अविद्यासहित सप्तदशक—पाँच प्राण, पाँच कर्मेन्द्रियाँ, पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ और मन एवं बुद्धि, ये मिलकर सत्रहका गण—ही भूतशब्दसे विवक्षित है ।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—'तान्येवानुविनश्यति' इस वाक्यसे भूतनाशसे जीवका नाश कहा गया है, साविद्य सप्तदशगणके अविनाशसे जीवका अविनाश माना जाता है, अतः भूतशब्दसे उक्त गणका ही ग्रहण समुचित है ।

शङ्का—स्थूल देहके नाशसे भी जीवनाश होता है, अतः भूतशब्दको तद्विषयक ही क्यों नहीं कहते ।

समाधान—स्थूल शरीरके नाशसे जीवका नाश नहीं होता, स्थूल शरीर रहनेपर भी उक्त गणके साथ जीवका लोकान्तरगमन होता है, तन्निमित्तक ही शरीरमें मृतत्व व्यवहार होता है । सर्गसे लेकर प्रलयपर्य्यन्त लिङ्ग शरीर प्रतिजीव एक ही रहता है, उसीमें कर्मवासना आदि रहते हैं, अन्यथा अकृताभ्यागमादि दोषोंकी प्रसक्ति हो जायगी, वस्तुतः भूतमात्रा तेजोमात्रासे भिन्न नहीं है, अतः मात्रासंसर्गोक्तिसे इन्द्रियोंमें भौतिकत्वका लाभ होता है ॥ १३ ॥

'पित्ताख्यम्' इत्यादि । आयुर्वेदज्ञ वैद्य कहते हैं कि पित्त ही तेज है और उसीके अंश चक्षु आदि हैं, इससे भी इन्द्रियोंमें भौतिकत्व ही सिद्ध होता है,

'आमाशयाश्रयं पित्तं रञ्जकं रसरञ्जनात् ।
बुद्धिमेधाभिमानाद्यैरभिप्रेतार्थसाधनात् ॥
साधकं हृद्गतं पित्तं रूपालोचनतः स्मृतम् ।
दृक्स्थमालोचकं त्वक्स्थं भ्राजकं भ्राजनात्त्वचः ।

यद्यपि आयुर्वेदमें सांख्यानुसार ही जगत्सर्ग है, तथापि इन्द्रियोंके विषयमें मतभेद है । सांख्यमतमें इन्द्रियां आहङ्कारिक हैं और आयुर्वेदमें वे भौतिक मानी जाती हैं । अतएव—

'एकैकाधिकयुक्तानि खादीनामिन्द्रियाणि च ॥'
'खादीनि बुद्धिरव्यक्तमहङ्कारस्तथाऽष्टमः ।

मनोऽन्नमयमित्यादौ भौतिकत्वं स्फुटं श्रुतम् ।
प्रत्यक्षागोचरत्वं तु सूक्ष्मत्वात् परमाणुवत् ॥ १५ ॥
ता एतास्तेजसो मात्राः समस्ता अभिमुख्यतः ।
स्वीकुर्वन्नेव तद्द्वारा हृत्सन्नात्माऽनुसर्पति ॥ १६ ॥

भूतप्रकृतिरुद्दिष्टा विकाराः षोडशैव तु ॥
बुद्धीन्द्रियाणि पञ्चैव पञ्च कर्मेन्द्रियाणि च ।
समनस्काश्च पञ्चार्था विकारा इति संज्ञिताः ॥'

इत्यादि आयुर्वेदशास्त्रके वचन हैं ।

'षोडशकस्तु विकारो न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरुषः ॥'

इस सांख्यकारिकासे सांख्यमतमें भी सोलह ही विकार हैं । आयुर्वेदमें भी षोडश ही विकार कहे गये हैं । भेद इतना ही है कि सांख्यमें इन्द्रियां आहङ्कारिक मानी जाती हैं और आयुर्वेदमें भौतिक मानी जाती हैं ॥ १४ ॥

'मनोऽन्नमय०' इत्यादि । 'अन्नमयं हि सोम्य मनः' इत्यादि श्रुतिसे मन इन्द्रियमें भौतिकत्वका स्पष्ट ही श्रवण है; तदनुसार चक्षु आदि इन्द्रियां भी भौतिक ही मानी जाती हैं ।

शङ्का—यदि मन भौतिक है, तो प्रत्यक्ष क्यों नहीं होता ?

समाधान—परमाणु भी भूत ही माना जाता है, परन्तु सूक्ष्म होनेसे जैसे उसका प्रत्यक्ष नहीं होता, वैसेही प्रकार मनका भी प्रत्यक्ष नहीं होता ।

शङ्का—'तेजोमात्राः समभ्याददानः' इस श्रुतिवाक्यमें तेजोमात्राशब्दसे भूतमात्रासे अतिरिक्तके ग्रहणमें बाधक क्या है ?

समाधान—आत्मव्यतिरिक्त भूत एवं भौतिक ही व्यवहारदशामें प्रतीत होते हैं, उससे अतिरिक्त संसारमें पदार्थ ही नहीं हैं, अतः यदि इन्द्रियोंको भूतात्मा-तिरिक्त मानते हो, तो उन्हें भौतिक ही कह सकते हो, दूसरी गति नहीं है, अतः भूतोंका अतिविशुद्ध जो अंश है, वही यहां तेजोमात्रासे विवक्षित है, अतएव ज्योतिर्ब्राह्मणमें भी इन्द्रियाँ भौतिक ही मानी गई हैं ॥ १५ ॥

'ता एता०' इत्यादि । उक्त तेजोमात्रारूप समस्त इन्द्रियोंको स्वाभिमुख स्वसमीप समेट कर उनका ईश्वर जीव हृदयदेशमें आ जाता है, उसी स्थलसे जन्मान्तर-ग्रहणके लिए वह प्रस्थान करता है । पहले स्वयं आत्मा हृदय-देशमें आता है, तदनन्तर इन्द्रियोंका भी स्वसमीपमें आकर्षण करता है; इस

एवशब्दानुशब्दाभ्यां स्वातन्त्र्यगतिवारणम् ।
लिङ्गोपाधिं विना नाऽस्ति सर्वगस्य स्वतो गतिः ॥ १७ ॥
लिङ्गव्याप्तिर्द्विधा देहे सामान्याच्च विशेषतः ।
उल्काग्निक्षुरदृष्टान्तादुभयं लीयते मृतौ ॥ १८ ॥

भ्रमके वारणके लिए श्रुतिने 'समभ्याददानः' यह शानच्-घटित प्रयोग किया है; इससे स्वीयोपसंहार और इन्द्रियोपसंहार एक कालमें ही होता है, उनमें पूर्वापर क्रम नहीं है ।

शङ्का—एक कालमें दो व्यापार कैसे हो सकते हैं ?

समाधान—'तद्द्वारा' इत्यादि । सप्तदशलिङ्गोपाधिक आत्माका संकोच-विकास लिङ्गसंकोच-विकास ही है, अतिरिक्त नहीं है, आत्मा स्वयं निर्व्यापार है, अतः उसमें दो व्यापार ही जब नहीं हैं, तब पूर्वापरत्वकी क्या संभावना है ? जब लिङ्गात्मा आपादतलमस्तक शरीरमें विकसित होता है, तब विशेषज्ञानका लाभ होता है और जब सब अवयवोंसे उपसंहृत होकर हृदयदेशमें आ जाता है, तब विज्ञानात्माका भी सब अवयवोंसे उपसंहार हो जाता है, अतएव उसमें विज्ञान भी नहीं रहता । इससे यही निष्कर्ष निकलता है कि लिङ्गात्माका सङ्कोच-विकास ही जीवात्माका सङ्कोच-विकास है, तदतिरिक्त नहीं है ॥ १६ ॥

'एवशब्दा०' इत्यादि । 'एव' शब्द तथा 'अनु'शब्दसे जीवमें स्वतन्त्र गतिका वारण विवक्षित है, सो ठीक ही है, क्योंकि सर्वग (सर्वव्यापक) आत्माकी लिङ्गोपाधिके बिना स्वतः गति नहीं हो सकती ।

शङ्का—उपहितको लिङ्गानुविधायी कहते हो, किन्तु करणादान और हृदय-प्रवेशका कर्ता जो लिङ्गात्मा माना जाता है, वह तो उपहितसे भिन्न ही है । फिर उपहितमें लिङ्गानुविधायित्व व्यर्थ ही है ।

समाधान—जो सप्तदश लिङ्गमें अहमभिमानी है, वह इस वाक्यमें करणा-दानका कर्ता विवक्षित है, वह उपहित है, निर्व्यापार होनेसे इसके स्वतः निष्क्रमण और प्रवेश नहीं हो सकते, किन्तु लिङ्गोपाधिनिष्क्रमण आदिसे ही उसके निष्क्रमण आदि हैं । हृदयशब्दसे हृदयस्थधीका प्रकृतमें ग्रहण है, अवधारणार्थ एवकार है यानी स्वप्न और प्राज्ञकी निवृत्तिके लिए है । 'समभ्याददानः' और अन्ववक्रा-मति' इन दोनों स्थलोंमें कर्ता उपहित ही विवक्षित है ॥ १७ ॥

'लिङ्गव्याप्ति०' इत्यादि । सामान्य और विशेषके भेदसे दो प्रकारकी लिङ्ग-

सुप्तौ तिष्ठति सामान्यं विशेषस्यैव संहृतिः ।
सामस्त्यवाची संशब्दस्तद्वैलक्षण्यसिद्धये ॥ १९ ॥

श्रुतिः—स यत्रैष चाक्षुषः पुरुषः पराङ् पर्यावर्ततेऽथारूपज्ञो भवति ॥ १ ॥

अनुगृह्णाति यः पूर्वं चाक्षुषः पुरुषो रविः ।
भोगार्थमधुना सोऽयं भोगाभावादुपेक्ष्यते ॥ २० ॥

व्याप्ति शरीरमें रहती है, साभासबुद्धिकी व्याप्ति स्वप्न और सुषुप्ति दोनोंमें रहती है, यह सामान्यव्याप्ति है। रूप आदिकी वासनाके आश्रय नाडीविशेषवश वासनामय स्वाप्निकपदार्थानुभवकर्त्री साभासबुद्धिकी स्वप्नावस्थामें व्याप्ति विशेषव्याप्ति है। सुप्तिदशामें विशेषव्याप्तिका लय होता है, किन्तु सामान्यव्याप्ति रहती है। मरणमें दोनों व्याप्तियोंकी निवृत्ति होती है। अग्निक्षुरदृष्टान्त यह है कि संतप्त लौहमें जैसे अग्नि व्याप्त रहती है, वैसे ही स्वप्नजनक कर्मका क्षय होनेपर अन्तःकरण प्राणशब्दित अज्ञात ब्रह्मत्वको प्राप्त होकर निर्विकल्पक चिदाभास द्वारा समस्त देहको व्याप्तकर सुषुप्तिमें रहता है ॥ १८ ॥

उक्त अर्थको स्फुट करते हैं—'सुप्तौ' इत्यादिसे ।

सुषुप्तिमें सामान्यव्याप्ति रहती है, विशेषव्याप्तिका ही उपसंहार होता है। 'समभ्याददानः' यहांपर 'सम्' शब्द समस्तवाची है अर्थात् समस्त सामान्यविशेष-व्याप्तियोंको लेकर अन्तःकरण मरणके समय हृदयदेशमें आता है, इससे सुषुप्तिकी अपेक्षा मरणमें वैलक्षण्य सिद्ध होता है। निःशेषोपसंहारसे तदुपाधिक आत्माका भी उपसंहार कहा जाता है। स्वप्न और सुषुप्तिके समान मरणमें आत्मा तथा लिङ्गकी स्थितिसम्भावनाकी निवृत्तिके लिए 'एव' शब्दका प्रयोग श्रुतिने किया है ॥ १९ ॥

'स यत्रैष चाक्षुषः पुरुषः' इत्यादि श्रुति। श्लोकव्याख्यानसे इस श्रुत्यंशका अर्थ स्पष्ट है ॥ १ ॥

'अनुगृह्णाति' इत्यादि। यद्यपि सूर्य सर्वसाधारण है, तथापि भोक्तृपुरुषकर्मवश रूपादिज्ञानहेतु जो सूर्यका अंश अध्यात्ममें है, वही चाक्षुष पुरुष रवि है।

शङ्का—सर्वसाधारण रविमें श्रोत्रत्व आदिको न मानकर चाक्षुषत्वको ही क्यों मानते हो?

समाधान—आदित्य सर्वसाधारण है, यह सत्य है, किन्तु तत्-तत्-प्राणिकर्म-

इन्द्रियस्योपसंहारादादित्यस्याऽप्युपेक्षया ।
आत्मा द्रष्टुमसामर्थ्यादरूपज्ञो भवेत्तदा ॥ २१ ॥
अस्मिन्नर्थे सर्वलोकप्रसिद्धिरभिधीयते ।
एकीभावादयं नैव पश्यतीति जगुर्जनाः ॥ २२ ॥

फलभोगार्थ तत्-तत्-प्राणि-कर्मवश तत्-तत् चक्षुसे परिच्छिन्न आदित्य चाक्षुष पुरुष माना गया है। अतएव 'आदित्यश्चक्षुर्भूत्वाक्षिणी प्राविशत्' यह श्रुति संगतार्थ होती है ॥ २० ॥

'इन्द्रियस्यो०' इत्यादि। चक्षुका अनुग्राहक देहगत आदित्यांश उक्त देह-भोगप्रद कर्मका क्षय होनेपर भोक्तृभोगसे विमुख होकर अपने अवयवी आदित्य-देवतास्वरूपमें जब लौट आता है, तब मुमूर्षु पुरुष अरूपज्ञ हो जाता है अर्थात् दृष्टिहीन हो जाता है।

शङ्का—अनुग्राहक आदित्यांशका अंशी देवतामें उपसंहार होनेपर भी रूपादिदर्शनहेतु नेत्र रहते हैं, अतः भोग क्यों नहीं होता ?

समाधान—गोलक या पुतलीमात्र नेत्र नहीं हैं, किन्तु तद्देशस्थ सूक्ष्म अतएव अतीन्द्रिय तेजोविशेष नेत्र हैं। जब तदनुग्राहक उक्त देवतांश लौटकर स्वावयवी आदित्यदेवतामें मिल जाता है, तब करण चक्षु भी निर्दिष्ट स्थानसे हट कर लिङ्गमें प्राप्त हो जाती है, अतः वह कार्यकरणसमर्थ नहीं रहती। श्रुतिस्थ 'अथ' शब्दका 'एवं सति' अर्थ है। तात्पर्य यह हुआ कि देवतांशका देवतामें और करणका लिङ्गमें ऐक्य होनेपर देवताच्युति, अनुग्राहकनिवृत्ति, करणच्युति और स्थानभ्रंश होता है। वस्तुतः मरणकालमें विषयज्ञान पुरुषको नहीं होता, उसका यह भी मुख्य कारण है कि रथादि अचेतनकी प्रवृत्ति जैसे चेतन अश्वादिसे अधिष्ठित होनेपर ही होती है, अन्यथा नहीं, वैसे ही अचेतन करणोंकी चेतनाधिष्ठानसे ही प्रवृत्ति होती है, इसमें अनुमान है—'विमता प्रवृत्तिश्चेतनाधिष्ठानपूर्विका, अचेतन-प्रवृत्तित्वात्, रथादिप्रवृत्तिवत्' 'यः प्राणेन प्राणिति' इत्यादि श्रुतिसे भी यही सिद्ध होता है। तथा च मरणकालमें चेतन अधिष्ठाता है नहीं, अतः करणादिकी प्रवृत्ति न होनेसे विषयज्ञानाभाव समुचित ही है ॥ २१ ॥

उक्त अर्थमें सर्वलोकप्रसिद्धि कहते हैं—'अस्मिन्नर्थे' इत्यादिसे।

एकीभाव होनेसे यह मुमूर्षु नहीं देखता है, ऐसा लोग कहते हैं। चक्षुका

श्रुतिः—एकीभवति न पश्यतीत्याहुरेकीभवति न जिघ्रतीत्याहुरेकीभवति न रसयत इत्याहुरेकीभवति न वदतीत्याहुरेकीभवति न शृणोतीत्याहुरेकीभवति न मनुते इत्याहुरेकीभवति न स्पृशतीत्याहुरेकीभवति न विजानातीत्याहुः ।

चक्षुर्बुद्धावैक्यमेति रवौ रव्यंश एकताम् ।
इन्द्रियान्तरतद्देवेष्वयं न्यायोऽत्र योज्यताम् ॥ २३ ॥

अनुग्राहक आदित्यांश आदित्यके साथ एक हो जाता है और करणांश लिङ्गके साथ एक हो जाता है, देवताकरणच्युति अरूपज्ञताका हेतु है, एकीकरण सुन कर मुमूर्षुके बन्धुगण उसके जीवनसे निराश हो जाते हैं, देवताकरणभागका गमन ही अज्ञानका कारण श्रुतिने कहा है और लोकप्रसिद्धिसे भी उक्त अर्थको दृढ किया गया है । परन्तु श्रुतिस्थ पाठक्रमसे अज्ञानके क्रमकी विवक्षा करनेमें अनुभवविरोध होगा, क्योंकि किसीकी प्रथम वाग् ही निरुद्ध हो जाती है—देखता है, पर बोल नहीं सकता । अतः इन्द्रियोंके गमनमें पूर्वापरभावनियम नहीं है, किन्तु अनुभवके अनुरोधसे उसका क्रम समझना चाहिए । श्रुतिका तात्पर्य क्रमप्रतिपादनमें नहीं है, किन्तु तत्तदिन्द्रियोंसे तत्तद्विषयावेदनमें तत्तद्देवता और तत्तत्करणोंकी तत्तत्स्थानसे च्युति ही कारण है, इस अर्थके प्रतिपादनमें है ॥ २२ ॥

'एकीभवति न पश्यतीत्याहु०' इत्यादि श्रुति । वार्तिकसारके नीचेके श्लोकव्याख्यानसे श्रुत्यर्थ स्पष्ट है ।

'चक्षुर्बुद्धा०' इत्यादि । चक्षुका अनुग्राहक सूर्यांश रविमें और करणांश बुद्धि यानी लिङ्गमें उपसंहृत हो जाता है । एवं घ्राणादिके अनुग्राहक देवतांशके तत्तदधिष्ठानभूत देवतामें और करणांशके लिङ्गमें उपसंहृत होनेके कारण तत्तदिन्द्रियोंसे तत्तद्विषयका संवेदन नहीं होता । न देखता है, न सुनता है, न गन्ध ग्रहण करता है इत्यादि सम्पूर्ण ऐन्द्रियक ज्ञानाभावमें हेतु एकीभाव ही है, बाह्येन्द्रियवत् आन्तर बुद्धि और मनके विषयमें भी यही न्याय है । मनके विषयमें ऐसा है कि कभी मनकी अनुग्राहक देवता चन्द्रमें लौट कर मिल जाती है, तब पुरुष रूपको तो चक्षुसे देखता है । पर यह विवेक नहीं कर पाता कि यह रूप है । ऐसी अवस्थामें मनोदेवताका उत्क्रमण ही समझना चाहिए एवं बुद्धिदेवता प्रजापति है, उत्क्रान्त होकर बुद्धिदेवता जब प्रजापतिमें मिल जाती है,

श्रुतिः—तस्य हैतस्य हृदयस्याग्रं प्रद्योतते तेन प्रद्योतेनैष आत्मा निष्क्रामति चक्षुष्टो वा मूर्ध्नो वाऽन्येभ्यो वा शरीरदेशेभ्यस्तमुत्क्रामन्तं प्राणोऽनूत्क्रामति प्राणमनूत्क्रामन्तꣳ सर्वे प्राणा अनूत्क्रामन्ति ।

कृत्स्नप्राणोपसंहारसंयुक्तस्य मुमूर्षतः ।
नाड्यग्रं हृदयस्याऽथ प्रकर्षेण प्रकाशते ॥ २४ ॥
भाविदेहात्मता याऽस्य प्रत्यक्चैतन्यबिम्बता ।
वासनैवाऽऽत्मनः सैषा प्रद्योतवचसोच्यते ॥ २५ ॥

तो किसी भी विषयका निश्चयात्मक ज्ञान नहीं रहता है, मुमूर्षुकी ऐसी अवस्था होनेपर बुद्धिदेवतादिका उत्क्रमण समझना चाहिए। मनोदेवताके उत्क्रमणसे 'न मनुते' और बुद्धिदेवताके उत्क्रमणसे 'न विजानाति' ऐसा लोग कहते हैं ॥ २३ ॥

'तस्य हैतस्य हृदयस्याग्रम्' इत्यादि श्रुति। श्लोकव्याख्यानसे श्रुत्यर्थ स्पष्ट है।

करणोंकी स्वस्वस्थानसे प्रच्युति तथा हृदयदेशमें अवस्थान कह चुके, तदनन्तर उपसंहृताशेषकरण आत्माकी जैसे लोकान्तरगति होती है, उसे कहते हैं—'कृत्स्न०' इत्यादिसे।

परलोकजिगमिषु पुरुषका हृदय, नाड़ी, मुख सर्वकरणोंके समावेशसे मरण-कालमें प्रकाशित होता है।

शङ्का—नाडी और मुखके प्रकाशका क्या कारण है?

समाधान—जो मरणकालमें नाड़ी और मुखका प्रकाश होता है, वह कर्मज है, उसका फल यह है कि जो लोक गन्तव्य होता है, उसका उसी समय प्रकाश होता है, तदनुकूल भावी देहका ज्ञान होता है ॥ २४ ॥

'भावि०' इत्यादि।

शङ्का—कौन प्रकाश है?

समाधान—मरणकालमें चैतन्यप्रकाश 'अयमहमस्मि' (यह मैं हूँ) ऐसी भावि-देहाकार वासना जो मुमूर्षु प्राणीको होती है, वही वासना प्रद्योतनपदसे प्रकृतमें विवक्षित है।

शङ्का—भावी देहज्ञानमें अहन्ता और ममताका उल्लेख भी होता है?

समाधान—हाँ, होता है, जिगमिषु प्राणीको कर्मवश भाविशरीरमें पुरुषतादात्म्य होता है, वही अहंता, ममता आदिका मूल है।

य एष कर्मजो बुद्धेः प्रकाशो जायते मृतौ ।
स्वकर्मनिर्मितं लोकं तेनाऽऽत्माऽयं प्रपश्यति ॥ २६ ॥

शङ्का—मरणकालमें उपसंहृत-सकलकरण आत्माको भाविदेहज्ञान कैसे हो सकता है ? क्योंकि इन्द्रियादि सहकारी कारणके बिना केवल कर्ममें ज्ञान-हेतुत्वकी संभावना भी नहीं है।

समाधान—ठीक है, इसीका उत्तर श्लोकमें दिया है । चैतन्यप्रतिबिम्बित वासना ही प्रकृतमें हृदयप्रद्योतनपदसे विवक्षित है, भौतिक प्रकाश नहीं ।

शङ्का—वासना भी अनुभवोत्तर कालमें होती है । भावी देहका अभी अनुभव ही नहीं है, तो वासना ही कैसे होगी ?

समाधान—मरणसे छः महीने पूर्व ही अनुभव होने लगता है । साधारण जीवको मालूम न हो, पर विशिष्ट पुरुषोंको ज्ञात होता ही है। अलौकिक अर्थको श्रुतिके अनुसार ही मानना चाहिए ।

शङ्का—श्रुतिप्रमाणसे माना कि ज्ञान होता है, पर फिर भी यह सन्देह होता है कि मरणकालमें जब सब करणदेवताओंका उपसंहार हो जाता है, तब उक्त ज्ञान व्यक्त कैसे हो सकता है ? कारण कि तत् तत् देवता-विशिष्ट करण और आत्माका संयोग ज्ञानका हेतु है, वह प्रकृतमें है नहीं, अतएव वासना भी नहीं हो सकती, कारण कि वासनाका आश्रय सदेवताक मन है, सो भी उपसंहृत हो चुका है।

समाधान—इसका उत्तर आगे कहेंगे ॥ २५ ॥

'य एष कर्म०' इत्यादि ।

शङ्का—हृदयाग्रप्रद्योतनका कारण और फल क्या है ?

समाधान—स्वकर्म कारण है, जैसा कर्म होता है, मरणकालमें तदनुरूप लोक-प्रकाश होता है । शुभकर्मसे भावी शुभलोक और दुष्कर्मसे दुःखलोक देखता हुआ आत्मा शरीरस्थ हृदय-प्रदेशसे निकलता है । कर्मवश भावी देहका विज्ञान और उसमें अहन्तादि उत्पन्न होते हैं । स्वकर्मनिर्मित लोकदर्शन ही फल है ।

शङ्का—मरणकालिक पुरुषार्थानुपयोगी बाह्य और आभ्यन्तर इतिवृत्तके निर्देशका प्रयोजन क्या है ?

समाधान—विद्वानोंको चाहिए कि श्रुतिनिर्दिष्ट प्राणियोंकी कर्मगतिको देखकर सदा समीचीन कर्मानुष्ठानमें ही निरत रहें । निषिद्ध कर्म यद्यपि आरम्भमें भले ही

स्वप्नवत्प्राप्ततद्भावः पश्चाद्देहाद्विनिःसरेत् ।
गम्यलोकानुसारेण द्वारं स्याच्चक्षुरादिकम् ॥ २७ ॥
चक्षुर्द्वारं सूर्यलोके ब्रह्मलोके शिरस्तथा ।
लोकान्तरेष्वन्यनाड्या कर्म तत्र नियामकम् ॥ २८ ॥
लिङ्गं तु सर्वतो गच्छन्न क्वचित्प्रतिहन्यते ।
अतिसूक्ष्मस्वभावत्वात्सूक्ष्मसूची पटे यथा ॥ २९ ॥

सुखप्रद हो, तो भी परिणाममें सदा विरस ही रहता है, इसलिए उसे सदा त्याज्य ही समझें ॥ २६ ॥

उक्त करणाभावप्रयुक्त ज्ञानवासनाके अभावकी शङ्काका समर्थन करते हैं—'स्वप्नवत्' इत्यादिसे ।

जैसे स्वप्नमें चक्षु आदि इन्द्रियाँ लीन हो जाती हैं, अतएव स्वप्नकालमें मनके साथ नहीं रहतीं, फिर भी स्वप्नमें चाक्षुषादि ज्ञान होता ही है । ज्योतिर्ब्राह्मणमें श्रुतिने कहा है कि जाग्रद्वासनादान द्वारा स्वकीय चैतन्यज्योतिसे करणोंके बिना भी चाक्षुष आदि ज्ञान होता है, वैसे ही मरणकालमें भी उक्त प्रद्योतन होता है । उक्त प्रद्योतसे प्रद्योतित मार्गसे मुमूर्षु हृदयसे यथाकर्म सुखपूर्वक अथवा दुःखपूर्वक निकलता है । गम्यलोकानुसार शरीरावयवोंसे प्राणीका निष्क्रमण होता है ॥ २७ ॥

'चक्षुर्द्वारम्' इत्यादि । सूर्यलोककी प्राप्तिके लिए चक्षुसे गति होती है और ब्रह्मलोककी प्राप्तिके लिए शिरसे गति होती है । तत्-तत् द्वारोंसे गतियोंका कारण कर्म है, उत्तम कर्म करनेसे उत्तम स्थान द्वारा निष्क्रमण उत्तम लोककी प्राप्तिका हेतु होता है । मध्यम कर्मसे मध्यम स्थानसे निष्क्रान्त होकर प्राणी मध्यम लोकको प्राप्त होता है । निकृष्ट कर्मोंसे निकृष्ट स्थानसे निकलकर निकृष्ट लोकमें जाता है । प्रायणकर्म ही भावी शुभाशुभ फलका बोधक होता है । यथाश्रुत यथाकर्म अन्यान्य लोककी प्राप्ति अन्यान्य नाड़ीनिर्गमोंसे होती है ॥ २८ ॥

'लिङ्गं तु' इत्यादि ।

शङ्का—देहसे विनिर्गत लिङ्गात्माका देहान्तरगमन नहीं हो सकता, कारण कि अनेक पदार्थोंका प्रतिघात होनेपर गति रुक सकती है ?

समाधान—अतिसूक्ष्मस्वभाव होनेसे लिङ्गकी गति किसीसे रुक नहीं सकती है । जैसे अति सूक्ष्म सुई किसी पटमें प्रतिहत नहीं होती, किन्तु सबके

तमुत्क्रामन्तमात्मानमनु प्राणस्य निर्गमः ।
निर्गच्छन्तं प्राणमनु प्राणास्ते चक्षुरादयः ॥ ३० ॥
नन्वात्मप्राणवागादेरन्योऽन्यव्यतिमिश्रणात् ।
क्रमो नाऽत्रेति चेन्नैवं क्रमस्याऽत्राऽनपेक्षणात् ॥ ३१ ॥
विवक्षितं प्रयोक्तृत्वमत्रोचिक्रमिषाऽऽत्मनः ।
प्रयोजकः प्राणगतेः प्राणः सोऽन्यप्रयोजकः ॥ ३२ ॥

अभ्यन्तरमें प्रविष्ट हो जाती है, वैसे ही वह अभेद्य लोहमें भी प्रविष्ट होकर निकल आता है ॥ २९ ॥

तमुत्क्रामन्त०' इत्यादि। लिङ्गात्माके उत्क्रमणके पश्चात् प्राणका उत्क्रमण होता है और प्राणके उत्क्रमणके पश्चात् चक्षु आदि प्राणोंका (इन्द्रियोंका) उत्क्रमण होता है ॥ ३० ॥

'नन्वात्मप्राण०' इत्यादि ।

शङ्का—आत्मा, प्राण, वाक् आदिका परस्पर सम्मिश्रण है, उनकी भिन्न देश और कालमें स्थिति नहीं रहती। उस समय सबका अवस्थान हृदयदेशमें ही रहता है, फिर क्रम कैसा ?

समाधान—हाँ ठीक है, यहां क्रम विवक्षित नहीं है, किन्तु इनके निष्क्रमणोंमें प्रयोज्यप्रयोजकभावकी विवक्षा है—आत्मा प्रधान है, उसकी अपेक्षा प्राण अप्रधान है, प्राणकी अपेक्षा वागादि इन्द्रियाँ अप्रधान हैं। प्रधान निष्क्रमणाधीन अप्रधानोंका निष्क्रमण होता है, तदनुसार 'आत्मानमुत्क्रामन्तं प्राणोऽनूत्क्रामति' इत्यादि कहा गया है ॥ ३१ ॥

'विवक्षितम्' इत्यादि ।

शङ्का—आत्मा आदिमें प्रयोज्यप्रयोजकभाव क्या है ?

समाधान—जीवाश्रयोत्क्रान्तीच्छा प्राणोत्क्रान्तिकी प्रयोजिका है, प्राणोत्क्रान्ति वागाद्युत्क्रान्तिकी प्रयोजिका है। राजाकी जिगमिषा तदाश्रित जनोंके गमनकी प्रयोजक होती है, यह लोकमें प्रसिद्ध ही है। प्राणादिका ईश्वर आत्मा ही है।

शङ्का—जीवोत्क्रान्तिका प्रयोजक क्या है ?

समाधान—मुख्य प्राणोत्क्रान्ति जीवोत्क्रान्तिकी प्रयोजिका है। जीवोत्क्रान्ति स्वप्रयोजकत्वेन प्राणोत्क्रान्तिकी आक्षेपिका है, यही जीवोत्क्रान्तिकी उत्पादिका है।

श्रुतिः—सविज्ञानो भवति सविज्ञानमेवान्ववक्रामति तं विद्याकर्मणी समन्वारमेते पूर्वप्रज्ञा च ॥ २ ॥

देहाज्जिगमिषुः प्राणसहितो निर्गतः पुनः ।
सविज्ञानो भवेत्पूर्वं हृदि प्रद्योतनं यथा ॥ ३३ ॥
पुरा नाडीविशेषेण निर्गन्तुं ज्ञानमीरितम् ।
गन्तुं लोकविशेषेऽथ पुनर्विज्ञानमीर्यते ॥ ३४ ॥

'किसके उत्क्रमणसे हम उत्क्रान्त होंगे' इत्यादि प्रश्नोत्तर श्रुतिमें स्पष्ट ही है । तदुच्चिक्रमिषाका प्रयोजक कर्मादि स्फुट ही है ॥ ३२ ॥

'सविज्ञानो भवति' इत्यादि श्रुति । वार्तिकसारके नीचेके श्लोकोंके व्याख्यानसे श्रुत्यर्थ स्पष्ट है ॥ २ ॥

'सविज्ञानो भवति' इस श्रुतिकी व्याख्या करते हैं—'देहात्' इत्यादिसे ।

देहसे जिगमिषु जीव प्राणसहित निकलकर फिर सविज्ञान होता है । जैसे हृदयप्रद्योतनावस्थामें जीव सविज्ञान हुआ था, वैसे ही सप्राण देहसे निकलकर गन्तव्य मार्गका निश्चय करनेके लिए फिर सविज्ञान होता है ॥ ३३ ॥

'पुरा नाडी०' इत्यादि ।

शङ्का—हृदयप्रद्योतनसे ही मार्ग प्रकाशित हो चुका, फिर विज्ञानोत्पत्तिका कथन व्यर्थ है ।

समाधान—दोनों ज्ञानोंका फल पृथक् पृथक् है, प्रथम नाडीविशेषका परिज्ञान नाड़ी द्वारा निकलनेके लिए कहा गया है, क्योंकि अज्ञात द्वारसे निष्क्रमण नहीं हो सकता । निकलनेपर पुनः सविज्ञानकथन गन्तव्य देशविशेषके ज्ञानके लिए है; अतः पुनः सविज्ञान कथन व्यर्थ नहीं है ।

शङ्का—प्राणोपाधिक चैतन्य जीव है । चैतन्य क्रियाका आश्रय नहीं होता । प्राण सक्रिय है, अतः प्राणका उत्क्रमण हो सकता है; किन्तु जीवका निष्क्रमण कैसे ?

समाधान—जैसे जलपात्रमें सूर्यका प्रतिबिम्ब पड़ता है, जलपात्रके अन्यत्र ले जानेपर तत्प्रतिबिम्ब भी अन्यत्रगत प्रतीत होता है, वस्तुतः प्रतिबिम्बमें गति नहीं है, वैसे ही जीवाभिन्न होकर प्राण जब देहसे बाहर जाता है, तब तदनुसारी जीवचैतन्य भी बाहर जाता है, ऐसा प्रतीत होता है । जैसे उत्क्रमणसे पूर्व श्रुत और कर्मके अनुसार भाविदेहविज्ञानसहित होता है, वैसा

निर्गत्य नगरद्वारविशेषाद् बुद्धिपूर्वकम् ।
ततो गन्तव्यदेशस्य विशेषश्चिन्त्यते यथा ॥ ३५ ॥
ज्ञानद्वयं कर्मजन्यं पुंसः स्वातन्त्र्यमत्र न ।
अन्यथा मरणे सर्वो ज्ञात्वाऽऽत्मानं कृती भवेत् ॥ ३६ ॥

उत्क्रान्त्यनन्तर भी वह गन्तव्य देशविशेषविषयक विज्ञानसे उद्भासित गन्तव्य देशको जाता है ॥ ३४ ॥

उक्तार्थको दृष्टान्त द्वारा स्पष्ट करते हैं—'निर्गत्य नगर०' इत्यादिसे ।

जैसे गन्ता पुरुष प्रथम द्वारविशेषका ज्ञान कर उसके द्वारा बाहर निकलता है, तदनन्तर गन्तव्य देशविशेषका अवधान करता है कि अमुक ग्राममें जाना है, यह निश्चयकर तदनुसार गमन करता है, वैसे ही शरीरनिर्गत सप्राण जीव भी स्वगन्तव्यदेशविषयक विज्ञानवान् होकर ही अभीष्ट देशके लिए चलता है। माध्यंदिनवाक्यमें 'संज्ञान' लिखा है । उसका तात्पर्य्य है—प्रत्यभिज्ञान ।

शङ्का—अननुभूत अर्थका प्रत्यभिज्ञान नहीं हो सकता ।

समाधान—मरणसे पूर्व मुमूर्षुको 'हृदयाग्रप्रद्योत' शब्दसे शब्दित जो भाविदेहादिज्ञान होता है, वही प्रत्यभिज्ञानशब्दसे यहाँ इष्ट है। हृदयप्रदेशसे निष्क्रान्त जीवका ज्ञानके बिना देहान्तरगमन नहीं हो सकता। अतः पुनः सविज्ञान कहा गया है ॥ ३५ ॥

'ज्ञानद्वयम्' इत्यादि। मरणकालमें दो ज्ञान—नाड़ीका ज्ञान तथा गन्तव्यलोकका ज्ञान—कर्मजन्य हैं। उस कालमें उक्त दो ज्ञानोंके संपादनमें पुरुष स्वतन्त्र नहीं है, जिससे कि तात्कालिक अनुकूल दो ज्ञानोंको प्राप्त कर ले। यदि ऐसा होता, तो सभी पुरुष मृतिमात्रसे कृती हो जाते यानी उस समय आत्मज्ञानी होकर मुक्त हो जाते। अतः यह उपदेश स्वस्थावस्थाके लिए है अर्थात् जब पुरुष स्वस्थ है उसी समय सब कर्मोंका संन्यास कर यमनियमाद्यनुष्ठानपूर्वक चित्तवृत्तिनिरोधलक्षण योगाभ्याससहित आत्मविचार द्वारा अनन्त पुण्यका संपादन करना चाहिए। इसी अन्तिम ज्ञानके विषयमें गीतामें श्रीमुखसे स्वयं भगवान् कहते हैं कि 'यं यं वापि स्मरन् भावं त्यजत्यन्ते कलेवरम् । तं तमेवैति कौन्तेय सदा तद्भावभावितः ॥' इसीको प्रायण-ज्ञान कहते हैं। तात्कालिक ज्ञानके अनुसार ही शुभ और अशुभ फलकी प्राप्ति होती है। इसीके विषयमें गोस्वामी श्रीतुलसीदासजीने भी कहा है—'कोटि कोटि

यत एवमतः पुंभिः स्वातन्त्र्यार्थं प्रयत्नतः ।
योगादिसाधनाभ्यासः कर्तव्यः पुण्यसञ्चयः ॥ ३७ ॥

हेतुर्जाग्रद्वासनाऽस्य स्वप्नारम्भे यथा तथा ।
जन्मान्तरारम्भहेतुः किं स्यादिति तदुच्यते ॥ ३८ ॥

विद्या सम्पादिता तेन पुरा कर्म च यत्कृतम् ।
या वासना च तत्सर्वं जन्मभोग्यादिकारणम् ॥ ३९ ॥

मुनि यतन कराहीं । अन्त राम कहि आवत नाहीं' । एतदर्थ ही सब शास्त्रोंका महान् आरम्भ है । यह धर्म है, इसका यत्नतः सदा अनुष्ठान करना चाहिए, यह अधर्म है इसका यत्नतः परिहार करना चाहिए । इसका भी प्रयोजन मृतिकालमें साधु बुद्धि हो, यही है । वह धर्मानुष्ठान ही से होगी । एवं अधर्मकर्मके त्यागसे ही असाधु बुद्धिका मरणकालमें परिहार होगा, अन्यथा नहीं । इसलिए सदा अधर्मके त्यागमें तत्पर होना चाहिए । यद्यपि शास्त्रोंमें सुखकी प्राप्तिके लिए धर्मका विधान है और दुःखके परिहारके लिए अधर्मकी निन्दा है, तथापि शुभबुद्धिके उत्पादन द्वारा ही धर्माधर्मानुष्ठानाननुष्ठान उक्त कार्यके (सुख आदिके) कारण होते हैं ॥३६॥

उत्क्रान्तिप्रकरणका अभिप्राय कहते हैं—'यत एवम०' इत्यादिसे ।

मरणकालमें कर्माधीन मनुष्य स्वतन्त्र नहीं है, अतएव इच्छानुसार स्वयं कर्म नहीं कर सकता, अतः उस कालमें स्वातन्त्र्यार्थ योगादिसाधनाभ्यास और पुण्यसंचय करना चाहिए ॥ ३७ ॥

'हेतुर्जाग्रद्०' इत्यादि ।

प्रश्न—स्वप्नारम्भमें जैसे जाग्रद्वासना कारण है यानी 'दृष्टश्रुतार्थान् मनसाऽनुचिन्तयन्' इत्याद्यभियुक्तोक्त प्रकारसे जो 'दृष्ट या श्रुत विषय होता है, उसीका मनन करनेपर जैसे रात्रिमें स्वप्न होता है, वैसे ही जन्मान्तरारम्भमें हेतु क्या है ? ॥ ३८ ॥

प्रश्नका उत्तर कहते हैं—'विद्या' इत्यादिसे ।

संसारमें पुरुष स्थूल देह द्वारा स्थानान्तरमें गमन करता है, यह प्रसिद्ध ही है । मरणोत्तर लोकान्तरमें लिङ्गशरीरारूढ़ होकर पुरुष जाता है । पूर्वार्जित विद्या, शुभाशुभकर्म तथा तदनुकूल वासना—ये ही तीन जन्मान्तरारम्भके प्रधान कारण हैं ॥ ३९ ॥

सम्यक्संशयमिथ्याख्यज्ञानत्रयमुदीर्यते ।
विद्येति ब्रह्मविद्या तु न ग्राह्या जन्मघातिनी ॥ ४० ॥
मनोवाक्कायसाध्यं यच्छास्त्रतो यदि वाऽन्यतः ।
दृष्टादृष्टार्थरूपं तत्सर्वं कर्मेह गृह्यते ॥ ४१ ॥

'सम्यक्' इत्यादि । सम्यग्ज्ञान (व्यवहारकालाबाध्यविषयक ज्ञान), संशय ज्ञान और मिथ्या ज्ञान---ये तीनों ज्ञान विद्यापदार्थरूपसे प्रकृतमें विवक्षित हैं ।

शङ्का---विद्यापदसे ब्रह्मविद्याका भी ग्रहण क्यों नहीं करते ?

समाधान---यहाँ विद्यापदसे बन्धहेतु विवक्षित है । ब्रह्मविद्या तो जन्मध्वंसिनी है, अतः वह प्रकृतमें विवक्षित नहीं है ।

शङ्का---विद्यापदसे बन्धहेतुका ग्रहण क्यों है ?

समाधान---कर्मसाहित्य बन्धहेतु अविद्यामें ही हो सकता है, ब्रह्मविद्यामें नहीं, वह तो संसारकारणकी ध्वंसिनी है, अतः अपारमार्थिक विषयज्ञानका ही यहाँ ज्ञानपदसे ग्रहण करना अभीष्ट है ॥ ४० ॥

कर्मशब्दार्थको कहते हैं---'मनोवाक्०' इत्यादिसे ।

शुभाशुभात्मक कर्म तीन प्रकारके होते हैं---एक कायिक, जो शरीरसे होते हैं, दूसरे वाचिक ? जो वाणीसे होते हैं और तीसरे मानसिक यानी जो मनसे होते हैं । शास्त्रसे विहित जो कर्म हैं, वे शुभ कर्म हैं । अन्यतः यानी काम-क्रोधादिवश जो उक्त त्रिविध कर्म होते हैं, वे दो प्रकारके होते हैं---एक दृष्टार्थक और दूसरे अदृष्टार्थक । जिनका पुत्रयशग्रामादिप्राप्ति फल है, वे कर्म दृष्टार्थक हैं और जिनका स्वर्गादिप्राप्तिफल है, वे कर्म अदृष्टार्थक कहे जाते हैं । ये सब प्रकृतमें कर्मसे विवक्षित हैं । लोकान्तरमें जा रहे पुरुषके पीछे पीछे ज्ञानकर्म भी जाते हैं, अतएव श्रुतिमें 'तं समन्वारभेते' ऐसा निर्देश है, अनुशब्दका पश्चात् अर्थ स्पष्ट ही है ।

शङ्का---पुरुष तो लोकान्तरमें या शरीरान्तरमें फल भोगनेके लिए जाता है, विद्या और कर्म क्यों जाते हैं ?

समाधान---ज्ञान और कर्म स्वतन्त्र नहीं रह सकते, किन्तु सदा आश्रयपरतन्त्र ही रहते हैं, यह उनका स्वभाव है, अतः स्वस्वभाववश ये भी जाते हैं और ये ही लोकान्तरगमनमें तथा शरीरान्तरारम्भमें साधन होते हैं ॥ ४१ ॥

कर्मणः क्रियमाणस्य संस्कारो यो हृदि स्थितः।
तत्फलस्य च भुक्तस्य पूर्वप्रज्ञेति सोच्यते ॥ ४२ ॥

षण्मासशेषप्रोद्भूता भावना याऽस्य देहिनः।
मरिष्यतोऽन्यदेहार्थां पूर्वप्रज्ञेति तां विदुः ॥ ४३ ॥

पूर्वप्रज्ञात उद्भूतिर्विद्यायाः कर्मणस्तथा।
ताभ्यां च भावनोद्भूतिरित्यन्योऽन्यस्य हेतुता ॥ ४४ ॥

'कर्मणः' इत्यादि।

शङ्का—पूर्वप्रज्ञाशब्दका क्या अर्थ है?

समाधान—क्रियमाण कर्मका और भुक्त तत्फलका हृदयस्थित जो संस्कार है, वही पूर्वप्रज्ञा कही जाती है। उपात्त कर्म और अपूर्व—इन दोनों हेतुओंसे मरणकालमें पूर्वोक्त प्रज्ञा कार्याभिमुखसे अभिव्यक्त होती है॥ ४२ ॥

पूर्वप्रज्ञाशब्दका अर्थान्तर कहते हैं—'षण्मासशेष०' इत्यादिसे।

उत्तर श्लोकसे मरणकालसे छः मास पूर्व मरनेवाले प्राणीको भावी देहमें 'मैं हूँ' यह जो भावना होती है और कभी-कभी यह वासना होती है कि मैं उस देहमें हूँ, इसीको पूर्व प्रज्ञा कहते हैं।

शङ्का—अच्छा तो विद्या, कर्म और पूर्वप्रज्ञा—इन तीनोंका समाससे ही निर्देश क्यों नहीं किया? ज्ञान और कर्मका समाससे निर्देश किया और पूर्वप्रज्ञाका पृथक् निर्देश किया है, 'विद्याकर्मणी पूर्वप्रज्ञा च' ऐसा श्रुतिमें निर्देश है, 'विद्याकर्म-पूर्वप्रज्ञाः' ऐसा क्यों नहीं कहा गया? असमाससे कहनेका तात्पर्य क्या है?॥४३॥

समाधान—'पूर्वप्रज्ञात' इत्यादि। पूर्वप्रज्ञा और विद्याकर्म—इन दोनोंमें परस्पर हेतुहेतुमद्भाव—कार्यकारणभाव—है अर्थात् ज्ञान और कर्म पूर्वप्रज्ञाके कारण हैं, तृणारणिमणिन्यायेन कारण नहीं है, किन्तु दोनों मिलकर कारण हैं। कार्यमें कारणका एकरूपसे निर्देश करना ही उचित होता है; अतः ज्ञान और कर्मका समाससे निर्देश किया है, कारणकोटिसे कार्यकोटिका पृथक् निर्देश होता ही है। यदि समाससे ही तीनोंका निर्देश किया जाता, तो मिथः कार्यकारणभावकी प्रतीति न होती।

'पूर्वप्रज्ञात उद्भूतिर्विद्यायाः कर्मणस्तथा'।

ऐसा वार्तिकमें पाठ उपलब्ध होता है, आदर्श प्रतिमें जो 'पूर्वप्रज्ञा तदुद्भूत' पाठ

कर्मणो भुज्यमानस्य परिशेषो हि भावना।
मूलं च जायमानस्य प्रधानं तेन भावना ॥ ४५ ॥
देहं विद्या परिच्छिन्द्यादीदृशो देह इत्यथ।
विकर्तृ कर्म वोढ्री तु पूर्वप्रज्ञेह पूर्वयोः ॥ ४६ ॥
समर्था सैव ते यस्माद्वोढुं ज्ञानकर्मणी।
नरस्याऽतः प्रधानत्वात्ताभ्यां सा गृह्यते पृथक् ॥ ४७ ॥

है, वह प्रामादिक है। यद्यपि पूर्वप्रज्ञासे ज्ञान-कर्म और ज्ञान-कर्मसें पूर्वप्रज्ञा होती है, इस प्रकार परस्पर कार्यकारणभाव आदर्शपाठसे भी प्रतीत होता है। तथापि वार्तिक-पाठसे जैसा उक्तार्थ सुस्पष्ट होता है, वैसा उक्त पाठसे नहीं होता, तदुद्भूतका विद्याके साथ समास होनेसे कर्मके साथ सम्बन्ध भी दुर्घट है, अतः उक्त पाठ असङ्गत ही है ॥ ४४ ॥

'कर्मणो' इत्यादिसे।

शङ्का—पूर्वप्रज्ञा और ज्ञानकर्म—इनमें यदि परस्पर हेतुहेतुमद्भाव मानते हो, तो तीनों सम ही हैं, फिर पूर्वप्रज्ञामें ही प्राधान्य क्यों ?

समाधान—भुज्यमान कर्मका अवशिष्ट अंश भावना कही जाती है, यही भावी शरीरके धारणमें मूल है, मूल ही प्रधान माना जाता है, इस अभिप्रायसे पूर्वप्रज्ञामें प्राधान्य कहा गया है ॥ ४५ ॥

'देहम्' इत्यादि। किञ्च, तीनोंके कार्योंपर ध्यान देनेसे भी भावनापर-पर्याय पूर्वप्रज्ञामें ही प्राधान्य सिद्ध होता है। देहगत रूपादिपरिणाम विद्याका फल है, कर्म अवयवोपचयका कारण है और पूर्वप्रज्ञा विद्या और कर्मोंकी निर्वाहिका है। मृत प्राणीके ज्ञानकर्म स्वरूपसे तो रह नहीं सकते, कारण कि ज्ञानकर्मका कारण शरीर, इन्द्रिय आदि हैं, इनके बिना स्वरूपसे उनके अवस्थानकी संभावना नहीं है, किन्तु वासनात्मक ही ज्ञानकर्मकी स्थिति हो सकती है, अतः तन्निर्वाहकत्वेन वासना ही उन दोनोंसे प्रधान है ॥ ४६ ॥

'समर्था' इत्यादिसे।

वासनाप्राधान्यका उपसंहार करते हुए फलितार्थ कहते हैं—

मनुष्यकी वासना ही ज्ञान और कर्मको धारण करनेमें समर्थ है, अतः उसमें प्रधान है, इसीलिए ज्ञान और कर्मसे उसका पृथक् उपादान है ॥ ४७ ॥

ननु जीवगतौ वादिविवादो बहुधेष्यते।
वृक्षाद्वृक्षान्तरं पक्षी यात्येवमिति केचन ॥ ४८ ॥

आतिवाहिकदेहेन याति नावा जले यथा।
प्रभाया इव सङ्कोचविकासावात्मनो गतिः ॥ ४९ ॥

'ननु जीव०' इत्यादि। जीव एक देहसे देहान्तरमें जाता है, यह तो ठीक है परन्तु गतिप्रकारमें बहुत विवाद है। इस विवादके साथ जीवस्वरूपमें भी विवाद हो जाता है—किसीका कहना है कि जैसे पक्षी एक वृक्षसे उड़कर दूसरे वृक्षपर बैठता है, वैसे ही जीव एक शरीरसे निकलकर शरीरान्तरमें प्रविष्ट होता है। इस कथनके अनुसार जीव पक्षीके समान परिच्छिन्न है। आकाशके समान व्यापक नहीं है ॥ ४८ ॥

'आतिवाहिक०' इत्यादि। देवतावादियोंका मत है कि देवता जिस देहसे जीवको परलोकमें ले जाता है वह आतिवाहिक देह कहलाती है। उसी आतिवाहिक देहपर जीवको बैठाकर, जैसे मलाह नौकापर यात्रीको बैठाकर नदी पार कराता है वैसे ही देवता संसारसे पार कराता है। दिगम्बरैकदेशीका मत है—घड़ेके भीतर प्रदीप रहनेपर घड़ेके भीतर ही प्रकाश होता है अर्थात् प्रकाश संकुचित हो जाता है, परन्तु घड़ेके फूटनेपर उसका प्रकाश दूरदेशव्यापी विकसित हो जाता है वैसे ही आत्मप्रकाश भी संकोच और विकाससे युक्त है। शरीरके नष्ट होनेपर आत्मप्रकाश विकसित होता है। यही आत्मगति कही जाती है। वार्त्तिककी टीकामें यह सांख्यादिका मत कहा गया है। सारमें दिगम्बरैकदेशीका मत कहा गया है। चाहे जिसका हो, पर श्रुतिसम्मत यह मत नहीं है, इसलिए इसपर विशेष विवेचन नहीं किया गया है। वैशेषिक मतमें आत्मा व्यापक है, अतः उसकी गति नहीं हो सकती। केवल मनोमात्र ही परलोकमें जाता है। और श्रुत कर्मके अनुसार भोगके लिए शरीर, इन्द्रिय आदि वहीं आरब्ध होते हैं। मनको नित्य मानते हैं, उसका आरम्भ नहीं हो सकता। शेष इन्द्रियां शरीरके समान वहीं आरब्ध होती हैं। यद्यपि वेदान्तसूत्रके अनुसार इन्द्रियोंका भी गमन होता है, तथापि शरीरके समान उनका भी वहां आरम्भ हो सकता है, अतः इन्द्रियोंका जाना व्यर्थ है, यह नैयायिकोंका भाव है ॥ ४९ ॥

सर्वगस्य मनोमात्रं गच्छेद्देहान्तरं प्रति।
वृत्त्युद्भवः सर्वगाणामक्षाणां वपुरन्तरे ॥ ५० ॥

श्रुतिः—तद्यथा तृणजलायुका तृणस्यान्तं गत्वाऽन्यमाक्रममाक्रम्यात्मानमुपसꣳहरत्येवमेवायमात्मेदꣳशरीरं निहत्याविद्यां गमयित्वाऽन्यमाक्रममाक्रम्यात्मानमुपसꣳहरति ॥ ३ ॥

इति पञ्च मतानि स्युः श्रुतिस्तु स्वमतं जगौ।
जीवस्तृणजलूकेव देहाद् देहान्तरं व्रजेत् ॥ ५१ ॥

'सर्वगस्य' इत्यादि। न्यायमतमें आत्मा सर्वग (व्यापक) है, अतः मनोमात्र ही देहान्तरमें जाता है, सो पूर्वमें कह चुके। इसी विषयमें वार्तिकमें 'किंवा सर्वगतानां स्यात्करणानामिहाऽऽत्मनि। श्रुतकर्मानुरोधेन वृत्तिहान्युद्भवौ कचित् ॥' ऐसा कहा है। इसकी टीकामें लिखा है—यह औपनिषद्दर्शन है। वार्तिकसारमें यह सांख्यमत कहा गया है। यहां वार्तिकसारकी टीका ही युक्तियुक्त प्रतीत होती है। औपनिषद मतमें इन्द्रियां आहंकारिक नहीं हैं, किन्तु भौतिक ही मानी जाती हैं। सारके आधे श्लोकमें वैशेषिकमत कहा गया है। आधेमें सांख्यमत। उसमें इन्द्रियां अहंकार-प्रतीक होनेसे सर्वत्र हैं। और केवल कर्मानुसार तत्-तत् देहमें वृत्तिलाभ होता है। उक्त दोनों मतोंमें साम्य इतना है कि चक्षुरादि इन्द्रियां जीवके साथ नहीं जातीं, किन्तु शरीरान्तरमें व्यापक इन्द्रियां पहिलेसे ही हैं। केवल वृत्तिलाभ यानी तत्तद्विषयग्रहण होता है ॥ ५० ॥

'तद्यथा तृणजलायुका' इत्यादि श्रुतिः। अर्थ अतिस्पष्ट है। सार-श्लोकोंके व्याख्यानसे ही श्रुति भी व्याख्यात हो जायगी, इसलिए पृथक् व्याख्यान नहीं किया गया है।

'इति पञ्च०' इत्यादि। जीववादिमत, देवतावादिमत, दिगम्बरैकदेशिमत, वैशेषिकमत और सांख्यमत यों पाँच मत जीवगतिके विषयमें कहे गये हैं। ये सब श्रुतिसम्मत नहीं हैं। अनन्तर श्रुतिसम्मत मतका निर्देश करते हैं। जलूका और जलायुका ये दो नाम कीटविशेषके हैं। वह कीट स्वमुखके अग्रिमभागसे गन्तव्य तृणके अग्रिमभागको पकड़ कर पूर्वभागको छोड़ता है, यह लोकमें प्रसिद्ध है एवं जीव वर्तमान देहसे भावी देहमें जाता है। भावना भावी देहका स्पर्श करती हुई पूर्व देहका त्याग करती है, इसमें दृष्टान्त तृणजलूकादि है।

जलूका हि तृणाग्रस्था स्वमुखेन तृणान्तरम् ।
अवलम्ब्य वपुः शिष्टं तत्सर्वत्रोपसंहरेत् ॥ ५२ ॥

लिङ्गोपाधिक आत्माऽपि क्रियाशक्त्युपसंहृतेः ।
पातयित्वा वपुर्ज्ञानशक्तिं संहरते तथा ॥ ५३ ॥

देहस्थ एव धीवृत्त्या भावयन् वपुरन्तरम् ।
लिङ्गोपाधिकमात्मानं प्रापयेदन्यदेहकम् ॥ ५४ ॥

ननु देहान्तरारम्भ उपादानं किमात्मनः ।
एतेद्दहारम्भकं यत्तदेवोताऽन्यदीर्यताम् ॥ ५५ ॥

वर्तमान शरीरके आम्भक कर्मका क्षय होनेपर भावना लिङ्ग शरीरके उपसंहार द्वारा वर्तमान शरीरको निश्चेष्ट करती हुई और भावी शरीरका स्पर्श करती हुई जलूकाके समान पूर्वगृहीत देहका त्याग करती है ॥ ५१ ॥

'जलूका' इत्यादि । जैसे तृणाग्रस्थ जलूका स्वमुखके अग्रभागसे तृणान्तरको पकड़ कर अवशिष्ट शरीरभागका अपने शरीरके उत्तरांशमें उपसंहार करती है ॥ ५२ ॥

दार्ष्टान्तिक-विभाग करते हैं—'लिङ्गो०' इत्यादिसे ।

वैसे ही लिङ्गात्मा क्रियाशक्तिके उपसंहारसे शरीरको निश्चेष्ट कर ज्ञानशक्तिका आत्मामें अविद्यासे उपसंहार करता है ॥ ५३ ॥

'देहस्थ' इत्यादि । अर्थ व्याख्यात हो चुका ॥ ५४ ॥

'ननु' इत्यादि ।

शङ्का—देहान्तरारम्भमें उपादानकारण है या नहीं ? अन्तिम पक्षमें भाव कार्य उपादानके बिना नहीं हो सकता, अतः उसके बिना देहान्तरारम्भ ही अशक्य है । प्रथम पक्षमें उसका निर्देश कीजिये, एतद्देहारम्भक ही उपादान है अथवा अन्य ? यदि नित्योपात्त भूतपञ्चक ही पूर्व शरीरका विनाश कर नूतन शरीरका निर्माण करते हैं, तो माया सबकी कारण है, यह सिद्धान्त भङ्ग होता है । द्वितीय पक्षमें भूतपञ्चकोत्पत्तिमें भी उपादानान्तरका निर्देश होना चाहिए और वही देहान्तरका उपादान क्यों नहीं कहा जाय ॥ ५५ ॥

श्रुतिः—तथा पेशस्कारी पेशसो मात्रामुपादायान्यन्नवतरं कल्याणतरꣳरूपं तनुत एवमेवायमात्मेदꣳशरीरं निहत्याविद्यां गमयित्वाऽन्यन्नवतरं कल्याणतरꣳ रूपं कुरुते पित्र्यं वा गान्धर्वं वा दैवं वा प्राजापत्यं वा ब्राह्मं वाऽन्येषां वा भूतानाम् ॥ ४ ॥

सुवर्णकारः स्वर्णांशमादायाऽन्यन्नवं नवम् ।
तेनैव कुरुते भूय उपमृद्नाति यत्नतः ॥ ५६ ॥
पूर्वभूषणमालिन्ये भङ्गे वाऽप्यतिनूतनम् ।
अतिरम्यं च कुरुते तथैवेहाऽपि गम्यताम् ॥ ५७ ॥
देहारम्भकभूतानि यानि पूर्वाणि वेष्टितः ।
तैर्लिङ्गोपाधिको यातीत्येवं सूत्रकृदब्रवीत् ॥ ५८ ॥

'तद्यथा पेशस्कारी' इत्यादि श्रुति । श्रुत्यर्थ श्लोकव्याख्यानसे स्पष्ट है ॥ ४ ॥

समाधान—'सुवर्णकारः' इत्यादि । नित्योपात्त भूतपञ्चक ही अन्य शरीरका आरम्भक है, इसमें दृष्टान्त है—पेशस्कार । मायावादका भी विरोध नहीं है । प्रत्यक् चैतन्याश्रित मायाके विवर्त पाँच भूतोंका परिणाम जगत् है । यही वेदान्त-स्थिति है । दृष्टान्तका व्याख्यान करते हैं—सुवर्णकार इत्यादिसे । सुवर्णकार (सोनार) पुराने आभूषणोंको गलाकर दूसरे आभूषण बनाते हैं, जो नये कहलाते हैं और पुरानोंसे चमकदार तथा सुन्दर होते हैं ॥ ५६ ॥

'पूर्वभूषण०' इत्यादि । पहले बना हुआ आभूषण जब अतिमलिन हो जाता है, अथवा टूट जाता है, तब उसी सोनेसे सोनार तज्जातीय अति सुन्दर नूतन आभूषण बनाता है अथवा आवश्यकतानुसार उससे विलक्षण जातीय उससे भी अतिसुन्दर आभूषण बनाता है, उसी प्रकार यहाँ भी समझना सर्वथा देहान्तर भी नित्योपात्त भूतोंका कार्य ही है ॥ ५७ ॥

'देहारम्भक०' इत्यादि । उक्त अर्थमें 'तदनन्तरप्रतिपत्तौ' इत्यादि सूत्र प्रमाण है । उक्त सूत्रमें जीव भूतसूक्ष्मपरिवेष्टित लोकान्तरमें जाता है ? या अपरिवेष्टित ? यह शङ्का कर भूत सर्वत्र सुलभ हैं, अतः उनसे परिवेष्टित होकर जाना व्यर्थ है, यह पूर्वपक्ष कर सूत्रकारने उक्त भूतसूक्ष्मोंसे परिवेष्टित ही जीव परलोकमें जाता है, ऐसा सिद्धान्त किया है । वहांपर 'अप्' शब्द भूतान्तरका भी उपलक्षण है । पाँच भूतोंका जाना वहाँ सुस्पष्ट है ॥ ५८ ॥

पञ्चीकृतास्तु भूतांशाः स्थूलदेहस्य हेतवः ।
अल्पत्वेनाऽपि सूक्ष्मास्तैर्लिङ्गं तिष्ठति वेष्टितम् ॥ ५९ ॥
निर्मितस्तैरयं देहः पोषितः पितृवीर्यतः ।
मृतौ कञ्चुकवत्त्याज्यो बाह्यांशो वीर्यनिर्मितः ॥ ६० ॥
सारस्त्वान्तरभूतांशो लिङ्गेन सह गच्छति ।
निष्पाद्यन्ते भाविदेहास्तेनांऽशेन पुनः पुनः ॥ ६१ ॥
स्वर्णे विशोधिते तस्य मालिन्यमपनीयते ।
भूषणं निर्मलांशेन क्रियते हि नवं नवम् ॥ ६२ ॥
पित्र्यगान्धर्ववैराजसूत्राद्या मानुषादयः ।
उत्तमाधमदेहाः स्युस्तत्तत्कर्मानुसारतः ॥ ६३ ॥

'पञ्चीकृता०' इत्यादि ।

शङ्का—अपञ्चीकृत पाँच भूत लिङ्ग शरीरका परिवेष्टन करके जाते हैं ? किंवा पञ्चीकृत भूत ? प्रथम पक्ष ठीक नहीं है, कारण कि वे स्थूलदेहके आरम्भक नहीं होते । अन्त्य पक्षमें मरणकालमें इनकी उपलब्धिका प्रसङ्ग अनिवार्य है ।

समाधान—हां, पञ्चीकृत भूत ही, स्थूल देहके आरम्भक होनेसे, जाते हैं, अपञ्चीकृत नहीं । मरणकालमें उनकी अनुपलब्धि सूक्ष्म होनेसे नहीं होती, पञ्चीकृत भूतोंका भी स्वल्पांश होनेसे प्रत्यक्ष नहीं होता ॥ ५९ ॥

'निर्मित०' इत्यादि । उन्हीं पञ्चीकृत पाँच भूतोंसे यह शरीर बनता है और पिताके वीर्य्यसे पोषित होता है । मृत्युकालमें सर्पकी कंचुकीके समान त्याज्य बाह्यांश वीर्यनिर्मित है ॥ ६० ॥

'सारस्त्वान्तर०' इत्यादि । आन्तर भूतांश ही इनमें सारभूत हैं, वे ही देहान्तरारम्भार्थक लिङ्ग शरीरके साथ जाते हैं, इन्हीं भूतोंसे भावी देहका पुनः पुनः निर्माण होता है ॥ ६१ ॥

'स्वर्णे' इत्यादि । जैसे स्वर्णको अग्निमें तपानेसे तद्गत मल निवृत्त हो जाता है । अर्थात् मल निकाल कर निर्मल सुवर्णांशसे भूषणका निर्माण होता है वैसे ही मलोपम बाह्य शरीरांश इस लोकमें रह जाते हैं । निर्मलांश उक्त भूतोंसे पुनः पुनः शरीरका निर्माण होता है ॥ ६२ ॥

'पित्र्य०' इत्यादि । पितृ, गन्धर्व, विराट्, सूत्र, मनुष्य आदि उत्तम, मध्यम

अधिष्ठानारोप्यभागौ तेषु देहेषु यौ स्थितौ ।
तावुभौ विशदीकर्तुं स वा इत्यादिका श्रुतिः ॥ ६४ ॥

श्रुतिः—स वा अयमात्मा ब्रह्म विज्ञानमयो मनोमयः प्राणमयश्चक्षुर्मयः श्रोत्रमयः ।

स इत्यनेन संसारी प्रकृतत्वादिहोच्यते ।
वैशब्दोऽवधृतौ भेदवारकोऽस्य चिता सह ॥ ६५ ॥

स्वप्रकाशोऽपरोक्षोऽर्थः कथ्यते ऽत्रायमित्यतः ।
देहादयः स्वस्वरूपा येनाऽसावात्मशब्दभाक् ॥ ६६ ॥

और अधम देहवाले होते हैं । उनमें निमित्त उत्तम, मध्यम और अधम कर्म हैं, श्रुत और कर्मके अनुसार ही देहादिका लाभ होता है ॥ ६३ ॥

'अधिष्ठाना०' इत्यादि । उन देहोंमें दो अंश हैं—एक अधिष्ठान और दूसरा आरोप्य, इन दोनोंको अतिस्पष्ट करनेके लिए 'स वा' इत्यादि श्रुति है । आत्माके दो स्वरूप हैं—एक वास्तव और दूसरा अवास्तव । उन्हींका निर्णय करनेसे संपूर्ण वेद अर्थका निर्णय हो जाता है ॥ ६४ ॥

'स वा अयमात्मा ब्रह्म' इत्यादि श्रुति । श्लोकव्याख्यानसे गतार्थ है ।

'स इत्यनेन' इत्यादि । लोकान्तरगमनके विवेकके लिए प्रस्तुत संसारी आत्मा 'स' शब्दसे विवक्षित है । 'वै' शब्द अवधारणार्थक है । चिद्ब्रह्मके साथ संसारी आत्माका भेदवारण इसका प्रयोजन है ॥ ६५ ॥

'स्वप्रकाशो' इत्यादि । स्वप्रकाश अपरोक्ष जो आत्मा है, उसका निर्देश 'अयम्' शब्दसे है । देहादि वस्तुतः आत्मसत्तासे ही सत्तावान् है अर्थात् देहद्वय-कल्पनाका अधिष्ठान आत्मा ही है, अतः देहादि आत्मस्वरूप ही माने जाते हैं, इसीसे अधिष्ठान चैतन्य आत्मशब्दभाक् कहा जाता है अर्थात् देहादि संसारके भाव और अभाव जिसके साक्ष्यसे सिद्ध होते हैं, वही संसारका आत्मा है । 'अयं घटः अयं पटः' इत्यादि प्रतीतिसे घट, पट आदि सब व्यभिचारी हैं, अयमर्थ आत्मा अव्यभिचारी है । घट, पट आदि निखिल वस्तुमें अयमर्थकी अनुवृत्ति होती है । आत्मा संनिहित एवं अपरोक्ष है, अतः अयमर्थ है ॥ ६६ ॥

अधिष्ठानस्रजा सर्पदण्डाद्याः स्युः स्वरूपिणः ।
स्रगभावे तु सर्पाद्या निःस्वरूपाः खपुष्पवत् ॥ ६७ ॥
यः संसारी पुरा प्रोक्तः स एवाऽयं स्वतः स्फुरन् ।
साक्षिचैतन्यरूपत्वादधिष्ठानमनात्मनः ॥ ६८ ॥

'अधिष्ठान०' इत्यादि ।

शङ्का—आत्मा जैसे अनात्मासे व्यतिरिक्त है, वैसे ही अनात्मको भी आत्म-व्यतिरिक्त क्यों नहीं मानते ?

समाधान—अनात्माको आत्मासे भिन्न मानते हो या अभिन्न ? उभयथापि उसकी सिद्धि नहीं हो सकती, इसमें दृष्टान्त कहते हैं—मालामें सर्प-दण्डादिका भ्रम होनेपर अधिष्ठानभूत मालासे ही सर्प, दण्ड आदि स्वरूपवान् हैं । यदि माला न हो, तो आरोपित सर्प आदि खपुष्पके समान अत्यन्त असत् ही हो जाते, क्योंकि स्रक्से अतिरिक्तमें तो आरोपित सर्पादिकी प्रतीति ही नहीं होती, अतः वहाँ उनकी सत्ता ही नहीं कह सकते, स्रगात्मा वस्तुतः सर्प है नहीं, क्योंकि कल्पित वस्तु सत् नहीं है, अतः निःस्वरूप खपुष्पके समान है ॥ ६७ ॥

'स, वा, अयम् और आत्मा' इन श्रौत चारों पदोंके अर्थोंका निगमन करते हैं—'यः संसारी' इत्यादिसे ।

पूर्वमें जो संसारी आत्मा कहा गया है, वही यह साक्षी चैतन्यस्वरूप स्वयंप्रकाश होनेसे अनात्म पदार्थोंका अधिष्ठान है, उसीमें जगत कल्पित है, वही आत्मा 'अयम्' शब्दार्थ है ।

शङ्का—भावाभावविभागशून्य सर्वसाधक आत्मामें संप्रयुक्तत्व आदिका अभाव होनेसे 'अयम्' यह निर्देश कैसे ? 'इदमः सन्निकृष्टे' इत्यादि शास्त्रसे 'चक्षुः-संप्रयुक्त' ही इदमर्थ माना जाता है ?

समाधान—आत्मा सदा संनिहित और अपरोक्ष होनेसे 'अयम्' शब्दके निर्देशके योग्य है ।

शङ्का—जैसे 'अयम्' शब्दार्थ घटादि परिच्छिन्न हैं, वैसे ही आत्मा भी अयंशब्दार्थ होनेसे परिच्छिन्न हो जायगा ?

समाधान—अनात्मपदार्थ घटादि आत्मशेष हैं; आत्मा अनन्यशेष है, अतः परिच्छिन्न नहीं है ॥ ६८ ॥

अव्यावृत्तानुगतं वस्तु ब्रह्मगिरोच्यते।
ब्रह्मात्मनोस्तु तादात्म्यं सामानाधिकरण्यतः ॥ ६९ ॥
प्रत्यक्त्वं ब्रह्मणस्तत्त्वं ब्रह्मत्वं चाऽऽत्मनस्तथा।
पारोक्ष्यद्वैतहानेन ह्यात्मा ब्रह्मेति बोध्यते ॥ ७० ॥
इति प्रोक्तं वस्तुतत्त्वं तत्राऽऽरोपः प्रपञ्च्यते।
उक्ततत्त्वापरिज्ञानाद् बुद्ध्युपाधिः प्रजायते ॥ ७१ ॥
तेनोपहित आत्माऽयं विज्ञाताऽस्मीति भावनात्।
विज्ञानमयतामेति स्रक्सर्पमयतामिव ॥ ७२ ॥

'अव्यावृत्ता०' इत्यादि। इस श्लोकसे ब्रह्मशब्दार्थ कहा गया है। अव्यावृत्त शब्दका अर्थ दो बार पूर्वमें कह चुके हैं; अतः पुनरुक्तिके भयसे अव्यावृत्त आदि पदका अर्थ यहाँ नहीं किया गया है। सामानाधिकरण्यसे यानी समानविभक्तिकत्वसे ब्रह्म आत्माका तादात्म्य यहां सुस्पष्ट है। आत्मा ही ब्रह्म है, तदतिरिक्त नहीं है ॥ ६९ ॥

'प्रत्यक्त्वम्' इत्यादि।

शङ्का—ब्रह्म परोक्ष है, आत्मा सद्वय है, अतः दोनोंका अभेद कैसे ?

समाधान—आत्मामें सद्वयत्व और ब्रह्ममें पारोक्ष्य अविद्याप्रयुक्त है, वास्तविक नहीं है। विद्या द्वारा अविद्याका विनाश होनेपर कल्पित सद्वयत्व, पारोक्ष्य आदिकी निवृत्ति होनेसे दोनोंका वास्तविक अभेद ही सिद्ध होता है, एवमेव 'तत्त्वमसि' इत्यादि स्थलमें भागत्यागलक्षणासे अभेदका उपपादन पूर्वाचार्योंने किया है। 'सोऽयम्' इत्यादि लौकिक प्रयोगमें भी यही गति मानी जाती है। विद्यासे अविद्याका समुच्छेद होनेपर वस्तुतः ब्रह्मस्वरूप आत्मा ब्रह्मस्वरूप प्रतीत होता है। उक्त बोधविरहसे ही संसारी जीवको संसारानर्थपरम्पराका अनुभव होता है ॥ ७० ॥

'इति प्रोक्तम्' इत्यादि। इस प्रकार वस्तुतत्त्वका प्रतिपादन हो चुका, अब उसमें आरोपप्रकारका प्रपञ्च करते हैं।

उक्त तत्त्वके—ब्रह्मात्मैकत्वके—अपरिज्ञानसे बुद्ध्युपाधि संसारी होता है, अतएव विज्ञानमय कहा जाता है ॥ ७१ ॥

'तेनोपहितः' इत्यादि। बुद्धिसे उपहित आत्माने अपनेमें 'मैं विज्ञाता हूँ'

विज्ञानं ज्ञातृतोपाधिर्मनः संकल्पसाधनम् ।
क्रियोपाधिर्भवेत्प्राणस्तेऽन्तर्बहिरवस्थिताः ॥ ७३ ॥
ज्ञातृत्वभ्रान्तिरादौ स्यात्ततः संकल्पविभ्रमः ।
संकल्पितेऽर्थे कर्तृत्वमित्यन्तर्बाह्यताभ्रमः ॥ ७४ ॥

ऐसी भावना की। उक्त भावनासे आत्मा विज्ञानमय हुआ। मालामें 'यह सर्प है' इस भावनासे जैसे माला सर्पमय प्रतीत होती है, वैसे ही प्रकृतमें भी समझना चाहिए ॥ ७२ ॥

विज्ञानमय और मनोमयमें पुनरुक्तिकी आशङ्काका विज्ञान और मनके अर्थ भेदके कथन द्वारा परिहार करते हैं—'विज्ञानम्' इत्यादिसे।

ज्ञातृताकी उपाधि विज्ञान है, विज्ञान होनेसे पुरुष विज्ञाता कहलाता है, सङ्कल्पकी उपाधि मन है। मनसे ही पुरुष सङ्कल्प करता है। सङ्कल्पका साधन मन है, अतएव शास्त्रकारोंने सङ्कल्पको ही मनका असाधारण लक्षण माना है—'सङ्कल्पलक्षणं मनः' इत्यादि। 'प्राणमय' का अर्थ कहते हैं—क्रियोपाधि प्राण कहलाता है। वे प्राण शरीरके भीतर तथा बाहर व्याप्त रहते हैं। यहांपर श्रुतिमें प्रथम विज्ञानमय, तदनन्तर मनोमय, तदनन्तर प्राणमय कहा गया है। वार्तिकसारमें पाठक्रमानुसार ही व्याख्या की गई है, परन्तु वार्तिकमें पाठक्रमका अनादर कर पहले प्राणमय, तदनन्तर मनोमय, तदनन्र विज्ञानमयकी व्याख्या है। पाठक्रमानादरमें वार्तिककारका अभिप्राय टीकाकारने इस प्रकार स्पष्ट किया है कि प्रथम आत्मासे प्राणकी ही उत्पत्ति श्रुतिमें श्रुत है—'एतस्माज्जायते प्राणो मनः सर्वेन्द्रियाणि च', 'स प्राणमसृजत' इत्यादि और चलन आदिके बिना विज्ञानमयत्व आदिकी सम्भावना नहीं है, अतः पूर्वमें प्राणमयत्व और उसके बाद विज्ञानमयत्वका निर्देश समुचित है। आत्मा मोहसे अपनेको प्राणी मानकर प्राणनादि क्रिया करता है ॥ ७३ ॥

'ज्ञातृत्व' इत्यादि। पहले ज्ञातृताकी भ्रान्ति होती है, तदनन्तर सङ्कल्प आदिका भ्रम होता है, तदनन्तर संकल्पित अर्थमें कर्तृत्वका विभ्रम होता है, 'मैं संकल्प करता हूँ, ऐसा आत्मा जानता है। अज्ञातका संकल्प नहीं होता है, अतः पहले ज्ञान होता है तदनन्तर संकल्प होता है ॥ ७४ ॥

भवेत्प्राणमयादन्तर्मनोमय इति श्रुतिः ।
तस्मादप्यान्तरस्तद्वद्विज्ञानमय ईरितः ॥ ७५ ॥
क्रमाद् बुद्धिमनःप्राणैर्ज्ञातृत्वादिसमुत्थितेः ।
विकारार्थे मयट् प्रोक्तः प्राचुर्यार्थेऽथवा भवेत् ॥ ७६ ॥
विज्ञानाद्यनुसारेण चिदात्मा ज्ञातृतादिमान् ।
प्राचुर्यमेतन्न त्वात्मा विकारः कस्यचित्क्वचित् ॥ ७७ ॥
चक्षुर्मयः श्रोत्रमयो द्रष्टा श्रोतेति विभ्रमात् ।
एतावता लिङ्गदेहतादात्म्यारोप ईरितः ॥ ७८ ॥

'भवे०' इत्यादि । तैत्तिरीय श्रुतिमें प्रथम प्राणमय कोशका निर्देश है, तदनन्तर मनोमय एवं तदनन्तर विज्ञानमय कहा गया है ॥ ७५ ॥

कारणनिर्देशपूर्वक विज्ञानमयका विकार अर्थ कहते हैं—'क्रमाद्' इत्यादिसे ।

'तत्प्रकृतवचने मयट्' इस पाणिनीय सूत्रसे विकार अर्थमें 'मयट्' प्रत्यय होता है । ज्ञातृत्व आदिका अध्यास बुद्धि आदिका विकार है, क्योंकि बुद्ध्यादिके बिना ज्ञातृत्व आदि आत्मामें नहीं हो सकता, इसलिए तद्विशिष्ट आत्मामें औपचारिक विकार माना जाता है । यदि 'मयट्' का प्राचुर्य अर्थ है, तो भी प्रकृतमें दोष नहीं है क्योंकि 'अन्नमयो यज्ञः' इत्यादि प्रयोगसे जैसे अन्नप्रचुर यज्ञ है, ऐसा बोध होता है वैसे ही उक्त वाक्यसे बोध होगा ॥ ७६ ॥

'विज्ञानाद्य०' इत्यादि । ज्ञातृत्वाध्यासमें बुद्ध्यादिका अध्यास प्रधान कारण है, कारण कि बुद्धिसमवायित्व ही ज्ञातृत्व है; अतः विज्ञानप्राचुर्य्य आत्मामें इष्ट ही है ।

शङ्का—विकारार्थ मयट् क्यों नहीं मानते ।

समाधान—आत्मा किसीका विकार नहीं है, अतः विकारार्थ मयट् ठीक नहीं है । किन्तु प्राचुर्यार्थक ही मयट् ठीक है ॥ ७७ ॥

'चक्षुर्मयः' इत्यादि । आत्मामें चक्षुर्मयत्व, और श्रोत्रमयत्वका उपपादन करते हैं, वस्तुतः आत्मा प्राणका प्राण है; चक्षुका भी चक्षु है, फिर भी अज्ञानसे जैसे आत्माको प्राणमय कहते हैं, वैसे चक्षुर्मय भी कहते हैं, यहां चक्षुः उपलक्षण है, श्रोत्रादिमय भी इसी प्रकार समझना चाहिए ।

श्रुतिः—पृथिवीमय आपोमयो वायुमय आकाशमयस्तेजोमयोऽतेजोमयः ।

स्थूलदेहारोपयुक्तः पृथिव्यादिमयोक्तितः ।
काठिन्याद्या भूतधर्मा दृश्यन्ते स्थूलदेहके ॥ ७९ ॥
अहं मनुष्य इत्येवं स्थूलदेहे भ्रमः स्फुटः ।
वर्णाश्रमवयोऽवस्थाध्यासश्चाऽस्मिन्नतिस्फुटः ॥ ८० ॥
अतेज इतिशब्देन मूलाज्ञानं विवक्षितम् ।
अहमज्ञ इति स्पष्टमज्ञानाध्यास ईक्ष्यते ॥ ८१ ॥

शङ्का—आत्मामें प्राणादिमयत्व अज्ञानसे है, ऐसा क्यों कहते हो ? वास्तविक माननेमें क्या आपत्ति है ?

समाधान—अज्ञानजन्य विज्ञान आदिको अहंत्वेन मानता हुआ आत्मा भ्रान्तिवश अपनेको विज्ञानमय मानता है । कूटस्थ असंग अद्वितीय आत्मा वस्तुतः तन्मय नहीं हो सकता । एतदनुसार ही 'अव्यक्तमात्मा क्षेत्रज्ञः शाश्वतो विभुरव्ययः ।' यह श्लोक सङ्गत होता है ॥ ७८ ॥

'पृथिवीमयः' इत्यादि । श्रुत्यर्थ श्लोकव्याख्यानसे स्पष्ट है ।

पृथिवीमय इत्यादिका तात्पर्य कहते हैं—स्थूलदेहा०' इत्यादिसे ।

जैसे प्राणोंका प्राण आत्मा अज्ञानसे प्राणमय कहा गया है, वैसे 'अशब्दमस्पर्शम्' इत्यादि श्रुति द्वारा ज्ञात अशब्दादिमय आत्मा उक्त हेतुसे ही पृथिव्यादिमय भी कहा गया है, भूतधर्म काठिन्यादि स्थूल देहमें पाये जाते हैं ॥ ७९ ॥

'अहं मनुष्यः' इत्यादि । 'अहं ब्राह्मणः, अहं यतिः, अहं युवा' इत्यादि देहाकारेण परिणत भूतधर्म वर्णाश्रमादिका आत्मामें अध्याससे व्यवहार होता है । विज्ञानमयसे लेकर पृथिवीमय एतत्पूर्वान्तवाक्य तक व्यापी अतएव प्रधान लिङ्गदेहका व्याख्यान है और पृथिवीमय यहाँसे लेकर काममय एतत्पूर्व वाक्य तक व्याप्य अतएव गुणभूत स्थूल देहका निर्देश है । ये दोनों शरीर पाञ्चभौतिक हैं और परस्पर कार्यकारणभावापन्न हैं, अतएव यह सिद्ध हुआ कि आत्मा देहद्वयमय है ॥ ८० ॥

तेजोमय इत्यन्त वाक्यका व्याख्यान कर अतेजोमय इस वाक्यके अन्तर्गत अतेज शब्दका अर्थ कहते हैं—'अतेज' इत्यादिसे ।

श्रुतिः—काममयोऽकाममयः क्रोधमयोऽक्रोधमयो धर्ममयोऽधर्ममयः सर्वमयस्तद्यदेतदिदंमयोऽदोमय इति यथाकारी यथाचारी तथा भवति साधुकारी साधुर्भवति पापकारी पापो भवति पुण्यः पुण्येन कर्मणा भवति पापः पापेन ।

कामं क्रोधं तथाऽधर्मं तद्विरुद्धं च मोहतः ।
सम्भावयन्प्रतीच्यात्मा तन्मयत्वं निगच्छति ॥ ८२ ॥
इत्येवमादयोऽनेके क्लेशाः स्युर्भावनामयाः ।
ते सर्वमयशब्देन संक्षेपात्समुदीरिताः ॥ ८३ ॥
तद्यदित्यादिना सर्वशब्दस्यार्थ उदीर्यते ।
प्रत्यक्षवस्तुन्यध्यासे सतीदंमयता भवेत् ॥ ८४ ॥

उक्त शब्दका अर्थ अज्ञान है, अज्ञानाध्यासनिबन्धन ही 'अहमज्ञः' यह लौकिक प्रतीति होती है ॥ ८१ ॥

'काममयोऽकाममय' इत्यादि श्रुतिः । श्रुत्यर्थ सारके श्लोकार्थोंसे गतार्थ है ॥

'कामम्' इत्यादि । काममय इत्यादिका व्याख्यान करते हैं—काम और क्रोधरूप अधर्मकी और तद्विरुद्ध अकाम और अक्रोधरूप धर्मकी मोहसे अपनेमें भावना करनेसे आत्मा तन्मय होता है। 'अहं सकामः' इस भावनासे सकाम 'अहं निष्कामः' इत्यादि भावनासे निष्काम आत्मा कहा जाता है। इसी प्रकार क्रोध आदिमें भी समझना चाहिये। जितनी भावनाएँ आत्मामें होती हैं, उतनी ही कायिक, वाचिक और मानसिक प्रवृत्तियाँ भी होती हैं, सबका निर्देश करना असम्भव है ॥ ८२ ॥

पूर्वोक्त भावनामय क्लेश अनेक हैं, उन सबका सर्वमयशब्दसे संक्षेपसे श्रुतिने निर्देश किया है ॥ ८३ ॥

'तद्यदित्यादिना' इत्यादि । तत्, यत्, एतद् इत्यादि तीन पदोंसे श्रुतिने स्वयं सर्वशब्दार्थकी व्याख्या की है। प्रत्यक्षादि प्रमाणगम्य वस्तु सर्वशब्दका अर्थ है। इदंमय और अदोमय इन दोनों शब्दोंका अर्थ कहते हैं—प्रत्यक्ष वस्तुके अध्यासमें इदंमयता है जैसे 'अहं सुखी' यहां सुखका मानस प्रत्यक्ष है, अतः उसके अध्यासमें इदंमयता है 'अहं धार्मिकः' यह अध्यास परोक्ष है, क्योंकि धर्म परोक्ष है; अतः इसमें अदोमयता है। सारांश यह है कि जो कुछ शुभाशुभात्मक चेष्टारूप कर्म साक्षात् लक्षित होता है वह इदं शब्दसे कहा जाता है इस

परोक्षवस्तुन्यध्यासाददोमय इतीर्यते ।
आरोपोक्तिसमाप्त्यर्थमितिशब्दः प्रयुज्यते ॥ ८५ ॥
इदंमयत्वं विस्पष्टमैहिकत्वादुपेक्ष्यते ।
अदोमयत्वं व्याचष्टे यथाकारीतिवाक्यतः ॥ ८६ ॥
यथा करोतीह लोके चरत्यपि यथा तथा ।
परलोके भवत्येष कर्माचारप्रचोदितः ॥ ८७ ॥
करणं नित्यकर्म स्यात्काम्यं तु चरणं भवेत् ।
करणं कर्मसक्तिर्वा चरणं प्रत्ययात्मकम् ॥ ८८ ॥

प्रत्यक्ष लिङ्गसे अदः शब्दसे उक्त भावनारूप परोक्ष अनुमित होता है । इदंमयत्व लिङ्गसे आत्मामें अदोमयत्वका अनुमान होता है यथा स्वगतरागादिसंबद्ध शुभादि कर्म स्वानुभव सिद्ध हैं तथा अन्यके शुभादि व्यापार देखकर उनके द्वारा तद्गत रागादिका अनुमान पुरुषान्तर कर सकता है । वह्नि और धूमके समान इदंमयत्व और अदोमयत्वकी भी व्याप्ति है । अकाम, अक्रोध आदिके योगसे पुरुष धर्ममय होता है तथा काम, क्रोध आदिके योगसे अधर्ममय होता है, इस परम्परासे पुरुष सर्वमय होता है । कारण कि धर्माधर्महेतुक ही सब पदार्थ हैं, अतः सर्वमय होना समुचित ही है ॥ ८४–८५ ॥

'इदंमयत्वम्' इत्यादि । इदंमयत्व लौकिक होनेसे विस्पष्ट है, इसलिये इसकी उपेक्षा कर 'यथाकारी' इत्यादि वाक्यसे अदोमयत्वका व्याख्यान करते हैं ॥ ८६ ॥

'यथा करोति' इत्यादि ।

शङ्का—आत्मा असङ्ग तथा अद्वय है, फिर भी प्राणादिमय हुआ इसमें क्या कारण ?

समाधान—'यथाकारी' इत्यादि वाक्यसे श्रुति स्वयं उत्तर देती है—जैसे इस लोकमें पुरुष यथाकारी और यथाचारी होता है वैसा ही परलोकमें होता है । स्वकीया अविद्यासे करचरणादिमयताभिमानसे प्राणादिमय होता है ॥ ८७ ॥

'करणम्' इत्यादि ।

शङ्का—करण और आचरण तो एक ही हैं, फिर यहां पुनरुक्त दोष क्यों नहीं ?

समाधान—नित्य कर्म अग्निहोत्रादि करण हैं और काम्य उद्भिदादि चरण

पुण्यकारी भवेत्साधुः पितृदेवादिजन्मभाक् ।
पापकारी स्थावरः स्यात्कामक्रोधादिचोदितः ॥ ८९ ॥
ताच्छील्यप्रत्ययात्कर्माभ्यास एव फलप्रदः ।
इति चेन्न सकृत्कर्म कृत्वाऽपि फलमाप्नुयात् ॥ ९० ॥
पुण्य इत्यादिवाक्येन तदेतदभिधीयते ।
कर्मशास्त्रस्य तात्पर्यमित्थं सम्यक् प्रपञ्चितम् ॥ ९१ ॥
सकृत्कृतौ फलप्राप्तिर्यदाऽभ्यासस्तदा वृथा ।
इति चेत्फलभूयस्त्वसिद्ध्येऽभ्यास इष्यताम् ॥ ९२ ॥

हैं अथवा कर्मशक्ति करण है और प्रत्ययात्मक चरण है। सर्व प्रकारकी व्यापारशक्ति करण है, कारण कि करोति व्यापारार्थक है और सर्व प्रकारकी ज्ञानयोग्यता चरण पदार्थ है, क्योंकि चरधातु गत्यर्थ हैं। गत्यर्थकधातु ज्ञानार्थक माने जाते हैं यह शाब्दिकसम्प्रदाय है ॥ ८८ ॥

'पुण्यकारी' इत्यादि । पुण्यकारी पुरुष साधु होता है और पितृ, गन्धर्व, देव आदिमें उसका जन्म होता है, पापकारी पुरुष स्थावरादि यानी वृक्षादि योनियोंमें जन्म पाता है ॥ ८९ ॥

'ताच्छील्य०' इत्यादि ।

शङ्का—'सुप्यजातौ णिनिस्ताच्छील्ये' इस भगवत्पाणिनि सूत्रसे अभ्यासार्थमें णिनिप्रत्ययका विधान है। साधुकारी इत्यादिमें उक्त प्रत्यय है, अतः असकृत् पुण्य, पाप आदि करनेसे उक्त फल हो, सकृत् करनेसे नहीं।

समाधान—ऐसा नहीं सकृत्कर्मानुष्ठानसे भी फल होता है, अभ्याससे ही नहीं। असकृत्पुण्याद्यनुष्ठानसे फलातिशय होता है। सकृदनुष्ठानसे भी फल अवश्य ही होता है। कामक्रोधादिपूर्वक ही पुण्य पापमें मनुष्यकी प्रवृत्ति होती है, धर्माधर्म ही संसारका मुख्य कारण है। अतः मुमुक्षुओंको यत्नसे काम, क्रोध आदिका परिहार करना चाहिए ॥ ९० ॥

'पुण्यः' इत्यादि । 'पुण्यः पुण्येन' इत्यादि श्रौत वाक्यसे यही कहा गया है कि जो कर्मशास्त्रमें विधि-निषेध-वाक्योंसे विस्ताररूपसे प्रतिपादित है, यहांपर उक्त वाक्यसे धर्मशास्त्रके तात्पर्यका प्रकाश किया गया है ॥ ९१ ॥

'सकृत्कृतौ' इत्यादि ।

वासना कर्म विद्या च त्रयं जन्मप्रयोजकम् ।
उक्तं, तत्र प्रधानत्वं कर्मणः श्रूयते पुनः ॥ ९३ ॥
उत्तमाधमदेहाख्यवैषम्यं कर्मणा भवेत् ।
देहे विद्यावासनाभ्यां भवेद्भोगस्य कौशलम् ॥ ९४ ॥
कर्मसाध्वेव कर्त्तव्यमिच्छताऽभ्युदयं चिरम् ।
पापं तु सर्वदा हेयं दुःखेभ्यस्त्रस्यता भृशम् ॥ ९५ ॥
पूर्वकाण्डपरा इत्थं कर्मप्राधान्यमूचिरे ।
अथ वेदान्तशास्त्रज्ञाः प्राहुः कामप्रधानताम् ॥ ९६ ॥

शङ्का—यदि सकृद्धर्माद्यनुष्ठानसे फलप्राप्ति होती है, तो असकृत्तदनुष्ठान व्यर्थ है ।

समाधान—फलाधिक्यके लिये अभ्यास आवश्यक है ॥ ९२ ॥

'वासना०' इत्यादि ।

शङ्का—'तं विद्याकर्मणी समन्वारभेते' इस वाक्यसे ही कर्म जन्मका हेतु है, यह ज्ञात हो चुका, यहां पुनः उसका कथन व्यर्थ है ।

समाधान—पूर्वमें वासना, कर्म और विद्या ये तीनों जन्मके कारण कहे जा चुके हैं। यहां फिर कारणत्वाभिधान प्रधानकारणत्व सूचनार्थ है। यद्यपि तीनों कारण हैं तथापि तीनोंमें प्रधान कर्म ही है ॥ ९३ ॥

'उत्तमा०' इत्यादि । उत्तम कर्मसे ही उत्तम ब्राह्मण, क्षत्रिय आदिके देहकी प्राप्ति होती है और अधम पापादि कर्मसे श्वान, सूकर, चण्डाल आदि योनियोंकी प्राप्ति होती है, अतएव 'ये रमणीयचरणास्ते रमणीयां योनिमापद्यन्ते ये कपूयचरणास्ते कपूयां योनिमापद्यन्ते' इत्यादि श्रुति इतरापेक्षया कर्ममें ही प्राधान्यबोधन करती है ।

शङ्का—यदि कर्म ही प्रधान है, तो विद्या और वासनाका क्या प्रयोजन ?

समाधान—विद्या और वासनासे भोगकौशल्य होता है, इन्द्रियपाटव आदिके बिना पुरुष भोगमें कुशल नहीं हो सकता ॥ ९४ ॥

'कर्मसाध्वेव' इत्यादि । अभ्युदयेच्छाशील पुरुषको सदा साधु कर्म ही करना चाहिए। दुःखसे भीरुको सर्वदा पापका परित्याग करना चाहिये ॥ ९५ ॥

'पूर्वकाण्डपरा' इत्यादि । पूर्वकाण्ड यानी पूर्वमीमांसामें तत्पर विद्वान् कर्मको

श्रुतिः—अथो खल्वाहुः काममय एवायं पुरुष इति स यथाकामो भवति तत्क्रतुर्भवति यत्क्रतुर्भवति तत्कर्म कुरुते यत्कर्म कुरुते तदभिसम्पद्यते ॥ ५॥

पुमानादौ काममय एव भूत्वाऽथ कर्मकृत् ।
यतोऽयं कर्मणो हेतुः कामोऽतोऽस्य प्रधानता ॥ ९७ ॥
अकामस्य क्रिया काचिद् दृश्यते नेह कस्यचित् ।
यद्यद्धि कुरुते जन्तुस्तत्तत्कामस्य चेष्टितम् ॥ ९८ ॥

ही संसारका प्रधान कारण मानते हैं। विद्या और वासना भी कारण हैं, पर वे प्रधान कारण कर्म ही को मानते हैं। 'पुण्यः पुण्येन' इत्यादि श्रुतिको भी वे स्वोक्त अर्थमें प्रमाण कहते हैं, परन्तु वेदान्तशास्त्रतत्त्वज्ञ पुरुष कर्मको प्रधान कारण न मान कर कामको ही प्रधान कारण मानते हैं ॥ ९६ ॥

'अथो खल्वाहुः' इत्यादि श्रुति। वार्तिकसारके नीचेके श्लोकोंके व्याख्यान-से ही इस श्रुतिका अर्थ स्पष्ट है ॥ ५ ॥

'पुमानादौ' इत्यादि। पुरुष सर्वप्रथम काममय होकर ही कर्म करता है। स्वल्पयत्नसाध्य कर्ममें भी कामनाके बिना किसीकी प्रवृत्ति नहीं होती। अतएव तार्किक आदि प्रवृत्तिमात्रमें इष्टसाधनताज्ञानको कारण मानते हैं। काम ही कर्म करनेमें कारण है, अतः सबकी अपेक्षा प्राधान्य काममें ही है।

शङ्का—यदि काम ही संसारप्रयोजककी अन्तिम भूमि है, तो अज्ञान संसारका मूल कारण है; यह सिद्धान्त असंगत हो जायगा।

समाधान—कामनाका भी तो कारण अज्ञान ही है, अज्ञानके बिना द्वैत ही नहीं हो सकता और द्वैतके बिना अधिकारी, साधन, फल आदि नहीं हैं, फिर कौन किसकी कामना करेगा, अतः अज्ञानातिरिक्तमें प्रधान कारण कौन है? ऐसा विचार होनेपर कामको ही प्रधान कारण वेदान्तियोंने माना है। आत्मतत्त्वका अपरिज्ञान ही कामनामें कारण है, आत्मज्ञान होनेपर हेयोपादेय कुछ अवशिष्ट ही नहीं रहता, फिर किसके लिए कौन प्रवृत्त होगा। निःशेषदुःख असीमानन्द-स्वरूप आत्मा सदा प्राप्त ही है ॥ ९७ ॥

कामप्राधान्यमें मनुवचन भी कहते हैं—'अकामस्य' इत्यादिसे।

कामनाके बिना किसीमें कोई क्रिया नहीं देखी जाती। कोई भी प्राणी चाहे महान् हो या क्षुद्र, जो कुछ करता है, सब कामकी ही चेष्टा है।

इत्येतद्विशदीकर्तुं स यथेत्युत्तरा श्रुतिः ।
कामः क्रतुः कर्म जन्मेत्येषामेष क्रमो भवेत् ॥ ९९ ॥
पुंसो या विषयापेक्षा स काम इति भण्यते ।
स एव वर्धमानः सन् क्रतुत्वं प्रतिपद्यते ॥ १०० ॥
रुचेरतिशयः काम्ये विषये क्रतुरीर्यते ।
पाक्षिकं कर्म कामे स्यात्करोत्येव क्रतौ सति ॥ १०१ ॥

शङ्का—कामनाके बिना भी क्रिया देखी जाती है, अतः गीतामें स्पष्ट कहा है कि 'नहि कश्चित्क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत्' तथा 'न कुर्यान्निष्फलं कर्म' इस मनुवचनसे भी निष्फल कर्मका निषेध किया गया है ।

समाधान—कामनारहित कर्म निष्फल कर्म कहा गया है, अतएव रागके बिना प्रमादवश उत्पन्न निषिद्ध कर्मसे स्वल्प पाप होता है, ऐसा धर्मशास्त्रोंमें कहा गया है । 'चाण्डालान्नं प्रमादेन यदि भुञ्जीत यो द्विजः । ततश्चान्द्रायणं कुर्यान्मासमेकं व्रतं चरेत् ॥' इत्यादि स्मार्त वचन भी उक्त अर्थमें प्रमाण हैं । फलवती त्रिविध प्रवृत्ति कामप्रयुक्त ही होती है । इसमें 'आत्मैवेदमग्र आसीदेक एव सोऽकामयत' इत्यादि श्रुति भी प्रमाण है । काम, गर्द्धा, अभिलाषा, तृष्णा ये सब पर्यायवाची हैं । आसङ्ग कामनाका हेतु है, उसका पर्याय नहीं है, अतएव गीतामें कहा गया है—'सङ्गात्संजायते कामः' इत्यादि ॥ ९९ ॥

'इत्येत०' इत्यादि । 'स यथा' इत्यादि उत्तर श्रुति उक्त अर्थको स्पष्ट करती है, काम, क्रतु, कर्म और जन्म—इनका यही क्रम है ॥ ९९ ॥

'पुंसो या' इत्यादि । पुरुषकी जो विषयग्रहणकी इच्छा है, वही काम कहलाती है । इष्टविषयके गुणस्मरणके अभ्याससे इच्छा उत्पन्न होती है । बढ़ रही वही इच्छा क्रतु कही जाती है । विषयके दोषके अनुसन्धानसे भी यदि इच्छा विरत न हो अर्थात् तत्क्षणमें दब जानेपर भी दोषाननुसन्धानदशामें पुनः प्रादुर्भूत हो और जिस किसी उपायसे निवृत्त न हो, प्रत्युत उसकी प्राप्तिके लिए समीहा हो, तो वही वर्द्धमान काम क्रतु कहा जाता है ॥ १०० ॥

'रुचेरतिशयः' इत्यादि । काम्य विषयमें रुचिका अतिशय (अभिलाषातिशय) क्रतु कहा जाता है । स्वरूपभेदकथनके अनन्तर फलसे भी भेद कहते हैं—कामसे पाक्षिक प्रवृत्ति होती है अर्थात् कामसे कदाचित् प्रवृत्ति होती है और

पुण्यपापात्मकं कर्म ह्यपूर्वादृष्टशब्दितम् ।
उत्तमाधमजन्माऽस्य फलं प्रोक्तं पुराऽपि च ॥ १०२ ॥
लोकेऽपि यादृशः कामस्तादृङ्निश्चयवांस्तथा ।
कर्म कृत्वा फलं गच्छेत्तच्छुभाशुभयोः समम् ॥ १०३ ॥

श्रुतिः—तदेष श्लोको भवति—तदेव सक्तः सह कर्मणैति लिङ्गं मनो यत्र निषिक्तमस्य । प्राप्यान्तं कर्मणस्तस्य यत्किञ्चेह करोत्ययम् । तस्माल्लोकात्पुनरेत्यस्मै लोकाय कर्मण इति नु कामयमानः ।

कामप्राधान्यदार्ढ्यार्थं मन्त्रस्योदाहृतिः श्रुता ।
लिङ्ग्यते गम्यते सर्वं मनसाऽतोऽस्य लिङ्गता ॥ १०४ ॥

कदाचित् नहीं भी होती, किन्तु क्रतुसे नियमेन प्रवृत्ति होती है। कायिक, वाचिक और मानसिक त्रिविध प्रवृत्तिका अव्यभिचारी हेतु क्रतु है ॥ १०१ ॥

कर्मशब्दार्थको कहते हैं—'पुण्यपापा०' इत्यादिसे ।

पुण्य-पापात्मक कर्म कहलाता है। विहितानुष्ठानसे पुण्य होता है और निषिद्धानुष्ठानसे पाप होता है, इसीको अपूर्व तथा अदृष्ट भी कहते हैं। पूर्वमें भी शुभाशुभकर्मवश उत्तमादि जन्म होता है, यह कह चुके हैं। अज्ञ संसारी होता है, इसमें कारण काम है, इस ब्राह्मणोक्त विषयका यह मन्त्र अनुवादक है, अपूर्वार्थक नहीं है ॥ १०२ ॥

पदार्थकथनोत्तर 'स यथा'से लेकर 'तदभिसंपद्यते' तक वाक्यका अर्थ कहते हैं—'लोकेऽपि' इत्यादिसे ।

जिस विषयमें संसारी अज्ञ पुरुषका मन अति आसक्त होता है, उसकी प्राप्तिके अनुकूल कर्म करके वह शुभाशुभात्मक फलको प्राप्त करता है ॥ १०३ ॥

'तदेष श्लोको भवति' इत्यादि श्रुति । श्लोकव्याख्यानसे श्रुति गतार्थ है ।

'तदेष' इत्यादि वाक्यका तात्पर्य कहते हैं—'काम०' इत्यादिसे ।

संसारमें काम ही प्रधान है, इस अर्थको दृढ़ करनेके लिए श्रुतिने उक्त मन्त्रका उल्लेख किया है। उत्तरार्द्धसे लिङ्गशब्दका व्युत्पत्तिप्रदर्शनपूर्वक अर्थ कहते हैं। सूक्ष्मदेह लिङ्ग कहलाता है।

शङ्का—क्यों ?

तन्मनो नितरां सक्तमुत्तमे वाऽधमे फले ।
सक्तः सन्कर्मणा सार्धं तदेव फलमाप्नुयात् ॥ १०५ ॥
इह जन्मनि यत्किञ्चिच्छुभं कुर्यादुताऽशुभम् ।
तदीयफलसंपूर्त्तिः स्वर्गे वाऽन्यत्र वाऽऽप्नुयात् ॥ १०६ ॥
अथाऽऽगच्छति तल्लोकाल्लोकेऽस्मिन् कर्मसिद्धये ।
इत्थं कामाद् बंभ्रमीति संसारे गमनागमैः ॥ १०७ ॥

समाधान—इसीसे प्रत्यगात्मामें स्फुटतर ज्ञान होता है, अतः 'लिङ्ग्यते ज्ञायते प्रत्यगात्मा अनेन' इस व्युत्पत्तिसे लिङ्गशब्दका सूक्ष्म देह अर्थ है।

शङ्का—आत्मा असङ्ग है, फिर लिङ्गदेहके साथ उसका सम्बन्ध कैसे ?

समाधान—वस्तुतः आत्मा असङ्ग ही है, पर स्वात्माज्ञानसे स्वचैतन्याभास द्वारा कल्पित आसङ्ग उसमें माना जाता है । यद्यपि विभु आत्मा कूटस्थ है, अतएव मनके द्वारा भी लिङ्गैक्यापन्न आत्मा मनके कामित अर्थमें नहीं जा सकता, तथापि जलपात्रकी गतिसे तत्प्रतिबिम्बमें जैसे गतिकी प्रतीति होती है, वैसे ही लिङ्गगतिका आत्मामें आरोप कर आत्मगति कही गई है, 'ध्यायतीव' इत्यादि श्रुतिसे औपाधिक क्रिया आत्मामें मानी जाती है ॥ १०४ ॥

'तन्मनो' इत्यादि । उत्तम स्वर्गादि और अधम सांसारिक फल है। उनमें मन आसक्त (उद्भूताभिलाष) होता है । यद्यपि 'कामः संकल्पो विचिकित्सा' इत्यादि श्रुतिसे कामादि आत्मधर्म हैं, मनोधर्म नहीं हैं, तथापि मनमें आत्माका अभिमान न होनेसे आरोपित आत्मधर्म कहे जाते हैं। उस विषयमें भी आत्मा आसक्त होकर कर्म करता है, उस कर्मके साथ परलोक प्राप्त कर वह फल पाता है ॥ १०५ ॥

'इह जन्मनि' इत्यादि । इस जन्ममें शुभ या अशुभ जो कर्म करेगा, उस कर्मके फलकी संपूर्त्ति स्वर्गमें या अन्यत्र यानी मृत्युलोकादिमें होगी अर्थात् उनमें फल भोगेगा । कर्मानुरूप फलभोग आवश्यक है ॥ १०६ ॥

'अथाऽऽगच्छति' इत्यादि । यह संसारी यदि परलोकसुखभोगयोग्य कर्म करता है, तो परलोकमें उक्त भोगके अनन्तर जिस शुभ कर्मके प्रभावसे उक्त भोग प्राप्त हुआ, उस भोगसे उक्त कर्मका क्षय होनेपर पुनः कर्म करनेके लिए मनुष्यलोकमें आता है; कारण कि कर्मभूमि मृत्युलोक ही

खेदानुकम्पयारेष नुशब्दोऽत्र प्रयुज्यते ।
कष्टेयं कामितैतस्य कामी मा भूत्कदाऽप्ययम् ॥ १०८ ॥
नन्वकष्टः शुभे कामः काम एवाऽशुभे तु न ।
इति चेन्न यतः कामो दृश्यते राजसे सुखे ॥ १०९ ॥
विषयेन्द्रियसंयोगाद्यद्यदग्रेऽमतोपमम् ।
परिणामे विषमिव तत्सुखं राजसं स्मृतम् ॥ ११० ॥

है, अन्य भोगभूमियां हैं । यों लगातार आने जानेके विषयमें श्रुति 'इत्थम्' और 'नु' शब्दसे खेद प्रकट करती है । 'बंभ्रमीति यानी पुनः इहलोक और परलोकमें भ्रमण करता है, कहीं स्थिर भावसे नहीं रह सकता ॥ १०७ ॥

'खेदानुकम्पयो०' इत्यादि । अनात्मतत्त्वज्ञ पुरुष घटीयन्त्रके समान बार बार इस लोकसे परलोक और परलोकसे इस लोकमें भोग एवं देहधारणके लिए आता जाता रहता है । इसपर खेद और दया प्रगट करनेके लिए श्रुतिमें 'नु' शब्द आया है । कामी यानी कामनावान्‌की यह दशा कष्टमय है, अतः कोई भी कामी न हो, ऐसा श्रुतिका सदाशापूर्ण उपदेश है । आत्मा शुद्धबुद्ध मुक्तस्वभाव है, किन्तु कामनावश ऐसी कष्टदशा पाता है, अतः श्रेयोर्थीको चाहिए कि इस अनर्थकी मूलभूत कामनाका सर्वथा त्याग करें ॥ १०८ ॥

'नन्वकष्टः' इत्यादि ।

शङ्का—शुभ विषयमें ही प्राणीकी कामना होती है, वह कष्ट नहीं है । जो कष्ट है, उसमें किसीकी कामना ही नहीं होती । सुख हो, दुःख कभी न हो, ऐसी प्राणिमात्रकी आशा देखी जाती है । फिर शुभ कामना कष्ट क्यों ?

समाधान—राजस भोगकी भी इच्छा होती है, वस्तुतः वह कष्टफलक होनेसे उसे कष्ट ही समझना चाहिए ॥ १०९ ॥

'विषयेन्द्रिय०' इत्यादि । शब्दादि विषय चक्षुरादि इन्द्रियके सम्बन्धसे जायमान सुख भोगावस्थामें अमृतके समान प्रिय प्रतीत होता है, पर परिणाममें यानी उत्तर कालमें विषके समान क्लेशप्रद होता है, वह सुख राजस कहलाता है, यह वचन गीताका है, इसके प्रामाण्यमें किसीको सन्देह नहीं हो सकता ।

तत्सुखं कामयन्ते हि प्रायेण बहवो जनाः ।
अन्यथा जारचोरादेः प्रवृत्तिः क्काऽपि नो भवेत् ॥ १११ ॥
अथ केन प्रयुक्तोऽयं पापं चरति पूरुषः ।
अनिच्छन्नपि वार्ष्णेयेत्यपृच्छत्सभ्यगर्जुनः ॥ ११२ ॥
काम एष क्रोध एष रजोगुणसमुद्भवः ।
इति प्रवर्तकौ कामक्रोधौ कृष्णस्तदोक्तवान् ॥ ११३ ॥
तर्ह्यस्तु सात्त्विकानन्दे काम इत्यपि मोच्यताम् ।
सुखस्य सात्त्विकस्याऽपि साधने क्लेशसत्त्वतः ॥ ११४ ॥

अतः यह कहना कि अशुभकी कामना ही नहीं होती है, निर्मूल है । हां, आरम्भमें ही जो अशुभ है, उसकी कामना न हो, पर उतनेसे ही इष्टकी सिद्धि नहीं होती ॥ ११० ॥

'तत्सुखम्' इत्यादि । राजस सुखमें किसीकी कामना ही नहीं होती, यह कहना अनुभवविरुद्ध है । यदि यह सच होता, तो जार (व्यभिचारी) तथा चोरकी कहीं प्रवृत्ति नहीं होती । यह संसारमें सर्वत्र प्रसिद्ध है, नहीं है, ऐसा कोई कह नहीं सकता ॥ १११ ॥

'अथ केन' इत्यादि । गीतामें श्रीभगवान्से अर्जुनने पूछा कि भगवन्, यद्यपि पुरुष पाप कर्म करना नहीं चाहता, तो भी किसकी प्रेरणासे पाप कर्म करता है ॥ ? ११२ ॥

श्रीभगवान्ने उत्तर दिया—'काम एष' इत्यादिसे ।

रजोगुणसे समुत्पन्न काम और क्रोध ये ही दो प्रवर्तक हैं, इस प्रकार वासुदेव श्रीकृष्ण भगवान्ने काम और क्रोधको ही प्रवर्तक कहा है, यह केवल आप्तवाक्यसे ही नहीं सिद्ध होता, किन्तु लोकानुभवसिद्ध भी है । ये गीताके श्लोक हैं, अतः इनका विशेष व्याख्यान अन्यत्र प्रसिद्ध है, इसलिए संक्षेपमें किया है । ये अतिस्पष्ट भी हैं ॥ ११३ ॥

'तर्ह्यस्तु' इत्यादि ।

शङ्का—अच्छा तो सात्त्विक सुखकी कामना हो, क्योंकि तो दुःखप्रद नहीं है।

समाधान—नहीं, क्योंकि वह तो साधनावस्थामें ही अति दुःखप्रद है, यह भी श्रीभगवान्ने गीतामें कहा ही है ॥ ११४ ॥

यत्तदग्रे विषमिव परिणामेऽमृतोपमम् ।
तत्सुखं सात्त्विकं प्रोक्तमात्मबुद्धिप्रसादजम् ॥ ११५ ॥
प्रभूतानन्दयुक्तानां स्वर्गादीनां प्रसाधने ।
ज्योतिष्टोमादिके दुःखं सर्वैरप्यनुभूयते ॥ ११६ ॥
सर्वथाऽनर्थकृत्कामः संसारे किं बहूक्तितः ।
इत्यभिप्रेत्य कामेऽस्मिन्नत्यन्तं खिद्यते श्रुतिः ॥ ११७ ॥

'यत्तदग्रे' इत्यादि । सात्त्विक सुख साधानावस्थामें विषके समान क्लेश-प्रद है, परिणाममें अमृतोपम है, इस कथनसे राजस सुखके विपरीत सात्त्विक सुख है, यह प्रतीत होता है। दुःख दोनोंमें अपरिहार्य है। भेद इतना ही है कि राजसमें अन्तमें दुःख है और सात्त्विकमें पहले ही दुःख है, यह भी दुःखशून्य नहीं है। दोनों सुख स्वरूपसे भी भिन्न हैं, राजस सुख विषयेन्द्रिय-संपर्क जन्य है, अतएव विषयाधीन है और सात्त्विक सुख आत्मबुद्धिप्रसादसे होता है, जो अकिञ्चनको भी सुलभ है ॥ ११५ ॥

'प्रभूतानन्द०' इत्यादि । 'यन्न दुःखेन सम्भिन्नं न च ग्रस्तमनन्तरम् । अभिलाषोपनीतं च तत्सुखं स्वःपदास्पदम् ।' (जो सुख दुःखसे मिश्रित नहीं है, जो विनाशी नहीं है तथा अभिलाषासे जो प्राप्त होता है, वह सुख स्वर्गपदास्पद है) इस प्रामाणिक वचनके अनुसार दुःखासमानाधिकरण सुख स्वर्गपदार्थ है, अतएव प्रभूत आनन्द कहा गया है। लौकिक सुख दुःखमिश्रित है, अतएव यह आनन्द प्रभूतानन्द नहीं है। यागादिजन्य पारलौकिक सुख दुःखामिश्रित है, अतः वह प्रभूतानन्द माना जाता है। किन्तु उसके साधन ज्योतिष्टोम आदि यागके अनुष्ठानमें जो दुःख होता है, वह सर्वानुभवसिद्ध है। वाक्कायमनोनिग्रह, प्रभूत-द्रव्यव्यय, आयास आदि ये सब दुःखके कारण हैं, इनके द्वारा आरम्भमें दुःख अपरिहार्य है ॥ ११६ ॥

'सर्वथाऽनर्थ०' इत्यादि । इस संसारमें काम अनर्थकारी है, यह सबको विदित है, अतः इस विषयमें अधिक उपपादनकी आवश्यकता नहीं है, इसी अभिप्रायसे श्रुतिने कामके विषयमें अत्यन्त खेद प्रकट किया है। अज्ञानसे अनुचित होता है, तो अज्ञान शरण होता है, पर जानकर जो अनुचित किया जाता है, उसपर माननीयोंको खेद होता ही है ॥ ११७ ॥

यः पुरा स्वप्नदृष्टान्तात् परलोको विवक्षितः ।
इति न्वित्युपसंहारं तदुक्तेः कृतवान्मुनिः ॥ ११८ ॥
मुक्तिः सुषुप्तिदृष्टान्तान्मुनिना या विवक्षिता ।
मुनिराराभते वक्तुं तामथेत्यादिवाक्यतः ॥ ११९ ॥

श्रुतिः—अथाकामयमानो योऽकामो निष्काम आप्तकाम आत्मकामो न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति ब्रह्मैव सन्ब्रह्माप्येति ॥ ६ ॥

पूर्वोक्तकामिवैषम्यममथशब्देन सूच्यते ।
कामी संसरतीत्युक्तं कामाभावे विमुच्यते ॥ १२० ॥

'यः पुरा' इत्यादि । पूर्वमें स्वप्नदृष्टान्तसे जो परलोक विवक्षित है; उसका अस्तित्वप्रतिपादन द्वारा मुनि श्रीयाज्ञवल्क्य परलोकोक्तिका उपसंहार करते हैं; इतिका उपसंहार अर्थ है । 'नु' का खेद और अनुकम्पा अर्थ है, अज्ञ पुरुष-कामाङ्कुशवश इस लोकसे परलोक और परलोकसे इस लोकमें आता जाता है अर्थात् जन्म-मरणभाक् होता है ॥ ११८ ॥

'अथ अकामयमानः' इत्यादिका अवतारार्थ इतिवृत्त कहते हैं—'मुक्तिः' इत्यादिसे ।

सौषुप्त स्थानमें प्राप्त पुरुषस्वरूप जो मोक्ष-दृष्टान्त है, अतिछन्दादिवाक्से उसके कथनके अनन्तर दार्ष्टान्तिकत्वेन विवक्षित मुक्तिका 'तामथ' इत्यादि वाक्यसे मुनि कथन आरम्भ करते हैं ॥ ११७ ॥

'अथाकामयमान' इत्यादि श्रुति । श्रुत्यर्थ श्लोकव्याख्यानसे स्पष्ट है ॥ ६ ॥

'पूर्वोक्तकामि०' इत्यादि । अथशब्द हेत्वर्थ है, चूँकि कामसे कामीको संसार होता है, अतः अकामयमान मुक्त होता है । अथवा कामिवैषम्यसूचनार्थ अथ-शब्द है । कामीको संसार होता है, यह कह चुके हैं । कामनाके अभावसे मुक्ति होती है, यह सिद्धान्त है । जैसे काम और उसके अभावमें वैषम्य है, वैसे ही बन्ध और मुक्तिरूप फलमें समझना चाहिए । काम संसारका बीज है यह अन्वयव्यतिरेकसे भी सिद्ध है ।

शङ्का—सुषुप्त्यवस्थामें आत्मा अकाम रहता है, पर मुक्ति नहीं होती, किन्तु पुनरुत्थान और पूर्ववत्संसार ही रहता है ।

समाधान—अकामयमान मनुष्यके लिए कहा गया है, सुषुप्त्यवस्थामें मनुष्याभिमान नहीं रहता, अतः उक्त अर्थमें दोष नहीं है, निश्शेष दुःखनिवृत्ति

अतोऽकामयमानः स्यात् कामहेतुनिराकृतेः ।
कामहेतुश्च सङ्कल्पो व्यासेनैवमुदीरणात् ॥ १२१ ॥
सङ्कल्पहेतुः कामो वै यज्ञाः सङ्कल्पसम्भवाः ।
काम ! जानामि ते मूलं सङ्कल्पात्किल जायसे ॥ १२२ ॥
असम्यक्त्वेऽपि भोगेषु सम्यक्त्वस्य प्रकल्पनम् ।
सङ्कल्पस्तेन भोग्या मे भूयासुरिति वाञ्छति ॥ १२३ ॥
यन्मध्ये यच्च पर्यन्ते यदापाते मनोरमम् ।
सर्वमेवाऽपवित्रं तद्विनाशामेध्यदूषितम् ॥ १२४ ॥

स्वरूप एवं निरतिशय सुखस्वरूप आत्मा है, किन्तु मोहवश सुखको अप्राप्त मानकर मुझे सुख हो, ऐसी कामना करता है ॥ १२० ॥

'अतो०' इत्यादि । कामहेतुके त्यागसे पुरुष अकाम होता है ।

शङ्का—कामहेतु क्या है ?

समाधान—संकल्प ।

शङ्का—इसमें प्रमाण क्या है ?

समाधान—व्यास महर्षिका वचन ।

शङ्का—कौन ?

समाधान—'संकल्पहेतु०' इत्यादि ।

संकल्पका हेतु काम है । कामनाकी सिद्धिके लिए पुरुष साधनानुष्ठानका संकल्प करता है, तदनन्तर यागादिका अनुष्ठान करता है । फलकामनाके भेदसे अधिकारीका भेद है और अधिकारीके भेदसे तत्-तत् फलहेतु यागादि अनेक हैं । कामनाका संबोधन करके व्यास भगवान्‌ने स्पष्ट कहा है—हे काम, तुम्हारा मूल मैं जानता हूँ, तुम संकल्पसे होते हो ॥ २१, २२ ॥

'असम्यक्त्वेऽपि' इत्यादि ।

यद्यपि भोग परिणाममें प्रतिकूल है, अतएव असमीचीन माना जाता है, किन्तु अज्ञको वही समीचीन प्रतीत होता है, अतएव उसीका संकल्प करता है । संकल्पका सामान्यतः स्वरूप है—मुझको भोग्य पदार्थ प्राप्त हों, ऐसी इच्छा करना ॥ २३ ॥

'यन्मध्ये' इत्यादि । जो मध्यमें और परिणाममें थोड़े बोधसे (यानी

अतोऽसमीचि सम्यक्त्वभ्रान्तिः स्यादप्रबोधतः ।
यावन्न सम्यग्ज्ञानेन प्रत्यगात्माऽवबुध्यते ॥ १२५ ॥
प्रतीचि बुद्धे सम्यक्त्वं भोग्येषु विनिवर्तते ।
अथाऽकामयमानोऽयं भवतीति विवक्षितम् ॥ १२६ ॥
परमानन्दरूपत्वागस्ति सम्यक्त्वमात्मनि ।
अबोधात् सुखमप्राप्तमिति मत्वा विमुह्यति ॥ १२७ ॥
प्रतिकूलस्य भोग्यस्य यथा स्याद् दुःखहेतुता ।
तथाऽनुकूलं हेतुः स्यात्सुखस्येत्यस्य विभ्रमः ॥ १२८ ॥
मा भूद् दुःखं ममेत्येवं यथा कामयतेऽनिशम् ।
सुखं मे स्यादिति तथा नरः कामयतेऽन्धधीः ॥ १२९ ॥

अविचारसे) प्रिय ज्ञात होता है, वह सब अपवित्र और विनाशरूप अपवित्रतासे दूषित अतएव अनुपादेय है ॥ १२४ ॥

'अतोऽसमीचि' इत्यादि ।

शङ्का—भोग्य यदि असमीचीन है, तो उसमें लोगोंकी समीचीनत्वबुद्धि क्यों होती है ?

समाधान—अज्ञानसे जबतक आत्मतत्त्वज्ञान नहीं होता, तबतक उसमें समीचीनत्वबुद्धि होती है ॥ १२५ ॥

'प्रतीचि' इत्यादि । आत्मतत्त्वका निश्चय होनेपर भोग्यसमुदायमें समीचीनत्व-बुद्धिकी निवृत्ति होती है, तब वह पुरुष अकामयमान होता है, यह प्रकृतमें विवक्षित है ॥ १२६ ॥

'परमानन्द०' इत्यादि । परमानन्दस्वरूप होनेसे आत्मामें समीचीनत्व है, किन्तु आत्मस्वरूप तादृश सुखके अज्ञात होनेसे अप्राप्त मान कर संसारी विमोहित होता है ॥ १२७ ॥

'प्रतिकूलस्य' इत्यादि । प्रतिकूल भोग्यमें जिस प्रकार दुःखहेतुत्व है, उसी प्रकार अनुकूल भोग्यमें सुखहेतुत्व है, यह अज्ञका विभ्रम है ॥ १२८ ॥

'मा भूद् दुःखम्' इत्यादि । मुझे दुःख न हो, यह कामना प्रतिक्षण जैसे मनुष्य करता है वैसे ही सुख मुझे सदा हो यह भी कामना करता है, ये कामनाएँ मूढ़धीकी हैं । वस्तुतः ...में दुःख नहीं है, किन्तु अज्ञानसे उसमें दुःख

परमानन्दरूपत्वमात्मनश्चेद् विबुध्यते ।
कुतः कामयते भोग्यं ततो बोधादकामता ॥ १३० ॥
बोधलभ्यमकामत्वमथाकामेत्यसूत्रयत् ।
योऽकाम इत्यादिनैतत् सूत्रं विव्रियते स्फुटम् ॥ १३१ ॥
योऽकामस्तस्य न प्राणा उत्क्रामन्तीति योजना ।
संसृतिः कामिनो यद्वदकामो मुच्यते तथा ॥ १३२ ॥
दृष्टानुश्राविकावाप्त्या कामा यस्य न सन्त्यसौ ।
अकामस्तादृशत्वं तु निष्कामत्वेन सिध्यति ॥ १३३ ॥

मान कर उसकी निवृत्तिकी इच्छा करता है। तथा आत्मा स्वतः सुखस्वरूप है, सुख अप्राप्त है नहीं, जिससे कि कामनाकी जाय, अज्ञानसे उसको अप्राप्त समझ कर उसकी जो कामना करता है, वह मूढधी नहीं है तो क्या है ? ज्ञानीको उक्त दोनों कामनाएँ नहीं होतीं ॥ १२९ ॥

'परमानन्द०' इत्यादि। ब्रह्मवित् जब आत्मा परमानन्दस्वरूप है, यह समझ जाता है तब भोगकी वह कामना क्यों करेगा ? अतः ब्रह्मबोधसे ही पुरुषमें अकामता होती है ॥ १३० ॥

'बोधलभ्य०' इत्यादि। अकामत्व आत्मबोधसे ही प्राप्त होता है, इसीसे 'अथाकामयमानः' इत्यादि सूचित किया गया है। 'योऽकामः' इत्यादि वाक्यसे उसका विवरण करते हैं ॥ १३१ ॥

'योऽकाम०' इत्यादि। जो अकाम है, उसके प्राण निधनके समय नाड़ियोंसे नहीं निकलते, किन्तु यहीं लीन हो जाते हैं। संसारी पुरुषके प्राण तो तत्तत् फलके भोगके लिए नाडीविशेषसे ही निकलते हैं, अतएव उसीको संसार यानी जन्ममरणबन्धन प्राप्त होता है। अकाम पुरुष मुक्त होता है ॥ १३२ ॥

'दृष्टानु०' इत्यादि। दृष्ट यानी ऐहलौकिक और आनुश्रविक यानी पारलौकिक स्वर्गादि अनात्मविषयोंकी कामनाएँ जिसको नहीं होतीं, वही अकाम कहा जाता है; यह अकामत्व यानी निष्कामना कामनाभावसे ही सिद्ध होती है ॥ १३३ ॥

विभ्रमापादिताः कामाः प्रत्यक्तत्त्वविवेकिनः ।
यस्माद्विनिर्गताः सोऽयं निष्काम इति भण्यते ॥ १३४ ॥

आप्तकामत्वतः सिध्येद् बुद्धेः कामविनिर्गमः ।
अप्राप्तौ काम्यमानस्य कामः क्वाऽपि न निःसरेत् ॥ १३५ ॥

'विभ्रमा०' इत्यादि। विभ्रमसे यानी सकलकामनाश्रय बुद्धिके तादात्म्यविभ्रमसे बुद्धिस्थ सकल कामनाएँ आत्मामें प्रतीत होती हैं, आत्मतत्त्वका विवेक होनेपर बुद्धितादात्म्यसे प्रतीयमान निखिल कामनाओंके साथ बुद्धि निवृत्त हो जाती है। निवृत्ति यहां उच्छेद विवक्षित है, लय नहीं है, इसको व्यक्त करनेके लिए वासनाके साथ निवृत्ति कही गई है, अतः तत्त्वज्ञानी निष्काम कहा जाता है ॥ १३४ ॥

'आप्तकाम०' इत्यादि। 'आप्तकाम' वाक्यघटक कामशब्द 'काम्यते' इस कर्मव्युत्पत्तिसे आत्मपरक है। आप्तः काम आत्मा येन तस्य भावः आप्तकामत्वम्। आत्मप्राप्तिसे बुद्धिगत कामकी निवृत्ति होती है। आत्मप्राप्ति न होनेपर काम्य-मानका काम कभी नहीं निकलता, अतः कामनाकी निवृत्तिका हेतु आत्मज्ञान ही है। भाव यह है कि आत्मकामत्व आप्तकामत्वमें हेतु है। निखिल शब्दादि प्रपञ्च आत्मा ही है, अतिरिक्त नहीं है, ऐसा ज्ञान होनेपर उसके अतिरिक्त काम्य विषय ही नहीं रहता, अतः आत्मकामत्व होता है। आत्मकाम होनेसे आत्मा प्राप्त ही है, प्राप्तव्य नहीं है, इसलिए आप्तकामत्व स्फुट सिद्ध होता है, अतएव निष्कामत्व स्वतः सिद्ध होता है, इसीसे आत्मा 'अकाम' कहलाता है। अकामयमान मुक्त होता है।

शङ्का—सम्यग् ज्ञानसे अज्ञानका ध्वंस होनेपर ज्ञाता आदिके भेदसे कामादि क्यों नहीं होते?

समाधान—उक्त भेद भी अज्ञानावस्थामें ही रहता है, अतः ज्ञान होनेपर उक्त भेद भी नष्ट हो जाता है।

शङ्का—इसमें क्या प्रमाण है?

समाधान—'यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत् तत्केन कं पश्येत्' इत्यादि श्रुति प्रमाण है।

शङ्का—ज्ञाता आदिके भेदकी अभावदशामें कामना क्यों नहीं होती?

मिष्टान्नभोजनं भुक्त्वा बुभुक्षा न निवर्तते।
अतः काम्यप्राप्तिरेव निष्कामत्वस्य कारणम् ॥ १३६ ॥
ननु दोषस्य दृष्ट्याऽपि भवेत्कामविनिर्गमः।
श्वभिरास्वादितं भोज्यं पश्यन्भोक्तुं न वाञ्छति ॥ १३७ ॥
मैवं फले साधने च पुंसः कामो द्विधा भवेत्।
तत्र साधनदोषेण फलकामो न नश्यति ॥ १३८ ॥
अन्यथा भोज्यदोषेण क्षुन्निवृत्तिः प्रसज्यते।
न त्वेवमस्त्यन्यभोज्यं सम्पाद्याऽपि बुभुक्षते ॥ १३९ ॥

समाधान—ज्ञात विषयकी कामना होती है। 'ध्यायतो विषयान् पुंसः' इत्यादि भगवद्वाक्यसे और अनुभवसे भी सिद्ध है कि अज्ञातकी कामना नहीं होती ॥ १३५ ॥

'मिष्टान्नभोजनम्' इत्यादि। इस श्लोकसे लेकर ४१ वें श्लोकतक शङ्का और समाधान करना इस विषयमें व्यर्थ और असंगत है, अतएव वार्तिकमें इसका उल्लेख नहीं है। अतः इसपर लिखनेकी कुछ भी इच्छा नहीं होती, पर कर्तव्यवश कुछ लिखते हैं। मिष्टान्नभोजनके बिना मिष्टान्न खानेकी इच्छाकी निवृत्ति नहीं होती, अतः कामप्राप्ति ही निष्कामत्वका कारण है ॥ १३६ ॥

'ननु दोषस्य' इत्यादि।

शङ्का—विषयदोषदर्शनसे भी भोज्यविषयक कामनाकी निवृत्ति देखी जाती है, जैसे कुत्तेके भुक्तावशिष्ट अन्नको देख कर कोई भी पुरुष भोजनकी इच्छा नहीं करता ॥ १३७ ॥

समाधान—'मैवम् फलम्' इत्यादि। पुरुषकी कामना दो प्रकारकी होती है—एक फलविषयिणी और साधनविषयिणी। इसमें साधनके दोषदर्शनसे फलविषयक कामनाकी निवृत्ति नहीं होती ॥ १३८ ॥

'अन्यथा' इत्यादि। यदि साधनके दोषदर्शनसे फलेच्छा निवृत्त हो, तो उक्त दृष्टान्तसे भोजनेच्छाकी भी निवृत्ति होनी चाहिए, किन्तु ऐसा नहीं देखा जाता, प्रत्युत अन्य भोजनसामग्रीका संपादन कर पुरुष भोजनेच्छा करता ही है ॥ १३९ ॥

फलं सर्वत्र चाऽऽनन्दो न त्वसौ क्वाऽपि दुष्यति ।
तस्मादानन्दकामोऽयमानन्दाप्त्यैव नश्यति ॥ १४० ॥

एवं सत्याप्तकामत्वं निष्कामत्वस्य साधनम् ।
काम्याप्तौ त्वात्मकामत्वमेव हेतुर्न चेतरत् ॥ १४१ ॥

सत्यामप्यात्मवाञ्छायां यागभार्यादिना विना ।
स्वर्गपुत्रादिकामाप्तिर्नेति चेच्छ्रूयतामिदम् ॥ १४२ ॥

किमेकं साधनं सर्वकामानां प्रापकं भवेत् ।
उतैकस्यैव नाऽऽद्योऽत्र युज्यते तददर्शनात् ॥ १४३ ॥

द्वितीये सर्वकामाप्तेरात्मवाञ्छैव कारणम् ।
सर्वाणि साधनान्येको न संपादयितुं क्षमः ॥ १४४ ॥

'फलं सर्वत्र' इत्यादि । सर्वत्र फल आनन्द ही है, यह कहीं भी दुष्ट नहीं होता, अतः आनन्दकी कामना आनन्दप्राप्तिसे ही निवृत्त होती है, कारणान्तरसे नहीं ॥ १४० ॥

'एवं सत्याप्त०' इत्यादि । पूर्वोक्त प्रकारसे आप्तकामत्व ही निष्कामत्वका साधन है । निखिल काम्यप्राप्तिका कारण आत्मकामत्व ही है, दूसरा नहीं है ॥ १४१ ॥

'सत्याम०' इत्यादि । आत्मकामना ही निखिल-काम्यप्राप्तिमें हेतु है, यह कहना ठीक नहीं है, क्योंकि आत्मकामना होनेपर भी यागके बिना स्वर्ग और भार्याके बिना पुत्र फल नहीं मिल सकता, उसके लिए तत्-तत् उपाय ही करना होगा ॥ १४२ ॥

'किमेकम्' इत्यादि । आपने जो यह कहा कि आत्मेच्छा ही सब कामोंका साधन है और आत्मप्राप्तिका साधनान्तर नहीं है, किन्तु उक्त इच्छा ही है, यहांपर प्रश्न यह होता है कि सब कामोंका एक ही साधन है अथवा एक ही का उक्त साधन है ? प्रथम पक्ष ठीक नहीं है, क्योंकि एक साधनसे सब फलोंकी सिद्धि कहीं भी दृष्टिगोचर नहीं होती ॥ १४३ ॥

'द्वितीये' इत्यादि । द्वितीय पक्षमें आत्मेच्छा ही सब कामोंकी साधन है, क्योंकि एक पुरुष सब साधनोंका संपादन नहीं कर सकता ।

यदुक्तमात्मवाञ्छाऽपि न पुत्राद्याप्तिसाधनम् ।
इत्यत्र कोऽयमात्मा स्यात् सोपाधिर्वाऽनुपाधिकः ॥ १४५ ॥
सोपाधिकात्माऽऽभासः स्यान्न तु मुख्यः श्रुतीरितः ।
निरुपाधिः परानन्द आत्मेति श्रुतिसंमतः ॥ १४६ ॥
आनन्दाः सर्वभूतानां तस्मिन्नन्तर्भवन्ति हि ।
पुत्रादिजन्या आनन्दा अपि तस्मिन्नवस्थिताः ॥ १४७ ॥
तथाविधात्मकामो य आप्तकामो भवेदयम् ।
आत्मनः प्राप्तरूपत्वात् कोऽन्यः कामोऽस्य शिष्यते ॥१४८॥

शङ्का—आत्मेच्छा ही सब कामोंका साधन है, इसमें अवधारण अनुचित है, साधनान्तरसे भी तत्तत्फल पाये जाते हैं, जैसे भोजनादिसे तृप्त्यादि ।

समाधान—ठीक है, पर सब साधनोंका अनुष्ठान एक पुरुष नहीं कर सकता, यह भी प्रसिद्ध ही है ॥ १४४ ॥

'यदुक्त०' इत्यादि । जो यह कहा कि आत्मेच्छा भी पुत्रप्राप्तिका साधन नहीं है, क्योंकि भार्याके बिना केवल तदिच्छामात्रसे पुत्रप्राप्ति नहीं देखी जाती, उसमें प्रश्न यह है कि आत्मा यहां सोपाधिक कहते हो या अनुपाधिक ? ॥ १४५ ॥

'सोपाधिक०' इत्यादि । सोपाधिक शरीराद्यवच्छिन्न आत्मा मुख्य श्रौत आत्मा नहीं है, किन्तु आभास है, निरुपाधिक परानन्दस्वरूप आत्मा ही श्रुतिसम्मत आत्मा है ॥ १४६ ॥

'आनन्दाः' इत्यादि । सब प्राणियोंके आनन्द उस परमात्मानन्द में ही अन्तर्भूत हैं, अतः पुत्रप्रभवादि आनन्द भी उसीमें अवस्थित हैं, आत्मानन्दानुभव होनेपर पुत्रानन्दादिविषयक इच्छा ही नहीं हो सकती ॥ १४७ ॥

'तथाविधा०' इत्यादि । निरतिशयानन्दात्मक आत्मा ही मोक्षरूप काम है । इसकी कामना जिसमें है, वही आत्मकाम कहा जाता है । इसमें सन्देह यह होता है कि आत्मा नित्य ही प्राप्त है फिर उसकी कामना ही कैसे ? कामना अप्राप्त वस्तुकी होती है, इसका उत्तर अन्तिम श्लोकसे दिया जायगा ॥ १४८ ॥

प्राप्तत्वादेव कामोऽपि नाऽऽत्मनीति मतं यदि ।
नैवमप्राप्तवत् सोऽयमनभिज्ञेन काम्यते ॥ १४९ ॥
कण्ठचामीकरं प्राप्तमप्यज्ञातं तु काम्यते ।
प्राप्तोऽप्यात्माऽनभिज्ञेन काम्यतां हीयतेऽत्र किम् ॥१५०॥
यद्यत्यन्तमविज्ञातो न काम्यस्तर्हि शास्त्रतः ।
सामान्यतोऽवबुद्धः सन् काम्यतामनुभूतये ॥ १५१ ॥
स कामः क्रतुमुत्पाद्य कारयेच्छ्रवणादिकम् ।
फलं त्वनुभवस्तत्र कामात्स्वर्गो यथा तथा ॥ १५२ ॥

'प्राप्तत्वादेव' इत्यादि ।

शङ्का—अप्राप्तवस्तुविषयक कामना होती है, यह सर्वसम्मत है । आत्मा सबको नित्यप्राप्त है, अतः उसकी कामना कैसे ?

समाधान—ठीक है, परन्तु आत्मानभिज्ञ पुरुष प्राप्त आत्माको अप्राप्तवत् मानकर उसकी कामना करता है ॥ १४९ ॥

उक्त अर्थका दृष्टान्त द्वारा समर्थन करते हैं—'कण्ठचामीकरम्' इत्यादिसे ।

कण्ठचामीकर (कण्ठगत सोना या स्वर्णनिर्मित कण्ठभूषण) यद्यपि कण्ठगत है, तथापि कण्ठमें नहीं है, इस भ्रान्तिसे बाहर खो जाता है और उसके वियोगसे दुःखी होता है । तुम्हारे कण्ठमें ही उक्त भूषण है, इस परोपदेशसे जब उसको यथार्थ ज्ञान होता है, तब वह सहर्ष कहता है—पा गया । पाया तो था ही, पर अज्ञानसे अप्राप्त था । ज्ञानसे प्राप्त मानता है एवं प्रकृतमें भी समझना चाहिए । प्रकृतमें भ्रान्तिदशामें कामना करे, तो क्या हानि है ? कुछ नहीं । ज्ञानदशामें कामना नहीं होती ॥ १५० ॥

'यद्यत्यन्त०' इत्यादि । यदि आत्मा अत्यन्त अज्ञात है, तो सुतरां कामना नहीं हो सकती । ज्ञानके बिना इच्छा नहीं होती, 'ज्ञानजन्या भवेदिच्छा' इत्यादि वचन इसमें प्रमाण है । सर्वथा अज्ञान नहीं है, किन्तु शास्त्र द्वारा सामान्यतः ज्ञान है, अतएव कामनाविषय हो सकता है ॥ १५१ ॥

'स कामः' इत्यादि ।

शङ्का—सामान्यतः ज्ञान होनेसे कामना हो सकती है, परन्तु यह अनुभव-हेतु कैसे ?

य ईदृगात्मकामोऽयं प्राप्तकामो भवेत्ततः ।
निष्कामत्वादकामः सन् संसारात् प्रविमुच्यते ॥ १५३ ॥
संसारानर्थबीजस्य प्रध्वंसादात्मबोधतः ।
कामकाम्याद्यसद्भावात् पूर्ण आत्माऽवतिष्ठते ॥ १५४ ॥
योऽकामस्तस्य न प्राणा इति मोक्षं वदन्मुनिः ।
जिघृक्षत्यायसं तप्तं शास्त्राचार्यात्मनिश्चयात् ॥ १५५ ॥

समाधान—यद्यपि अनुभव प्रमाणजन्य होनेसे कामनाजन्य नहीं हो सकता तथापि श्रवणादि द्वारा परम्परया कामनाजन्य होता है। जैसे स्वर्गरूप फलका श्रवण होनेपर उसके उपायभूत यागादिमें कामना द्वारा प्रवृत्ति होती है, वैसे ही मोक्षरूप फलके उपायभूत श्रवणादिमें कामना द्वारा प्रवृत्ति होती है ॥ १५२ ॥

'योऽकाम' इत्यादि वाक्यार्थ हेतुहेतुमद्भावसे पूर्वमें व्याख्यात हुआ, उसीका उपसंहार करते हैं—'य' इत्यादिसे।

इस प्रकार आत्मकाम पुरुष प्राप्तकाम कहा जाता है। आप्तकाम ही निष्काम होता है, उसीसे अकाम होकर संसारसे विमुक्त होता है ॥ १५३ ॥

'संसारानर्थ०' इत्यादि। आत्मबोधसे संसारानर्थजनक अज्ञानका ध्वंस होनेपर सम्पूर्ण आत्मरूप ही प्रतीत होता है, अतएव काम, कामी आदि भेद नहीं रहता, फिर कौन किसकी कामना करेगा ? कामना नियमसे भेदघटित होती है, उसीसे पुरुषमें अपूर्णता भी होती है। उसकी निवृत्तिसे पूर्णरूपसे आत्मा अवस्थित रह जाता है, यही मोक्ष है ॥ १५४ ॥

'योऽकाम०' इत्यादि। अखण्ड ब्रह्मात्मरूपसे अवस्थानलक्षण मोक्ष पूर्व वाक्यसे कहा गया है, उसीका समर्थन अनन्तर वाक्यसे करते हैं। मोक्षके विषयमें उपनिषदोंका परस्पर विवाद नहीं है। शास्त्रान्तरका विवाद भी इस विषयमें पूर्णरूपसे निराकृत हो चुका है। 'योऽकामः' इत्यादि वाक्यसे अकाम पुरुषके प्राणोंके उत्क्रमणका प्रतिषेध कर निश्चयसे मोक्षप्रतिपादक मुनिके अभिप्रायको स्फुट करते हैं। जो अकाम है, उसके प्राण नहीं निकलते, यह प्रतिज्ञा परोक्ष ब्रह्मज्ञानीके विषयमें नहीं है, किन्तु 'मनुष्योऽहम्' इस निश्चयके समान 'अहं ब्रह्म' इत्याकारक दृढ़ निश्चयवान् सत्यप्रतिज्ञ तप्तपरशुग्रहण आदि शपथमें समर्थ पुरुषके विषयमें है ॥ १५५ ॥

उत्पन्नतत्त्वज्ञानस्य प्राणा अज्ञानबाधनात् ।
नोत्क्रामन्ति न तिष्ठन्ति न च नश्यन्त्यहेतवः ॥ १५६ ॥

रज्जुसर्पो यथा लोके रज्जुतत्त्वावबोधने ।
न गच्छति न चाऽप्यास्ते न च नश्यत्यमी तथा ॥१५७॥

इत्यभिप्रेत्य वाक्यं तु केचिदेतदधीयते ।
अत्रैव समवेत्यादि तद्वाक्यार्थ उदीर्यते ॥ १५८ ॥

अविद्यातज्जनिर्मुक्तं वस्त्वत्रैवेति भाष्यते ।
समित्यैकात्म्यमात्रेण प्राणानां स्थितिरुच्यते ॥ १५९ ॥

'उत्पन्न०' इत्यादि ।

शङ्का—ब्रह्मविद्के प्राण अन्य प्राणीके प्राणके समान क्यों नहीं निकलते ?

समाधान—प्राण निकलनेका कारण अज्ञान है, उसका बाध हो चुका अतः 'कारणाभावात् कार्याभावः' इस न्यायसे उक्त अर्थ समर्थित होता है ।

शङ्का—तब क्या पूर्ववत् शरीरमें ही रहते हैं ?

समाधान—नहीं, रहते भी नहीं हैं, अन्यथा अनुभवविरोध होगा ।

शङ्का—तो क्या नष्ट हो जाते हैं ?

समाधान—नहीं, नाशकारणके अभावसे नष्ट भी नहीं होते हैं ॥ १५६ ॥

'रज्जुसर्पो' इत्यादि । आत्माके यथार्थज्ञानसे अज्ञानका ध्वंस होनेपर प्राणोंकी उत्क्रान्ति, स्थिति और नाश नहीं होता; इसमें दृष्टान्त कहते हैं—जैसे रज्जुतत्त्वका अवबोध होनेपर रज्जु सर्प नहीं कहा जाता है और न वह उसमें रहता ही है और न नष्ट ही होता है, वैसे ही उक्त प्राणको भी समझना चाहिए । उक्त अर्थका 'अत्रैव समवनीयन्ते' यह माध्यन्दिन श्रुति समर्थन करती है । आत्ममात्र-रूपसे प्राणोंकी स्थिति अवनयन है । कल्पित अर्थका तत्त्व अधिष्ठान ही है, अतिरिक्त नहीं, इसीको स्पष्ट करते हैं ॥ १५७ ॥

'इत्यभिप्रेत्य' इत्यादि । इस अभिप्रायसे कोई 'अत्रैव' इत्यादि वाक्यको उक्त अर्थमें साधकभावसे पढ़ते हैं । उस वाक्यार्थको कहते हैं ॥ १५८ ॥

'अविद्या०' इत्यादि । अविद्या और तज्जन्य प्राण आदिसे रहित ब्रह्मवस्तु ही 'अत्रैव' से कही जाती है । 'सम्' इस उपसर्गका ऐकात्म्यमात्र अर्थ है,

अवनीयन्त इत्युक्त्या नाशादिभ्योऽन्यतो गतिः।
प्रत्यङ्मात्रैकनिष्ठत्वान्न भावाभावयोः स्थितिः ॥ १६० ॥
बन्धस्य कल्पितत्वेन तन्मुक्तिरपि कल्पिता ।
इत्यभिप्रायमाचष्टे ब्रह्मैवेत्यादिवाक्यतः ॥ १६१ ॥

प्राणका अधिष्ठान आत्मा है, वही रहता है, 'तदितर' रज्जुसर्पके समान निस्तत्त्व है ॥ १५९ ॥

उपसर्गार्थको कहकर क्रियापदार्थको कहते हैं—'अवनीयन्ते' इत्यादिसे ।

भावाभावव्यतिरेकसे प्राणोंकी आत्ममात्रस्वरूपसे अवस्थिति ही अवनयन है, आत्मभानस्वरूप होनेसे भावात्मरूपसे अभावात्मना अवस्थितिका प्रश्न ही नहीं हो सकता ।

शङ्का—इस रीतिसे तो सब आत्मा ही हैं, अतः उससे अतिरिक्त साधकका अभाव होनेसे उसकी सिद्धि भी नहीं हो सकेगी। वस्तुतः आत्मसिद्धि शास्त्रसे ही मानी जाती है। शास्त्र अज्ञात पदार्थमें प्रमाण माना जाता है। ज्ञात पदार्थमें तो चक्षु आदि ही प्रमाण हैं। उक्त रीतिसे यदि सब आत्मा ही हैं, तो अज्ञानकी भी सिद्धि नहीं होगी। अज्ञानके असिद्ध होनेपर अज्ञान निवृत्त होता है, अज्ञान निवृत्त हुआ, यह भी व्यवहार नहीं हो सकता ।

समाधान—आत्मामें साधककी अपेक्षा ही नहीं है, क्योंकि वह स्वयंप्रकाश अतएव स्वतःसिद्ध है ।

शङ्का—यदि आत्मा स्वयंसिद्ध है, तो 'शास्त्रयोनित्वात्' इत्यादि सूत्रसे ब्रह्ममें शास्त्र प्रमाण क्यों माना गया है ?

समाधान—ठीक है, 'अहमज्ञः' इत्यादि अनुभवसे आत्मामें अज्ञान सिद्ध ही है, अज्ञानकी त्रैकालिकी निवृत्ति भी विद्वानोंके अनुभवसे ही सिद्ध है, उसके लिए मानान्तरापेक्षा नहीं है ॥ १६० ॥

'बन्धस्य' इत्यादि । बन्धके कल्पित होनेसे उससे मुक्ति भी कल्पित ही है, वास्तविक नहीं है, इसी अभिप्रायका 'ब्रह्मैव सन् ब्रह्माऽऽप्नोति' यह माध्यन्दिन श्रुति समर्थन करती है। कठवल्लीमें भी 'विमुक्तश्च विमुच्यते' इत्यादि वाक्यसे यही कहा गया है ॥ १६१ ॥

ब्रह्मैव सन् वस्तुतोऽयमब्रह्म स्यादविद्यया ।
अविद्यायां निवृत्तायां ब्रह्माऽऽप्नोतीव विद्यया ॥ १६२ ॥
नाऽन्यदज्ञानतोऽस्तित्वं द्वितीयस्याऽऽत्मनो यथा ।
निवृत्तिस्तद्वदेवाऽस्य नाऽवगत्याऽऽत्मनोऽपरा ॥ १६३ ॥
निरस्ताशेषसंभेदं दृष्टिमात्रं निरञ्जनम् ।
यो जानाति स आत्मज्ञस्ततोऽन्ये मूढचेतसः ॥ १६४ ॥
न तस्य जीवतः कश्चिद्विशेषोऽस्ति मृतस्य वा ।
यतः सर्वविशेषाणामविद्यैवाऽत्र कारणम् ॥ १६५ ॥

'ब्रह्मैव' इत्यादि । वस्तुतः जीवात्मा ब्रह्म ही है, केवल अविद्यासे ही अब्रह्म माना जाता है । अविद्याकी निवृत्ति होनेपर विद्यासे ब्रह्म प्राप्त होता है, ऐसा माना जाता है । प्राप्त ही ज्ञान होनेपर प्राप्तके सदृश माना जाता है ॥ १६२ ॥

अज्ञाननिवृत्तिमें आत्मभिन्नत्वकी शङ्का होनेपर असकृदुक्तका ही स्मरण कराते हैं—**'ना०'** इत्यादिसे ।

आत्मव्यतिरिक्त द्वितीय वस्तुका सद्भाव जैसे अज्ञानसे भिन्न नहीं है, वैसे ही उसकी निवृत्ति भी आत्मातिरिक्त नहीं है । अज्ञानकल्पित प्रमाता आदिकी निवृत्तिसे स्वतःसिद्ध, स्वतःमुक्त आत्मा अद्वय कहा जाता है ॥ १६३ ॥

'निरस्ताशेष०' इत्यादि ।

शङ्का—'ब्रह्मैव सन्' इत्यादि पूर्वोक्त वाक्योंसे यदि आत्माको ही ब्रह्म मानते हो, तो वह अहमाकारधीविषय होनेसे सभी ब्रह्मवेत्ता सिद्ध होते हैं, फिर उसके लिए शास्त्र व्यर्थ ही है ।

समाधान—जिसमें संपूर्ण भेदज्ञान निवृत्त हो चुका है, ऐसे [दृष्टिमात्रमें मात्र-शब्द ज्ञानत्व, गुणत्व आदि जातिका निरास करनेके लिए है] निरञ्जन (सकल कर्म और वासनादिसे शून्य और अज्ञानरहित) आत्माको जो जानता है, वही आत्मज्ञ है, उससे अन्य मूढ़चित्त हैं, वे आत्मज्ञ नहीं हैं ॥ १६४ ॥

'न तस्य जीवतः' इत्यादि ।

शङ्का—जीवित अवस्थामें मुक्ति नहीं हो सकती, कारण कि प्राणादिमत्त्व और तद्राहित्य एक समयमें एक धर्मीमें नहीं रह सकते । जीवनके लिए प्राणादिमत्त्व अपेक्षित है और मुक्तिके लिए तद्राहित्य, अतः मरणके अनन्तर ही मुक्ति होती है,

विद्यामात्रकृता ब्रह्मप्राप्तिर्मुक्तिः श्रुतीरिता ।
इतोऽन्यथा तु ये मोक्षं वदन्त्येते निरागमाः ॥ १६६ ॥
विमुक्तिः कर्मकार्या चेदनित्यत्वं प्रसज्यते ।
अग्न्यौष्ण्यवत्स्वभावश्चेत्तत्र कर्म निरर्थकम् ॥ १६७ ॥

यही सिद्धान्त ठीक है । 'तस्य तावदेव चिरं यावन्न विमोक्ष्ये' इत्यादि श्रुति भी इसी अर्थमें अनुकूल है ।

समाधान—आत्मामें जीवनावस्था तथा मृतावस्थामें कोई विशेष नहीं है, जिससे कि यह कह सकें कि मृतावस्था ही मुक्ति ठीक है, कारण कि सब विशेषोंकी कारण अविद्या ही है । अविद्याके निवृत्त होनेपर उक्त विशेषोंकी निवृत्ति हो ही जाती है, फिर जीवनदशामें मुक्ति नहीं होती, ऐसा माननेमें कोई कारण नहीं है । अतः मृत जीव ही मुक्त होता है, ऐसा कहनेवाले भ्रान्त हैं ॥ १६५ ॥

'विद्यामात्र०' इत्यादि ।

शङ्का—यदि जीवनावस्था और तदितरावस्थामें विशेष नहीं है, तो विद्वान्‌को ब्रह्मप्राप्ति कैसे कही गई है ?

समाधान—अविद्या और तज्जन्य व्यवधानके अभिप्रायसे उक्त कथन है, ब्रह्मप्राप्ति मुख्य नहीं है, किन्तु गौण है, यह अनेक बार कह चुके हैं ।

शङ्का—ब्रह्मसे अतिरिक्त जीव है, वह ज्ञान और कर्मसे ब्रह्मको प्राप्त करता है, ऐसा ही क्यों नहीं मानते ?

समाधान—'ब्रह्मैव सन्' इत्यादि उपक्रम-श्रुतिके साथ विरोध स्पष्ट है, अतः ऐसा निरागमवादी ही कह सकते हैं, तदन्य नहीं । आत्मस्वरूपावस्थान मुक्ति है, वह अज्ञानव्यवधाननिरासके लिए ज्ञानकी अपेक्षा करती है, इसीमें आत्मैक्यार्थ श्रुति सार्थक है । आत्मभिन्न भावान्तरको यदि ब्रह्मभावरूप मुक्ति मानियेगा, तो पूर्वोक्त ऐक्यश्रुत्युपक्रम बाधित हो जायगा ॥ १६६ ॥

'विमुक्तिः' इत्यादि । यदि विमुक्तिको कर्मकार्य मानियेगा, तो वह अनित्य हो जायगी । 'यथेह कर्मचितो लोकः क्षीयत एवमेवाऽमुत्र पुण्यचितो लोकः क्षीयते' इत्यादि श्रुति एवं कार्यत्वलिङ्गक अनुमानसे भी अनित्यत्वापत्ति ध्रुव है । यदि अग्निगत औष्ण्यके समान मुक्ति आत्माका स्वाभाविक धर्म है, ऐसा

अभिव्यक्तिर्विमुक्तिश्चेदभिव्यङ्ग्यं किमत्र ते ।
अद्वैतश्रुतिबाधः स्याद् द्वैतं चेदभ्युपेयते ॥ १६८ ॥
निगडध्वंसवन्नाऽपि पुंसो मोक्ष इहाऽऽत्मनि ।
बन्धस्य वास्तवस्येह विद्यया ध्वस्त्यसंभवात् ॥ १६९ ॥

मानियेगा, तो उसमें कर्म निरर्थक है, ब्रह्म नित्य होनेसे तत्स्वभाव मुक्ति भी नित्य ही है, फिर कर्मकी क्या आवश्यकता है ?

शङ्का—काष्ठमें अग्नि है, परन्तु उसमें प्रकाशका उपलम्भ नहीं होता, मथनोत्तर प्रकाशोपलब्धि होती है, अतः कादाचित्क होनेसे प्रकाश मथनादि-व्यापारजन्य कार्य ही है, वैसे ही मोक्षके आत्मस्वरूप होनेपर भी उसकी अभिव्यक्ति कर्मजन्य हो सकती है ।

समाधान—काष्ठगत अग्नि मथनसे पहले स्वयं अनभिव्यक्त है, उसकी अभिव्यक्तिके लिए मथनादिव्यापार अपेक्षित है, वह्निके अभिव्यक्त होनेपर तद्गत प्रकाशादि स्वयं अभिव्यक्त होता है, तदभिव्यक्तिके लिए पुनर्व्यापारान्तरापेक्षा नहीं होती ॥ १६७ ॥

'अभिव्यक्ति०' इत्यादि । यद्यपि आत्माका स्वाभाविक धर्म मोक्ष है, तथापि प्रदीपसे घटके समान कर्मसे मोक्षकी अभिव्यक्ति कहते हो, तो तदभिव्यञ्जक प्रदीपके समान पदार्थान्तर माननेसे अद्वैतका व्याघात होगा ॥ १६८ ॥

किसीका मत है कि ब्रह्मस्वभाव मोक्ष नहीं है, किन्तु बन्धध्वंस मोक्ष है, यह ज्ञानकर्मसाध्य है, इसका निराकरण करते हैं—'निगड़०' इत्यादिसे ।

यदि वास्तव कहियेगा, तो सत्यकी ज्ञानसे निवृत्ति नहीं होती, अतः आत्मज्ञानसे बन्धकी निवृत्ति न होनेसे विद्या ही व्यर्थ हो जायगी । यदि बन्धको अवास्तव मानते हो, तो ज्ञानसे ही उसकी निवृत्ति हो जायगी, ज्ञानकर्म-समुच्चयको निवर्तक मानना असंगत है । ब्रह्माभिन्न होनेसे जीव वस्तुतः बद्ध ही नहीं है, फिर वास्तविक बन्धध्वंस कहाँ ?

शङ्का—प्रत्यग्-ब्रह्मातिरिक्त जीव नहीं है, तो मुक्ति कैसी ?

समाधान—मुक्तिप्रतिबन्धक अज्ञानकी निवृत्तिसे मुक्त व्यवहार होता है, रज्जुविषयक मोहकी निवृत्तिसे तज्जनित सर्पादिध्वंसके समान आत्मज्ञानसे उसके अज्ञानके ध्वंस द्वारा उससे उत्पन्न बन्धके ध्वंसका व्यवहार होता है। रज्जुमें उसके अज्ञानका ध्वंस होनेपर जैसे रज्जुभाव प्रतीत होता है,

ये तु व्याचक्षते मोक्षे नित्यानन्दानुभूतये।
ज्ञानाभिव्यक्तिरित्येवं तदप्यत्र न युज्यते॥ १७०॥
चिदात्मनो य आनन्दः स्वरूपं चेत्तदा स्वतः।
व्यक्त एव पुनस्तस्याऽभिव्यक्तिः कीदृशी भवेत्॥ १७१॥

वैसे ही आत्मामें उसका अज्ञान और तज्जनित पदार्थका ध्वंस होनेसे आत्मस्वभाव मोक्ष कहा जाता है॥ १६९॥

'ये तु व्याचक्षते' इत्यादि। वैषयिक ज्ञान और सुखसे अतिरिक्त परस्पर विषयविषयिभावसे अवस्थित ज्ञान और सुखकी जो अभिव्यक्ति होती है, वह मोक्ष ज्ञानकर्मसमुच्चयजन्य है, इस मतका भी निराकरण करते हैं। विषयानन्द अनित्य है, तद्भिन्न आत्मानन्द नित्यानन्द है, उसकी अनुभूतीके लिए ज्ञानकी अभिव्यक्ति मोक्ष है, वह ठीक नहीं है॥ १७०॥

'चिदात्मनो' इत्यादि। चिदात्माका जो आनन्द स्वरूप है, वह स्वयं प्रकाशानुभवरूप होनेसे सदा व्यक्त ही रहता है, अतः उसकी किसीसे अभिव्यक्ति होती है, ऐसी कल्पना करना व्यर्थ ही है। और यह प्रश्न भी होता है कि कैसी अभिव्यक्ति होती है? उत्पत्ति अभिव्यक्ति है या प्रकाश? प्रथम पक्षमें सुख आदिकी उत्पत्ति माननेसे मोक्ष ही अनित्य हो जायगा। द्वितीय पक्षमें विद्यमान आनन्द ज्ञानविषय है अथवा अविद्यमान? प्रथम पक्षमें आत्माका आनन्द मुक्तिमें व्यक्त होता है, यदि यही अभिमत है, तो मुक्तका स्वरूप ही मोक्ष हुआ, अतएव भेदसे अवस्थित है, इसमें प्रमाण नहीं है, नित्य सुखादिकी अभिव्यक्ति मुक्तिमें होती है, यह विशेषोक्ति ही निरर्थक है।

शङ्का—मुक्ति आत्मस्वरूप है, परन्तु मुक्तिसे पूर्व व्यवहित होनेसे वह अव्यक्त रहती है।

समाधान—स्वरूप सुखका वास्तविक व्यवधान ही असम्भव है, अवास्तविक व्यवधान माननेसे मतभेद ही नहीं रहता। जो जिसका स्वरूप है वह उसका व्यवहित नहीं होता, जैसे प्रदीपका प्रकाश। प्रदीपसे प्रदीप-प्रकाश व्यवहित नहीं होता। और यह अब असत्कार्यवादी मतके अनुसार कहते हैं? या सत्कार्यवादीके मतके अनुसार? प्रथम पक्षमें स्वसिद्धान्तविरोध स्पष्ट है। द्वितीय पक्षमें सद्वस्तुकी अभिव्यक्ति मानी जाती है, अतः मोक्ष भी पूर्वसिद्ध ही है, फिर विशेषोक्ति क्या

अस्वरूपत्वपक्षे तु जन्यानन्दो विनश्यति ।
तस्मादात्माऽऽनन्द एव सर्वदा भासते स्वयम् ॥ १७२ ॥
नन्विदानीं यथा तद्वन्मुक्तौ चेदविशेषतः ।
नाऽतियत्नो भवेन्नॄणां शास्त्रवैयर्थ्यमेव च ॥ १७३ ॥

है? एवं अभिव्यक्ति सत् है या असत्? प्रथम पक्षमें कारणसम्बन्ध नहीं बन सकता; अभिव्यक्तिपक्षमें यह भी दोष है कि ज्ञान और सुख इन दोनोंको अभिन्न मानते हो या भिन्न? प्रथम पक्षमें विषयविषयिभाव न होनेसे अभिव्यक्ति ही नहीं बन सकती, क्योंकि विषयविषयिभाव भिन्नमें होता है, अभिन्नमें नहीं, भेदमें देशान्तरव्यवधान भी आवश्यक है। और नित्यज्ञानसे अतिरिक्त सुखग्राही ज्ञान मानना पड़ेगा, ऐसी परिस्थितिमें मुक्तिकालमें भी कार्यकारणभावकी प्रसक्ति होगी, ऐसी अवस्थामें संसारसे कुछ विशेष नहीं होगा। यदि ज्ञान एवं आनन्दका न भेद और न अभेद किन्तु भेदाभेद मानिये, तो उत्तर यह है कि भेदाभेदमें कोई प्रमाण ही नहीं है, भेदग्राही प्रमाणका भेदनिरासके द्वारा पूर्वमें ही निरास कर चुके हैं।

शङ्का—स्वार्थव्यञ्जक मान अन्यव्यावृत्तिका भी बोधक होता है, अतएव घटज्ञान पटादिव्यावृत्त घटका बोधक होनेसे तदर्थी पुरुष घटमें ही प्रवृत्त होता है, पटादिमें नहीं।

समाधान—प्रमाण स्वविषयमात्रका ही बोधक होता है, स्वविषयमें इतर पदार्थोंके भेद, अभेद या तदुभयके बोधनमें सर्वथा उदासीन रहता है, निचोड़ अर्थ यह निकला कि आत्मा मुक्तिसे पहले और उस दशामें समान ही है, केवल अन्तर इतना ही है कि पूर्वकालमें निःशेषानर्थमूल अविद्या है और शास्त्रज मतिके अनन्तर अविद्या और तज्जन्य पदार्थोंका अभाव है, इससे अतिरिक्त दो अवस्थाओंमें अणुमात्रका भेद नहीं है ॥ १७१ ॥

'अस्वरूपत्व०' इत्यादि। यदि आत्मस्वरूपसे अतिरिक्त मोक्ष माना जाय, तो जन्यानन्द ही कहा जायगा। जन्यानन्द विनाशी होनेसे मोक्ष ही नहीं कहा जा सकता, अतः सदा भासमान आत्मानन्दस्वरूप ही मोक्ष मानना ठीक है ॥ १७२ ॥

'नन्विदानीम्' इत्यादि। जैसा आत्मा संसारदशामें है, वैसा ही यदि मुक्ति-

नैवमात्मन्यविद्याया हानिः कार्या यतस्ततः ।
तदर्थं यत्नसाफल्यं शास्त्रारम्भोऽपि चाऽर्थवान् ॥ १७४ ॥

मुक्तामुक्तस्वरूपोऽयं न विशेषोऽस्ति वस्तुनि ।
तदविद्यैव निःशेषविशेषाणां प्रसूतिकृत् ॥ १७५ ॥

अशेषानर्थहेतुं तामविद्यां शास्त्रजा मतिः ।
सर्वथा हन्ति तेन स्यात्साफल्यं यत्नशास्त्रयोः ॥ १७६ ॥

अविद्याध्वस्तिमापेक्ष्य सम्यग्धीजन्ममात्रतः ।
आत्मा ब्रह्मैव सन्साक्षाद्ब्रह्माऽप्येतीति सुस्थितम् ॥ १७७ ॥

इति वेदान्तसिद्धान्तसर्वस्वं ब्राह्मणोदितम् ।
अस्यैवाऽर्थस्य दार्ढ्यार्थं मन्त्रोदाहरणं भवेत् ॥ १७८ ॥

दशामें भी है, तो विशेष क्या हुआ ? यदि कुछ विशेष नहीं है, तो मनुष्यका मोक्षके लिए प्रयत्न और तदर्थ शास्त्रोपदेश भी व्यर्थ ही हो जायँगे ॥ १७३ ॥

'नैवमा०' इत्यादि ।

समाधान—आत्मामें अविद्याकी स्थिति संसारदशामें है, इसकी निवृत्ति मुक्तिके लिए अपेक्षित है, इसलिए पुरुषप्रयत्नका साफल्य एवं शास्त्रका सार्थक्य माना जाता है ॥ १७४ ॥

'मुक्तामुक्तस्व०' इत्यादि । आत्मवस्तुमें मुक्तत्वामुक्तत्वरूप विशेष नहीं है, क्योंकि आत्माविद्या ही समस्त विशेषकी जननी है; अविद्योपादनक विशेष परमार्थतः अधिष्ठानमें कभी नहीं रहता ॥ १७५ ॥

'अशेषानर्थ०' इत्यादि । शास्त्रजन्य आत्मैकत्वमति सर्वानर्थहेतु अविद्याको नष्ट करती है, इस कारणसे पुरुषप्रयत्न और शास्त्र दोनों सार्थक हैं ॥ १७६ ॥

'अविद्या०' इत्यादि । सम्यग्धीसे यानी 'तत्त्वमसि' इत्यादि वाक्यजन्य आत्मैकत्वमतिसे अविद्या विनिवृत्त होती है, उसकी अपेक्षा ब्रह्मप्राप्ति कही जाती है, जीव तो पूर्वमें भी ब्रह्म ही है, अतएव 'ब्रह्मैव सन् ब्रह्माप्येति' यह श्रुति स्वरसतः संगत होती है ॥ १७७ ॥

'इति वेदान्त०' इत्यादि । यही ब्राह्मणकथित अर्थ वेदान्तसिद्धान्तसर्वस्व है, इसी कथित अर्थको दृढ करनेके लिए मन्त्रोदाहरण होगा ॥ १७८ ॥

श्रुतिः—तदेष श्लोको भवति ।

यदा सर्वे प्रमुच्यन्ते कामा येऽस्य हृदि श्रिताः ।
अथ मर्त्योऽमृतो भवत्यत्र ब्रह्म समश्नुत इति ॥

कामिनः सर्वसंसारः पुरा मन्त्रेण वर्णितः ।
अकामस्य विमोक्षोऽत्र तथा मन्त्रेण वर्ण्यते ॥ १७९ ॥

पुंसो हृदि श्रिताः कामा मुच्यन्ते निखिला यदा ।
तदानीममृतो भूत्वा ब्रह्माऽत्रैव समश्नुते ॥ १८० ॥

सुषुप्तौ कामनाशेऽपि शिष्यते कामवासना ।
तद्वन्मा भूदिति प्राह मुक्तौ सर्वविशेषणम् ॥ १८१ ॥

'तदेष श्लोको भवति' इत्यादि श्रुति । इसमें यह मन्त्र है—जब हृदयमें स्थित कामनाएँ समूल नष्ट हो जाती हैं, तब मर्त्य अमृत हो जाता है और ब्रह्मभावको प्राप्त होता है ।

'कामिनः' इत्यादि । कामी पुरुषको अपने कर्मके अनुरूप संसार होता है, यह पूर्वमन्त्रोंसे कह चुके हैं, अकाम यानी सब कामनाओंसे रहित पुरुष मुक्त हो जाता है, यहाँपर मन्त्र द्वारा इसी अर्थका निरूपण किया जाता है ॥ १७९ ॥

'पुंसो' इत्यादि । जब पुरुषके हृदयस्थित सकल काम निवृत्त हो जाते हैं, तब पुरुष मुक्त होकर 'अहं ब्रह्मास्मि' यह अनुभव करता है ।

शङ्का—ज्ञानसे अज्ञानकी हानि होनेपर भी कामादि क्यों नहीं रहते ?

समाधान—कारणमें ही कामादि रहते हैं और अज्ञान ही कामादिका कारण है, उसका नाश होनेपर कामादिकी स्थितिकी सम्भावना नहीं है ॥ १८० ॥

'सुषुप्तौ' इत्यादि ।

शङ्का—काममें सर्वविशेषण क्यों दिया गया ?

समाधान—सुषुप्तिदशामें जागर और स्वप्नके काम निवृत्त हो जाते हैं, किन्तु उनकी वासना अवशिष्ट रह जाती है । सुषुप्तिदशाके समान मुक्तिदशा न समझी जाय, इसलिए सर्वविशेषण दिया गया है । मुक्तिमें वासना भी नहीं रहती, सुषुप्तिमें कामादिका मूल अज्ञान रहता है, अन्यथा पुनः जागरावस्था ही

कामास्तु मनसो धर्मा नाऽऽत्मनीति विवक्षया ।
हृदि श्रिता इति प्राह स्वात्मन्येते प्रकल्पिताः ॥ १८२ ॥
अविद्यायाः समुच्छित्तौ तद्धेतूनामशेषतः ।
कामानामपि नाशः स्याद्ग्रहातिग्रहरूपिणाम् ॥ १८३ ॥
काम एव हि संसारहेतुत्वेन पुरा श्रुतः ।
अतः कामस्य नाशेऽसावमृतो भवति ध्रुवम् ॥ १८४ ॥

अनुपपन्न हो जायगी । मुक्तिदशामें पुनः संसार इष्ट नहीं है, अतः उक्त अवस्थामें संसारके मूल अज्ञानका नाश माना जाता है ॥ १८१ ॥

'कामास्तु' इत्यादि । कामादि मनके धर्म हैं, नैयायिकोंका कहना है कि ये आत्मधर्म हैं, यह श्रुतिविरुद्ध है, इसीको स्फुट करनेके लिए 'हृदि' विशेषण है । आत्मामें 'अहं कामये' इत्यादि प्रतीति कल्पित कामादिविषयक है, 'कामः संकल्पः' इत्यादि श्रुति भी उक्त अर्थमें साधक है ।

शङ्का—पूर्वोक्त श्रुतिसे ही काम आदि मनोधर्म हैं, यह सिद्ध होता है, फिर उसकी सिद्धिके लिए 'हृदि' विशेषण व्यर्थ है ।

समाधान—ठीक है, यहाँपर यह कहा गया था कि तत्त्वज्ञानीके काम नष्ट हो जाते हैं, अतएव वह अकाम हो जाता है; इसमें हेतुविधया 'हृदि' यह विशेषण विवक्षित है, यतः कामादि हृदयमें रहते हैं, अतः तच्छून्य आत्मा कामादिरहित होता है । यदि आत्मधर्म होते, तो वे निवृत्त नहीं होते ॥ १८२ ॥

'अविद्यायाः' इत्यादि ।

शङ्का—अविद्याका ध्वंस होनेपर उसके कार्यभूत अन्तःकरणका यद्यपि 'कारण-नाशात्कार्यनाशः' इस न्यायसे नाश होता है, तथापि कार्यान्तर रह सकता है, फिर मुक्ति कहाँ ?

समाधान—कामहेतुक ही धर्मादि हैं, वे भी अविद्याका ध्वंस होनेपर ध्वस्त हो जाते हैं । अतः प्रतिबन्धकके अभावसे मुक्ति होनेमें बाधा नहीं है, कामशब्द अनेकार्थक है; इच्छा आदि काम-पदार्थ हैं और वासना भी कामशब्दार्थ है । बुद्धिस्थ रागादिवासना द्विविध इन्द्रियोंकी प्रवर्त्तिका है, इसीसे शुभ और अशुभ क्रियाएँ उत्पन्न हुआ करती हैं । वे ही जगत्को उत्पन्न करती हैं ॥ १८३ ॥

'काम' इत्यादि । पूर्वमें श्रुतिवाक्यसे यह सिद्ध कर चुके हैं कि काम ही

अस्मिन्नेव वपुष्येष बोधाद्ब्रह्मत्वमश्नुते ।
ब्रह्मणो मरणाभावादमृतत्वं व्यवस्थितम् ॥ १८५ ॥

भर्तृप्रपञ्चस्त्वाहाऽत्र मन्त्रव्याख्यानमन्यथा ।
हृन्निष्ठा आत्मनिष्ठाश्चेत्येवं कामा द्विधा मताः ॥ १८६ ॥

हृदि श्रिताः प्रमुच्यन्ते न तु प्रज्ञात्मनि श्रिताः ।
सत्यकामः सत्यसंकल्प इत्यन्यत्र संश्रवात् ॥ १८७ ॥

आत्मकामपदेनाऽपि सोऽयमर्थः पुरा श्रुतः ।
आत्मैव कामा यस्येति विग्रहादात्मनिष्ठता ॥ १८८ ॥

संसारका कारण है, अतः कामका नाश होनेपर आत्मा मुक्त होता है, यह निश्चित है ॥ १८४ ॥

'अमृतो भवति', 'अत्र ब्रह्म समश्नुते' इन दोनों वाक्योंमें पुनरुक्त दोषका परिहार करते हैं—'अस्मिन्नेव' इत्यादिसे ।

मरणानन्तर अमृत होता है, शरीरावस्थामें नहीं, इस शङ्काकी निवृत्तिके लिए कहते हैं—'अत्र ब्रह्म समश्नुते' इसी सशरीरावस्थामें इन्हीं कामादिके निवृत्त होनेपर पुरुष मुक्त होता है ॥ १८५ ॥

'भर्तृप्रपञ्च०' इत्यादि । भर्तृप्रपञ्चने इस मन्त्रका अन्यथा व्याख्यान किया है, उसका दूषणदानके लिए अनुवाद करते हैं, हृदयनिष्ठ और आत्मनिष्ठ इस भेदसे काम दो प्रकारके हैं ॥ १८६ ॥

'हृदि' इत्यादि । हृदयाश्रित काम निवृत्त हो जाते हैं, किन्तु प्रज्ञा-श्रित कामादि रहते हैं; उनकी निवृत्ति नहीं होती है, इसी अर्थको स्फुट करनेके लिए काममें 'हृदिश्रिताः' विशेषण दिया है ।

शङ्का—हृदयाश्रित कामसे अतिरिक्त आत्माश्रित काम है, इसमें प्रमाण क्या है ?

समाधान—'सत्यकामः सत्यसङ्कल्पः' इत्यादि श्रुति ही उक्त अर्थमें प्रमाण है । हृदयशब्दका मुख्य अर्थ है—माँसपेशी यानी मांसखण्डविशेष, उसमें स्थित विज्ञान भी गौणी वृत्तिसे हृदय कहलाता है ॥ १८७ ॥

'आत्मकाम०' इत्यादि । आत्मकामशब्दका विग्रह है—'आत्मा एव कामो यस्य स आत्मकामः' सत्यसंकल्पादिरूप काम आत्मासे भिन्नाभिन्न है ।

सर्वकामः सर्वगन्ध इति श्रुत्यन्तरं भवेत् ।
तस्मादनश्वरैः कामैरात्मरूपैः समन्वितम् ॥ १८९ ॥
हृन्निष्ठकामा इत्याद्या प्रसिद्धास्तद्विमोचने ।
अमृतो रागहीनः सन्भवेद्विद्याधिकारभाक् ॥ १९० ॥
तथा कर्मसमूहेन छित्वा संसारमात्मनः ।
संसारबीजराहित्यादत्र ब्रह्म समश्नुते ॥ १९१ ॥
पुरा हृन्निष्ठकामेभ्यः प्रोद्भूता वासनाऽऽत्मनि ।
महारजनमुख्यैः सा दृष्टान्तैः प्रतिपादिता ॥ १९२ ॥

अभिन्न होनेसे वे विनश्वर नहीं हैं, किन्तु सदातन हैं, भिन्न होनेसे कामादि-भिन्नशब्दसे कहे जाते हैं, धर्मधर्मिभाव भी भिन्नाभिन्नमें ही होता है ॥ १८८ ॥

'सर्वकामः' इत्यादि । 'सर्वकाम' इत्यादि श्रुत्यन्तर भी आत्मगत कामादिमें प्रमाण है; अतः अविनाशी कामादिसे समन्वित ही मुक्त होता है ।

शङ्का—आत्मासे अभिन्न कामादिका आत्मामें संसर्ग क्यों नहीं मानते, आम्रादिवद् गुण और गुणीका संसर्ग हो सकता है ?

समाधान—मुक्त पुरुषमें स्वगत कामादि स्वाभिन्न होते हैं, अतः उनका संसर्ग-प्रविवेक नहीं हो सकता, क्षीर और नीरके समान जो भिन्न है, उन्हींका संसर्ग-प्रविवेक देखा जाता है, अन्यत्र नहीं ॥ १८९ ॥

'हृन्निष्ठकामाः' इत्यादि । हृद्गत कामादि जो सर्वलोकप्रसिद्ध हैं, उनका त्याग होनेपर पुरुष अमृत रागहीन होकर आत्मविद्याका अधिकारी होता है ॥ १९० ॥

'तथा कर्म०' इत्यादि । विद्याधिकारप्राप्तिके अनन्तर कर्मसमूहके (नित्य-नैमित्तिक कर्मसमूहके) निरभिसंधि अनुष्ठान द्वारा संसारका समुच्छेद कर आत्मनिष्ठ संसारबीजभूत काम और वासनासे रहित होकर वर्तमान शरीरमें ही ब्रह्म प्राप्त करता है यानी जीवन्मुक्त होता है ॥ १९१ ॥

'पुरा' इत्यादि ।

शङ्का—संसारबीज क्या है ?

समाधान—मूर्तामूर्तब्राह्मणमें यह कहा गया है कि बुद्धिस्थ काम आत्मामें पुष्पपुटन्यायसे वासनाओंका उत्पादन करता है । चमेली आदि पुष्पवासित

सा बीजं जन्मनस्तस्या उच्छेदो ज्ञानकर्मभिः ।
मन्त्रव्याख्यानमेतत्तु न्यायागमबहिष्कृतम् ॥ १९३ ॥

तिलसे जो तेल होता है, उसमें तत्-तत् पुष्पगन्ध जिस प्रकार संक्रान्त होता है, अतएव 'चमेलीका तेल' आदि व्यवहार होता है, वैसे ही आत्मामें उक्त वासना होती है, जो महारजनदृष्टान्तसे श्रुतिमें प्रतिपादत है । 'स्यात्कुसुम्भं वह्निशिखं महारजनमित्यपि' इस अमरकोशवचनके अनुसार वह कुसुम्भ या कुसुम नामसे लोकमें ख्यात है । कुसुमके रङ्गसे जैसे वस्त्रमें रङ्ग होता है वैसे ही मनमें स्थित वासनासे आत्मा भी तद्रूप प्रतीत होता है । वासनात्मक रूप आत्माका अन्तरङ्ग रूप है । हृदयाश्रित वासना बाह्य हृदयाश्रित होनेसे बहिरङ्ग कही जाती है । मनोगत स्थूल काम आत्मगत सूक्ष्म काममें कारण है, हृदयगतकामनानिवृत्तिका आत्मगतकामनानिवृत्ति फल है ॥ १९२ ॥

'सा बीजम्' इत्यादि । मनके द्वारा उपसंक्रान्त आत्मवासना शरीरीके जन्मका निदान है, उसके उच्छेदसे पुरुष विमुक्त होता है, उसका उच्छेद ज्ञान-कर्म-समुच्चयसे होता है ।

शङ्का—उक्त समुच्चयसे काम आदिका ध्वंस होनेसे बन्धका भी ध्वंस होता है, किन्तु ब्रह्मभावके लिए हेत्वन्तर वाञ्छनीय है ।

समाधान—जिस अज्ञानमूलक कामनादिसे यह विज्ञानात्मा परमात्मासे विभक्त होकर संसारी हुआ है, वह अखिल कामादि जब विद्याकर्मसमुच्चयसे नष्ट होता है, तब बन्धहानिसे परिशुद्ध आत्मा ब्रह्म होता है ।

शङ्का—बुद्धिस्थ और उसके द्वारा आत्मस्थ कामनिवृत्ति होनेपर भी जीव मुक्त हो सकता है आत्मा नहीं है, कारण कि सत्य काम आदि सहज धर्मका नाश न होनेसे निखिल कामका ध्वंस नहीं हुआ । 'आत्मकामः' इत्यादि वाक्यसे कामविशेषका अवस्थान स्पष्ट सूचित होता है ।

समाधान—आत्मकामादिका आत्माके साथ भेदाभेद है, अतः बन्धक नहीं होता, इत्यादि । यह भर्तृप्रपञ्चका मत अद्वैतवादियोंको मान्य नहीं है ।

शङ्का—क्यों ?

समाधन—यह अर्थ न्याय और आगम इन दोनोंसे विरुद्ध है ॥ १९३ ॥

अस्थूलं नेति नेतीति यत्तत्त्वमसकृच्छ्रुतम् ।
कुतस्तस्य सकामत्वं श्रुत्या तस्माद्बहिष्कृतम् ॥ १९४ ॥
काणादजैमिनीयैर्ये त्विच्छाद्या आत्मनो गुणाः ।
उक्ता ब्रह्मात्मनो नैते किन्तु लिङ्गात्मनो हि ते ॥ १९५ ॥
अचिदात्मनि ते प्राहुर्लिङ्गस्याऽप्यचिदात्मताम् ।
हृदि स्थिता इति प्राह श्रुतिश्चैतद्विवक्षया ॥ १९६ ॥

'अस्थूलम्' इत्यादि । 'अस्थूलमनणु' इत्यादि श्रुतियोंसे जो आत्मतत्त्व असकृत् सुना जाता है, वह सकाम कैसे हो सकता है ? अतः उक्त अर्थ श्रुतिसे बहिष्कृत है। कूर्चब्राह्मणमें भी कहा गया है, अतएव आत्मामें कामादिका सद्भाव दो ब्राह्मणोंसे विरुद्ध है। पुरुषव्यापारलिङ्गसे तथा आदित्य आदि दृष्टान्तसे भी, क्रियाकारकविषय स्थूल सूक्ष्मोपाधिसे पृथक् कर एकरस ज्योति आत्मा है, यह श्रुति बोधन कराती है, इससे यह स्पष्ट सिद्ध होता है कि देहद्वयातिरिक्त आत्मामें कामादिका संभव नहीं है ॥ १९४ ॥

'काणाद०' इत्यादि। काणाद, वैशेषिक और जैमिनीय यानी मीमांसक—ये लोग इच्छादिको आत्मगुण कहते हैं। 'अहमिच्छामि' इत्यादि प्रतीतिको उक्त अर्थमें साधक मानते हैं, वह ठीक नहीं है, क्योंकि अहंप्रतीतिका विषय लिङ्गात्मा है, अतः इसके ये गुण हैं, ब्रह्मात्माके नहीं।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—कामादि अविद्यात्मक हैं, आविद्यिक गुण जीवमें ही रहते हैं। उपाधिके धर्म प्रतिबिम्बमें ही पाये जाते हैं, बिम्बमें नहीं। दर्पणादिगत मालिन्य प्रतिबिम्बमें ही देख पड़ता है, बिम्बमें नहीं; उसीके समान कामादि लिङ्गधर्म ही हैं, आत्मधर्म नहीं हैं ॥ १९५ ॥

'अचिदात्मनि' इत्यादि। वैशेषिकादि आत्माको आकाशादिवत् अचेतन मानते हैं, आत्ममनःसंयोगसे ज्ञानगुण चैतन्य उत्पन्न होता है, अतएव सुषुप्ति-दशामें मन पुरीतत् नाडीमें प्रविष्ट होता है, अतः आत्मा अचेतन हो जाता है, इसलिए कामादि धर्म अचेतन आत्मामें मानते हैं, ब्रह्मवादी आत्माको चेतन मानते हैं, अतः कामादि धर्म आत्मामें न मानकर लिङ्गमें ही मानते हैं, उचित भी यही है। मूर्तामूर्त-शाकल्य-कूर्च-मैत्रेयी-शारीरक ब्राह्मणोंमें कामादि आत्मधर्म

यदुक्तं सत्यकामत्वं तत्सोपाधिक आत्मनि।
उपास्यत्वेन कथनान्न मुख्यब्रह्मताऽस्य हि॥ १९७॥
व्यावहारिकसत्यत्वमेवोपास्त्यै विवक्षितम्।
सर्वकामत्वमप्येवमतो निष्कामताऽऽत्मनः॥ १९८॥
नन्वात्मा यदि निष्कामः किमर्थं हृद्विशेषणम्।
प्रतिज्ञातार्थसिध्यर्थं हेतूक्तिरिति बुध्यताम्॥ १९९॥

नहीं हैं, यह स्पष्ट निषेध है। इसी अभिप्रायसे श्रुतिने हृदयमें कामादिकी स्थिति स्फुट की है॥ १९६॥

'यदुक्तम्' इत्यादि। सत्यकामत्व आदि गुण आत्माके हैं, अतएव सत्यकामः' इत्यादि श्रुति स्वरसतः संगत होती है, यह आप कहते हैं यह सोपाधिक आत्मामें ही माना गया है, क्योंकि सगुणोपासनाके विषयमें सत्यकामत्व आदि विशिष्ट आत्माकी उपासना कही गई है। सगुण आत्मा मुख्य आत्मा नहीं है, किन्तु गौण है, निर्गुण चैतन्य ही मुख्य आत्मा श्रुतिसंमत है, उसमें ही 'नेति नेति' से ब्रह्मव्यतिरिक्तका निषेध है।

'व्यावहारिक०' इत्यादि।

शङ्का—यदि 'सत्यकामत्वादि' पारमार्थिक नहीं हैं, तो तद्रूपसे उपासनाका विधान कैसे किया गया?

समाधान—कामादिकी व्यावहारिक सत्ता मान कर उपासना कही गई है, धर्मिसमसत्ताक ही धर्म होता है; यह औत्सर्गिक नियम है, उपासनाविधानमात्रसे पारमार्थिक नहीं जा सकता है, अतः आत्मा वस्तुतः निष्काम ही है॥ १९८॥

'नन्वात्मा' इत्यादि।

शङ्का—आत्मा यदि निष्काम है, तो फिर काममें 'हृदि' विशेषण क्यों दिया? विशेषण इतरव्यावर्तक ही सप्रयोजन माना जाता है। 'सम्भवव्यभिचाराभ्यां स्याद्विशेषणमर्थवत्' यह श्लोक उक्तार्थमें प्रमाण है। यदि आत्मामें भी काम होता, तो 'हृदि' विशेषण आत्मस्थकामव्यावर्तक होनेसे सार्थक होता। यदि उसे नहीं मानते, तो उक्त विशेषण व्यर्थ है। प्रत्युत विशेषणके अनुरोधसे आत्मामें कामादि अर्थापत्तिप्रमाणसे सिद्ध होते हैं, लोकमें देवदत्त बाँयीं आँखसे देखते हैं, यह कहनेपर दक्षिण नेत्रसे वे नहीं देखते, यह स्फुट ज्ञात होता है,

मुच्यन्ते आत्मनः कामा हृन्निष्ठास्ते यतस्ततः ।
अविद्ययाऽऽरोपिताश्चेद्बाध्यन्ते विद्यया हि ते ॥ २०० ॥

वैसे ही हृदयस्थ काम निवृत्त होते हैं, यह कहनेपर आत्मकाम अवशिष्ट रहते हैं, यह स्फुट ज्ञात होता है, उसके अनुसार आत्मामें काम सिद्ध होता है ।

समाधान—अर्थापत्तिप्रमाणमें अन्यथापि उपपत्ति दोष है, प्रकृतमें 'हृद्' विशेषण आत्मामें काम न माननेपर भी सार्थक होता है ।

शङ्का—कैसे ?

समाधान—विद्यासे कामादिकी निवृत्ति होती है, यह प्रतिज्ञा है, उसकी सिद्धिके लिए उक्त विशेषण है। सब काम हृदयाश्रित ही होते हैं, हृदयमें ही ज्ञान भी होता है, अतः ज्ञान होनेपर हृदयस्थित कामादि निवृत्त होते हैं ॥ १९९ ॥

प्रतिज्ञाहेतुको स्फुट करते हैं—'मुच्यन्ते' इत्यादिसे । ब्रह्मज्ञानसे आत्मामें कामादि निवृत्त होते हैं, इस प्रतिज्ञामें यतः अविद्योत्थ काम हृन्निष्ठ हैं, अतः वे अविद्यासे आत्मामें आरोपित हैं, आरोपकारण अविद्याकी निवृत्ति होनेसे वे भी निवृत्त हो जाते हैं, इस पूर्वोक्त प्रतिज्ञाकी सिद्धिके लिए काममें 'हृदि' यह विशेषण सार्थक है । आविद्यिक धर्म विद्याबाध्य होते हैं, यह प्रसिद्ध है, इसका द्योतन करनेके लिए 'हि' शब्द है । अथवा जो हृदयस्थित काम हैं, वे ही निवृत्त होते हैं, जो काम हृदयमें भावी हैं, उनकी निवृत्ति नहीं होती, इस तात्पर्यसे अनागत कामादिकी व्यावृत्तिके लिए उक्त विशेषण है ।

शङ्का—जो काम हृदयमें हैं नहीं, वे बन्धके कारण भी नहीं हो सकते, अतः उनकी व्यावृत्ति भी व्यर्थ ही है ।

समाधान—व्यर्थ नहीं है, क्योंकि भावी कामनाएँ आत्मामें पुनः उत्पन्न न हों, इसके लिए भी ज्ञानियोंको यत्न करना आवश्यक है, अतएव योगशास्त्रमें भी कहा गया है—'हेयं दुःखमनागतम्' यानी भावी दुःख ही वास्तवमें हेय है; वर्तमान तो भोगसे निवृत्त हो जाता है ।

शङ्का—क्या हृदयविशेषण अन्याश्रित कामनाकी व्यावृत्तिके लिए है ? अथवा भावी कामनाकी व्यावृत्तिके लिए ? इन दोनों पक्षोंमें आश्रयान्तरस्थ काम-व्यावृत्ति ही ठीक जँचती है, क्योंकि हृदयस्थित काम निवृत्त होते हैं, आत्मस्थ नहीं, ऐसी स्पष्ट प्रतीति होती है ।

समाधान—श्रुति, स्मृति और अनुभव आदिसे कामका आश्रय हृदय ही है, तदतिरिक्त नहीं है; फिर आप किस प्रमाणके बलसे उसका आश्रयान्तर मानते हैं ? अथवा 'काम्यते' इस व्युत्पत्तिसे कामनाविषय कामशब्दका अर्थ होता है, 'काम्यतेऽनेन' इस व्युत्पत्तिसे कामशब्दका अर्थ कामनाकरण होता है और 'कामनम्' इस भावव्युत्पत्तिसे तृष्णाविशेष कामशब्दार्थ है; अतः कामशब्दके अनेकार्थक होनेसे किस कामकी निवृत्ति होती है इसके स्पष्ट बोधनके लिए 'हृदि' यह विशेषण दिया गया है। इससे भावव्युत्पत्तिलभ्य हृदयस्थित तृष्णाविशेषरूप कामकी ही निवृत्ति आत्मज्ञानसे होती है, यही यहाँ विवक्षित है; आत्मीय कामापेक्षया 'हृदयस्थ' काम निवृत्त होते हैं, यह अर्थ अपेक्षित नहीं है, क्योंकि उसका अभाव कहा जा चुका है, अतः सर्वविषयक तृष्णाके निवृत्त होनेपर ही मुक्ति होती है, अन्यथा नहीं; इसके बोधनके लिए ही 'हृदय' विशेषण दिया गया है। अतएव पहले श्रुतिमें 'अतिच्छन्दाः' कहा गया है। किञ्च, आत्मामें काम है, इसमें प्रत्यक्ष प्रमाण है ? अथवा श्रुति ? प्रथम पक्षमें कामाश्रय आत्मा है, इसमें प्रत्यक्ष कहीं भी प्रमाण नहीं होता, यदि होता, तो उक्त विषयमें विवाद ही नहीं होता, क्योंकि प्रत्यक्ष-सिद्ध वस्तुमें किसीका विवाद नहीं होता। शास्त्रकारोंका विवाद मात्सर्यसे नहीं है, किन्तु तत्त्वनिर्णयकी इच्छासे होता है। द्वितीय पक्षमें यदि 'सत्य-कामः सत्यसङ्कल्पः' इत्यादिको प्रमाण मानोगे, तो अतिच्छन्दवाक्य तथा छान्दोग्य-वाक्यके साथ विरोध होगा, अतः उक्त वाक्य आत्माश्रय काममें प्रमाण नहीं हो सकता।

शङ्का—'अतिरात्रे षोडशिनं गृह्णाति', 'नातिरात्रे षोडशिनं गृह्णाति' ये दोनों वाक्य अपौरुषेय होनेसे तुल्यबल हैं, अतः इनमें बाध्यबाधकभाव न मानकर विकल्प ही माना जाता है अर्थात् दोनों ठीक ही हैं चाहे षोडशीका ग्रहण करे अथवा न करे। इसी प्रकार यहाँ भी उक्त वाक्यमें विकल्प मानकर सकाम एवं निष्काम उभयस्वरूप आत्मा है, ऐसा क्यों न माना जाय ? अतीन्द्रिय पदार्थको शास्त्रा-नुसार ही मानना चाहिए।

समाधान—विकल्प क्रियामें होता है, जो कि पुरुषतन्त्र है; पदार्थमें विकल्प नहीं हो सकता। विरुद्ध दो स्वरूपोंसे पदार्थकी अवस्थिति कहीं भी दृष्ट नहीं है, अतः उक्त दृष्टान्त विषम है। विशेष अन्यत्र स्पष्ट है ॥ २०० ॥

निवार्यन्ते न चेत् कामा यथोक्ताः प्रत्यगात्मनः ।
सोऽयं काममयत्वेन संसारित्वान्न मुच्यते ॥ २०१ ॥
आत्मनिष्ठास्तु ये कामा न ते संसारहेतवः ।
इति चेन्निष्फलाः कामाः कल्प्यन्ते कुत आत्मनि ॥ २०२ ॥
कामादीनामनर्थानां प्रतीचि शतशः श्रुतौ ।
निषेधकानि वाक्यानि सन्ति निष्कामता ततः ॥ २०३ ॥

'निवार्यन्ते' इत्यादि । यह भी प्रश्न होता है कि आत्मामें जिन वासनामय कामोंको आप मानते हैं क्या वे संसारके हेतु हैं या नहीं? प्रथम पक्षमें ('वे संसारहेतु हैं' इस पक्षमें) उनका निषेध आप नहीं करते हैं, किन्तु हृदय स्थित तृष्णाविशेष कामका ही निषेध करते हैं, ऐसी परिस्थितिमें मुक्तिकी संभावना ही नहीं हो सकती । आत्मामें वासनात्मक कामके रहनेपर कर्म अवश्य ही होगा । कर्मफल भोगनेके लिए संसार आवश्यक है, अतएव 'स यथाकामो भवति' इत्यादि श्रुति पुरुषमें जैसा काम रहता है तदनुकूल ही वह जन्म पाता है, यह कहती है ॥ २०१ ॥

'आत्मनिष्ठा०' इत्यादि । द्वितीय पक्षमें यदि काम बन्धहेतु नहीं हैं, तो उनकी स्थिति आत्मामें क्यों मानी जाय? निष्प्रयोजन वस्तुसत्ता नहीं मानी जाती ।

शङ्का—अच्छा, तो उनका बन्ध फल न सही, फलान्तरके लिए ही वे माने जा सकते हैं ।

समाधान—मुक्ति फल है नहीं, मुक्तिको छोड़कर दूसरा फल बन्ध है, यदि वह भी नहीं है, तो फलान्तर कौन है? जिसके लिए उनकी सत्ता मानी जाय, अतः बकरीके गलस्तनके समान व्यर्थ ही उनकी सत्ताका स्वीकार होगा ।

शङ्का—तो अजागलस्तनको क्यों मानते हैं?

समाधान—प्रत्यक्ष प्रमाण है, अतः प्रमाणसिद्ध निष्फल भी माना जाता है, पर प्रमाणशून्य निष्फल नहीं माना जाता ॥ २०२ ॥

'कामादीना०' इत्यादि । केवल वैफल्यसे ही कामसम्बन्ध आत्मामें नहीं है, ऐसा नहीं कहते, किन्तु प्रमाणविरोधसे भी वैसा कहते हैं । कामसम्बन्ध माननेपर पूर्वोदाहृत 'नेति नेति' इत्यादि श्रुतिवाक्य एवं 'अविकार्य्योऽयमुच्यते'

इत्यादि स्मृतिवाक्यके साथ विरोध स्पष्ट ही है। फल नहीं है, प्रमाण नहीं है, प्रत्युत प्रमाणविरोध है, अतः विद्वानोंको आत्मामें कामसद्भाव मान्य नहीं है, किन्तु निष्कामता ही मान्य है। अतएव विद्वानोंका निष्कर्ष है—

'प्रमाणवन्त्यदृष्टानि कल्प्यानि सुबहून्यपि।
अदृष्टशतभागोऽपि न कल्प्यो निष्प्रमाणकः॥'

अर्थात् प्रमाणयुक्त अनेक अदृष्ट पदार्थोंकी कल्पना हो सकती है, परन्तु प्रमाणरहित अदृष्ट पदार्थके शतांशकी भी कल्पना नहीं की जा सकती।

शङ्का—'आत्मकाम' इत्यादि श्रुति ही आत्मामें स्वाभिन्न काम है, इस अर्थमें प्रमाण है?

समाधान—यह कामशब्द आत्मसुखतात्पर्यसे कहा गया है यानी आत्मा सुखाधार नहीं है, किन्तु सुखस्वरूप है, इस तात्पर्यसे कहा गया है। सूक्ष्म दृष्टिसे विचार कीजिये कि क्या यह वाक्य उपासनापरक है या वस्तुस्वरूपका निर्णायक है? प्रथम पक्षमें 'सर्वकामः सर्वरसः' इत्यादि श्रुतिके समान यह श्रुति उपासनापरक नहीं हो सकती, किन्तु ज्ञेय वस्तुके स्वरूपके निर्णयके लिए ही हो सकती है यानी अद्वैतार्थप्रकाशनमें ही इसका तात्पर्य्य है। यह भी विचारना चाहिए कि तार्किक लोग आत्मामें कामनाको जो मानते हैं, वह प्रामाणिक है या अप्रामाणिक? आत्मामें कामादि हैं, इसमें वे अनुमानको प्रमाण कहते हैं, जैसे—इच्छादयः क्वचिदाश्रिताः, गुणत्वात्, रूपादिवत्' इस सामान्यानुमानसे इच्छादिका कोई धर्मी अवश्य है, यह ज्ञान होता है। परिशेषसे पृथिव्यादि द्रव्य उनके धर्मी नहीं हो सकते, इसलिए उनसे अतिरिक्त आत्माको ही उनका धर्मी मानना चाहिए, परन्तु यह उनका कथन ठीक नहीं है, क्योंकि मन इच्छादिका धर्मी है, इसमें 'कामः सङ्कल्पो विचिकित्सा····इत्येतत्सर्वं मन एव' इत्यादि श्रुति प्रमाण है। कार्य और कारणका अभेद मान कर श्रुतिने 'मन एव' कहा है। अन्यथा 'मनांसि एव' ऐसा कहना चाहिए था। वस्तुतः आत्मा मानमेयातिवर्ती है, अतः कामादिकी तन्निष्ठतामें कोई प्रमाण नहीं हो सकता।

शङ्का—यदि आत्मा मानमेयातिवर्ती है, तो प्रमाणसिद्ध न होनेसे अप्रामाणिक होगा।

समाधान—नहीं, अप्रामाणिक नहीं है, किन्तु स्वतःसिद्ध है। जो परतःसिद्ध होते हैं, उनमें प्रमाणकी अपेक्षा होती है। जो प्रमाणके समान स्वतःसिद्ध

हैं, उनमें प्रमाणकी अपेक्षा नहीं होती, अन्यथा प्रमाणमें प्रमाणान्तरापेक्षा होनेसे अनवस्था दोष होगा। और इसपर भी ध्यान दीजिये कि यदि आत्मामें कामादि मानते हैं, तो उनके ग्राहकको आत्मासे अतिरिक्त मानते हो या आत्माको ही उनका ग्राहक मानते हो? प्रथम पक्ष तो आपको भी अभीष्ट नहीं है, क्योंकि 'अहमिच्छामि' इत्यादि प्रतीतिसे आप आत्माको ही ग्राहक कहते हैं। परन्तु इसपर विचार क्यों नहीं करते कि स्वनिष्ठ धर्मका स्वयं ग्रहण कोई भी नहीं कर सकता, कारण कि स्वग्रहणके बिना स्वधर्मका ग्रहण नहीं हो सकता, स्वसे स्वका ग्रहण नहीं होता, क्रियामें एक ही कर्ता और कर्म नहीं होता। कोई निपुण खेलाड़ी बाजीगर अपने कन्धेपर स्वयं सवार नहीं हो सकता अर्थात् आरोहण क्रियामें वही कर्ता और वही कर्म नहीं हो सकता। अतएव चक्षु स्वकीय कालिमाको नहीं देखती, यह सर्वानुभवसिद्ध है। और यह भी प्रश्न होता है कि क्या आप कामादिको जड़में मानते हैं या अजड़में? प्रथम पक्षमें विप्रतिपत्ति नहीं है, फिर भी यह कह देना अनुचित नहीं है कि हम आपके समान आत्माको जड़ नहीं मानते और आपके समान उसमें कामादिको नहीं मानते, अतएव आत्मा स्वयंप्रकाश है, इसके समर्थनके लिए स्वप्नावस्थामें 'स्वेन ज्योतिषा प्रस्वपिति' इस श्रुतिसे आत्मामें स्वयंज्योतिष्ट्वकी सिद्धिके लिए वह कामादि-निखिलविशेषशून्य तत्त्वरूप बतलाया गया है। इस विरोधसे भी कामाश्रितत्व आत्मामें नहीं मान सकते। और इस मतमें बड़ा भारी दोष यह है कि एक-विज्ञानसे सब विज्ञात हो जाता है, ऐसी जो श्रुतिने प्रतिज्ञा की है, उसकी सिद्धिके लिए निखिल पदार्थ ब्रह्मजन्य हैं, अतएव 'कार्यकारणयोरभेदः' इस न्यायसे सब पदार्थ ब्रह्मसे अभिन्न ही हैं, ऐसा सिद्ध कर ब्रह्मज्ञानसे सकल पदार्थोंका ज्ञान हो जाता है, जैसे मिट्टीके ज्ञानसे तत्त्वतः उसके विकारभूत घट, शराव आदि निखिल कार्य ज्ञात हो जाते हैं, क्योंकि वे मिट्टीसे भिन्न नहीं हैं, वैसे ही ब्रह्मज्ञानसे निखिल संसार ज्ञात हो जाता है, यदि कामादि आत्मसमवेत अतएव आत्मभिन्न गुण हों, तो आत्मज्ञानसे ज्ञात नहीं हो सकेंगे, अतएव एकविज्ञानसे सर्वविज्ञानश्रौतप्रतिज्ञा असंगत हो जायगी। केवल श्रौत प्रतिज्ञा ही असंगत नहीं होगी, किन्तु निखिल वेदान्तका बाध भी हो जायगा। वेदान्त अद्वितीयैकरस आत्माका प्रतिपादन करते हैं। उसमें कामादि माननेपर उक्त अर्थ बाधित हो जायगा, अतः वैशेषिक आदिकी युक्ति सर्वथा मुमुक्षुके लिए हेय है॥२०३॥

कामकाम्यादिभेदेषु आगमापायिवस्तुषु ।
यः साक्षी नाऽऽगमापायी स आत्मा श्रुतिसंमतः ॥ २०४ ॥

कामा आत्मनि मा भूवन् हृन्निष्ठास्तु स्थिता इति ।
यदुक्तं तदसद्यस्माद्वास्य आत्मा न केनचित् ॥ २०५ ॥

वास्येऽर्थे वासनाः सर्वाः सजातीये च तास्ततः ।
निःसङ्गे भिन्नजातीये कुतः स्युः प्रत्यगात्मनि ॥ २०६ ॥

'काम०' इत्यादि । काम, (इच्छा) आदि और काम्य (तद्विषय इष्ट) आदि जो आगमापायी यानी उत्पत्तिविनाशशील हैं, उन सबका साक्षी भासक आत्मा श्रुतिसम्मत है; 'अतः अहमिच्छामि' इत्यादि प्रतीति सोपाधिक आत्म-विषयक है, निरुपाधिक आत्मामें काम आदिका सम्बन्ध नहीं है ॥ २०४ ॥

जो यह कहा था कि हृन्निष्ठ कामसे पुष्पपुटिकान्यायसे समुत्पन्न संसार-बीजभूत वासना आत्मामें रहती है, उसका निराकरण करनेके लिए अनुवाद करते हैं—**'कामा'** इत्यादिसे ।

आत्मामें स्वतः काम मत हों, किन्तु हृन्निष्ठ कामसे उत्पन्न वासनामय काम तो उसमें रहेंगे ही, अतएव 'हृन्निष्ठा' यह विशेषण है, यह जो कहा था, वह ठीक नहीं है ।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—आत्मा वास्य नहीं है, अतएव वास्यवासकन्यायसे उसमें वासना नहीं रह सकती ॥ २०५ ॥

'वास्येऽर्थे' इत्यादि । वास्य अर्थमें सब वासनाएँ उत्पन्न होती हैं, आत्मा अवास्य है, अतः उसमें वासनाएँ नहीं हो सकतीं ।

शङ्का—आत्माको वास्य क्यों नहीं मानते ?

समाधान—सजातीयमें वास्य-वासकभाव होता है, विजातीयमें नहीं ।

शङ्का—अच्छा, तो आत्मामें भी किसी धर्मको मानिये, जिससे धर्मवत्त्वेन उसे सजातीय कह सकें ।

समाधान—'असङ्गो ह्ययं पुरुषः' इत्यादि श्रुतिसे आत्मा सकलधर्मशून्य है, यह सिद्धान्त किया गया है, अतः उक्त श्रुतिविरुद्ध कल्पना नहीं हो सकती ॥२०६॥

आत्माश्रयत्वं कामानां न युक्त्या नाऽपि शास्त्रतः।
भर्तृप्रपञ्चव्याख्यानमपव्याख्येत्युपेक्ष्यताम् ॥ २०७ ॥

'आत्माश्रयत्वम्' इत्यादि। न युक्तिसे यानी अनुमान आदिसे और न शास्त्रसे ही आत्मामें काम आदिकी सिद्धि कर सकते हैं, अतः भर्तृप्रपञ्चका व्याख्यान अपव्याख्यान यानी असङ्गत व्याख्यान है, इसलिए उसकी उपेक्षा कर देनी चाहिए, यानी वह किसीको मान्य नहीं है। मूर्तामूर्तब्राह्मणके व्याख्यानके समय भर्तृप्रपञ्चने स्पष्ट कहा था कि कामादि स्वतः आत्मामें नहीं रहते और यहाँपर कहते हैं कि वासनात्मक काम स्वतः आत्मामें रहते हैं, अतः अपने ही वाक्यके साथ विरोध होनेसे यहाँका उनका व्याख्यान सर्वथा अश्रद्धेय है।

शङ्का—काम दो प्रकारके माने जाते हैं—कुछ स्थूल और कुछ सूक्ष्म, स्थूल काम अपरमार्थ आत्मामें रहते हैं और सूक्ष्म परमार्थात्मस्वरूपमें रहते हैं।

समाधान—ठीक है, किन्तु सूक्ष्मरूपसे काम आदिका अवस्थान कारणमें कह सकते हैं। प्रकृतमें आत्मा न किसीका कारण है, और न कार्य है, अतः शक्तिरूपसे भी उसका अवस्थान आत्मामें नहीं मान सकते, केवल काम आदिका ही प्रतिषेध आत्मामें नहीं है, किन्तु निखिल विशेषणोंके सम्बन्धका भी प्रतिषेध श्रुत है। कामादि आत्माश्रय हैं, यह न युक्तिसे और न शास्त्रसे ही सिद्ध होता है और वास्यवासक आदि युक्तिका निराकरण कर चुके हैं कि सजातीयमें ही उक्तभाव होता है। शास्त्रसे यानी 'तद्धेदं तर्ह्यव्याकृतमासीत्' इत्यादि श्रुतिस्थ सृष्ट्यादिके पर्यालोचनसे नाम, रूप आदि प्रपञ्चजात अविद्यासे ही समुत्पन्न हुआ है। 'अथ योऽन्यां देवतामुपास्ते' इत्यादिसे प्रपञ्चका अनुवाद कर 'ब्रह्म वा इदमग्र' इत्यादिसे उपसंहार किया है। अविद्याकार्यान्तर्गत कामादि भी आविद्यिक अतएव कारणमें (अविद्यामें) ही हैं, आत्मामें नहीं हैं, यह स्पष्ट प्रतीत होता है।

शङ्का—रूपाश्रयत्ववत् कामाश्रयत्व भी आत्मामें क्यों नहीं है ?

समाधान—'सर्वाणि रूपाणि बिभर्ति' इत्यादि श्रुतिसे रूपमात्र मनोनिष्ठ माना गया है, आत्मनिष्ठ नहीं।

ननु ब्रह्माऽश्नुतेऽत्रेति जीवतो मुक्तिरीरिता।
जीवंश्चेत्को विशेषोऽस्य बन्धमुक्तावितीर्यताम् ॥ २०८ ॥

शङ्का—नामके समान आत्मनिष्ठ काम आदि क्यों नहीं है ?

समाधान—'एतद्धि सर्वाणि नामानि बिभर्ति' इस श्रुतिसे सम्पूर्ण नाम वाग्-धर्म हैं, यह स्पष्ट कहा गया है, अतः उक्त अर्थमें दृष्टान्त ही असिद्ध है।

शङ्का—कर्मके समान आत्मधर्म कामादि क्यों नहीं हैं ?

समाधान—'एतद्धि सर्वाणि कर्माणि बिभर्ति' इत्यादि श्रुतिसे कर्ममात्र प्राणधर्म हैं, यह स्पष्ट कहा गया है। सम्पूर्ण प्रपञ्च मन, वाक् और प्राणका धर्म है, आत्मधर्म नहीं है। शाकल्यब्राह्मणको देखनेसे भी यही सिद्ध होता है कि कामादि मनोधर्म हैं, आत्मधर्म नहीं हैं, तथाहि—'किंदेवतोऽस्यां प्राच्याम्' यहाँसे लेकर 'हृदये' यहाँ तकके सन्दर्भसे काम आदिका आश्रय हृदय है, आत्मा नहीं, यह प्रतिपादित है, अतः कामादि आत्माश्रय हैं, यह मत सर्वथा अश्रौत है। तथा बुद्धिस्थ कामोंसे आत्मस्थ काम होते हैं, यह भी कथन निर्मूल है, क्योंकि उक्त अर्थमें न श्रुति और न अर्थापत्ति ही प्रमाण है। 'कामा येऽस्य हृदि श्रिताः' इस श्रुतिसे कामादिमें हृदयस्थत्वमात्रका ही श्रवण है। हृदयस्थ कामोंसे आत्मकाम उत्पन्न होते हैं, यह नहीं कहा है। श्रुतान्यथानुपपत्तिकी सम्भावना नहीं है, अतः आत्मकाम बौद्ध-कामोंसे उत्पन्न होते हैं, यह मत सर्वथा अश्रौत ही है। आत्मामें कामादिका कथन केवल अश्रौत ही नहीं है, किन्तु श्रुतिविरुद्ध भी है। कूर्चब्राह्मणमें आत्मा निर्विशेष ही कहा गया है। वही ज्योतिर्ब्राह्मणमें भी कहा गया है, एकविज्ञानसे सर्वविज्ञान-प्रतिज्ञाका भी समर्थन काम आदि आत्माश्रित हैं इस पक्षमें नहीं हो सकेगा, आत्मज्ञानसे आत्माश्रित अतएव तद्व्यतिरिक्त कामादिका ज्ञान नहीं होगा और सब वेदान्तोंका बाध हो जायगा, श्रुति और युक्तिसे आत्मा कामाश्रय नहीं है, यह संक्षेपसे कह चुके; विशेष अन्यत्र देखिए ॥ २०७ ॥

'ननु ब्रह्माऽश्नुते०' इत्यादि।

शङ्का—'अत्र ब्रह्म' इत्यादि वाक्यसे जीवितावस्थामें ही यदि मुक्ति होती है, तो शरीरादिसम्बन्ध पूर्ववत् बना ही है, अतः बन्ध और मोक्षावस्थामें आत्माको अविशिष्ट ही मानना होगा, फिर विद्याका फल क्या है ?

श्रुतिः—तद्यथाऽहिनिर्ल्वयनी वल्मीके मृता प्रत्यस्ता शयीतैवमेवेदꣳ शरीरꣳ शेते ।

समाधान—'मर्त्योऽमृतो भवति' इत्यादि श्रुतिप्रतिपादित फल है। उक्त श्रुतिका समुदित अर्थ है—मोक्षदशामें आत्मा अमृत यानी मृत्युरहित हो जाता है। भाव यह कि अनात्मभूत कामादि अविद्यालक्षण मृत्यु हैं, आत्मा उनसे रहित हो जाता है। 'अत्र' यानी इसी शरीरमें ब्रह्मभाव प्राप्त करता है। मोक्ष देशान्तरमें जानेसे नहीं मिलता यानी जैसा कि और लोग मानते हैं—मरनेके बाद जीव गोलोक या नामभेदसे ब्रह्मलोकमें जाता है और ईश्वरके समान ही वहाँपर आनन्दका उपभोग करता है, वैसा प्रकृतमें इष्ट नहीं है। अतएव ब्रह्म-वेत्ताके प्राण नहीं निकलते, किन्तु पहलेके समान शरीरमें ही स्थित रह कर स्वकारण पुरुषमें नाममात्ररूपसे अवशिष्ट हो जाते हैं।

शङ्का—देहसम्बन्धदशामें पूर्ववत् संसारित्वलक्षण भोग क्यों नहीं होता?

समाधान—'तद्यथा०' इत्यादि श्रुति। जैसे सर्पसे त्यक्त सांपकी केंचुल सांपके बिलमें पड़ी रहती है, उसमें सर्पका आत्मभाव नहीं होता, अतएव उसके द्वारा वेदनादि उसको नहीं होते, यही दृष्टान्त ज्ञानीके शरीरके विषयमें है। वर्तमान शरीर केंचुलके समान है, सर्पस्थानीय ज्ञानी जीवन्मुक्त पुरुषके द्वारा आत्मभावनासे परित्यक्त शरीर मृतके समान पड़ा रहता है। अतः मुक्त सर्वात्मभूत पुरुष, जो सर्पस्थानीय है, सर्पके समान उसीमें वर्तमान होकर भी अशरीर रहता है, पूर्ववत् सशरीर नहीं रहता। कामकर्मप्रयुक्त शरीरात्मभावसे पहले सशरीर और मरणधर्मा होता है। अज्ञानप्रयुक्त शरीरात्मभावनासे वियुक्त होनेपर अशरीर और अमृत हो जाता है। प्राणशब्दसे यहां परमात्मा विवक्षित है। 'प्राणस्य प्राणम्' इस श्रुतिमें द्वितीय प्राणशब्द उक्तार्थ-तात्पर्यसे प्रयुक्त हुआ है। प्रकरणसामर्थ्यसे भी प्राणशब्द उक्तार्थक ही है। ब्रह्मशब्दसे परमात्मा यहां इष्ट है, कमलासन नहीं।

शङ्का—क्यों?

समाधान—'तेज एव' यह श्रुति स्वयं उत्तर देती है। प्रकाशक होनेके कारण तेजःशब्दसे प्रकृतमें विज्ञान विवक्षित है, जो आत्मज्योति जगदवभासक प्रज्ञानेत्र (प्रकृष्ट ज्ञा—ज्ञप्ति—यानी आत्मज्योति ही नेत्रमिव नेत्र है अर्थात् नेत्रके समान प्रकाशक) है। विमोक्षार्थ जो कामप्रश्नका वरदान श्रीयाज्ञवल्क्यजीने जनक

राजाको दिया था, वह जनकयाज्ञवल्क्याख्यायिकारूपधारिणी श्रुतिके द्वारा सविस्तर निर्णीत हुआ। संसारीजनोंके मोक्षके लिए उपाय कहा गया है। अब श्रुति स्वयं कहती है—विद्याके निष्क्रयके (मूल्यके) लिए श्रीजनकजीने ऐसा कहा था—भगवन्, चूँकि आपने हमको संसारसे मुक्त कराया, अतः हम आपको हजार गौएँ देते हैं।

शङ्का—विमोक्षपदार्थका निर्णय होनेपर विदेहने राज्य और अपनेको विद्यानिष्क्रयार्थ श्रीयाज्ञवल्क्यजीके अर्पण क्यों नहीं किया? एकदेशोक्तिके समान ही यहांपर भी क्यों हजार गऊएँ ही देते हैं?

समाधान—यहांपर कोई यह अभिप्राय कहते हैं—अध्यात्म-विद्यारसिक जनक श्रुत भी अर्थको पुनः मन्त्र द्वारा सुनना चाहते हैं, इसलिए उन्होंने सर्वस्व-निवेदन नहीं किया। अभीष्ट सब सुन कर ही वे अन्तमें सब निवेदन करेंगे। यदि मैं यहांपर ही सब निवेदन करूँ, तो मुनिजी यह समझेंगे कि जनक अधिक सुननेसे उपरत हुए, अतः अधिक न कहेंगे, ऐसा समझ कर सर्वस्वनिवेदन न कर उन्होंने सहस्रदान ही किया, जिससे कि अपनी अभी और सुननेकी इच्छा सूचित हो। परन्तु यह एकदेशीकी परिहारोक्ति समीचीन नहीं है, क्योंकि अव्यवस्थित पुरुषके समान प्रामाणिक श्रुतिकी व्याजोक्ति नहीं हो सकती। हृदयमें दूसरे विषयको रख कर वाणीसे विषयान्तरका प्रकाश करना व्याजोक्ति है। श्रुतिमें ऐसी संभावना करने से तो स्वारसिक प्रामाण्यका ही भङ्ग हो जायगा। अर्थशेषोपपत्तिसे भी अग्रिम वक्तव्य आवश्यक है। यद्यपि श्रीयाज्ञवल्क्यजीने विमोक्ष पदार्थका उपदेश दिया, तथापि जब तक तदङ्ग सर्वैषणापरित्यागरूप संन्यासका निरूपण नहीं किया जायगा, तब तक विमोक्षोपदेश अर्थवान् नहीं हो सकेगा, अतः उसके शेषभूत उक्त अर्थका अभिधान आवश्यक है, इसलिए केवल मन्त्र सुननेकी इच्छाकी कल्पना चतुरस्र नहीं है। पुनरुक्तार्थकल्पना अगतिक गति है, उपाय रहनेपर उक्त कल्पना समुचित नहीं है। संन्यासादि विद्याकी स्तुतिके लिए नहीं है, यह पूर्वमें कह चुके हैं, क्योंकि 'विदित्वा व्युत्थाय' इस श्रुतिमें समानकर्तृकत्वका निर्देश स्पष्ट है। सहोत्पन्नोंमें एकके द्वारा अपरकी स्तुति नहीं हो सकती।

शङ्का—जनक प्रश्नकुशल नहीं थे, अन्यथा विमोक्षका ही प्रश्न करते, उसके अङ्गकी शुश्रूषासे सहस्रदान न करते।

समाधान—नहीं, जनक प्रश्नमें अतिकुशल थे, उनका अभिप्राय यह था कि आत्मज्ञानके समान मोक्षमें संन्यास प्रयोजक नहीं है।

अभिमानः पूर्वमासीद्देहादावधुना तथा ।
नास्तीत्यत्राऽपि विस्पष्टः सर्पदृष्टान्त उच्यते ॥ २०९ ॥

शङ्का—यदि वैसा नहीं है, तो संन्यास ज्ञानीके लिए आवश्यक नहीं है ।

समाधान—आवश्यक है ।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—प्रतिपत्तिकर्मके समान संन्यासका अनुष्ठान होता है ।

शङ्का—प्रतिपत्तिकर्म किसको कहते हैं ?

समाधान—कृष्णमृगके शृङ्गका चात्वालमें यानी गर्तमें प्रक्षेपादि प्रतिपत्तिकर्म है । इसका 'चात्वाले कृष्णमृगशृङ्गं प्रक्षिपेत्' इत्यादिसे विधान है । तात्पर्य यह कि उपयुक्त वस्तुका पुनः उपयोग न होनेपर वैध स्थलमें त्याग आदि प्रतिपत्तिकर्म है, उसके समान संन्यास भी अवश्यानुष्ठेय है, अतएव 'संन्यासेन तनुं त्यजेत्' यह स्मार्त वचन संगत होता है । संन्यास मोक्षसाधन है, इस पक्षमें भी विमोक्ष प्रश्नयोग्य नहीं है, कारण कि मोक्षसाधनभूत आत्मज्ञानके परिपाकके लिए संन्यास आवश्यक है ॥ २०८ ॥

'अभिमानः' इत्यादि । तत्त्वज्ञानोत्पत्तिसे पहले जैसा देहादिमें अभिमान रहता है, वैसा तत्त्वज्ञानोत्तर कालमें नहीं रहता, इसमें अतिस्पष्ट सर्पदृष्टान्तको कहते हैं—जैसे सर्प त्वक्को यानी केचुलको छोड़कर उसमें अहन्ता या ममता नहीं रखता, वैसे ही तत्त्वज्ञानी भी स्वाविद्योत्थ शरीरादिका स्वविद्यासे त्याग कर ममत्वादिसे रहित हो जाता है । वह ज्ञानी लोकदृष्टिसे शरीरमें वर्तमान है, तथापि उस शरीरको आत्मा और आत्मीयत्वबुद्धिसे नहीं देखता ।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—तत्त्वज्ञानसे सम्बन्धकी हेतु अविद्याका ध्वंस होनेपर आत्मा पूर्णरूपसे अवस्थित हो जाता है । सर्पदेहवियोग श्रौत मृत पदार्थ है और वल्मीकाश्रयण प्रत्यस्त-पदार्थ है । सर्प और उसका निर्मोक यहां दो दृष्टान्त हैं । अहिनिर्मोक विद्वद्देहका दृष्टान्त है और सर्प विद्वान्का दृष्टान्त है । जैसे बिलमें त्यक्त स्वनिर्मोकमें पूर्ववत् प्रवेश और निष्क्रमण कालमें सर्प निर्मोकानुरोध नहीं करता अर्थात् उसमें अहन्ता और ममता नहीं करता वैसे ही शरीरमें वर्तमान ही आत्मज्ञानीका सम्बन्धहेतु अविद्याके उच्छेदसे आत्मसम्बन्धसे शून्य शरीर पड़ा रहता है, पूर्वके समान उसमें वह अहन्ता, ममता आदि नहीं करता ।

अहिनिर्ल्वयनी सर्पनिर्मोको जीववर्जितः ।
वल्मीके पतितस्तिष्ठेत्तं सर्पो नाऽभिमन्यते ॥ २१० ॥

एवं स्थूलं च सूक्ष्मं च शरीरं साक्षितः पृथक् ।
भातं तादात्म्यविभ्रान्तिरहितं व्यवतिष्ठते ॥ २११ ॥

श्रुतिः—अथायमशरीरोऽमृतः प्राणो ब्रह्मैव तेज एव सोऽहं भगवते सहस्रं ददामीति होवाच जनको वैदेहः ॥ ७ ॥

शङ्का—जैसे सर्पसे सर्पनिर्मोकका भेदेन अवस्थान रहता है, वैसे ही तत्त्व-ज्ञानोत्तर उसके शरीरका भी भेदेन ही अवस्थान मानना चाहिए, परन्तु अद्वैत-वेदान्त-मतमें शरीरादि, कल्पित होनेसे, वस्तुतः शुक्तिरूप्य आदिके समान निवृत्त हो जाते हैं, ऐसा कहा जाता है, अतः दृष्टान्त और दार्ष्टान्तिक सुसंगत नहीं है ।

समाधान—यहां विद्वद्देहमें पूर्ववत् तत्त्वज्ञानीका सम्बन्ध नहीं रहता केवल इसीमें सर्पनिर्मोक दृष्टान्त विवक्षित है, उसकी स्थिति नहीं यानी सर्पके त्याग करनेपर भी निर्मोककी स्थितिके समान ज्ञानीके शरीरकी स्थिति रहती है, यह दृष्टान्तसे विवक्षित नहीं है ।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—यदि उसको भी विवक्षित माना जाय, तो प्रधानकारणवादकी प्रसक्ति हो जायगी, जिसका कि अनेक बार सविस्तर निराकरण किया जा चुका है ॥ २०९ ॥

'अहिनिर्ल्वयनी' इत्यादि । अहिनिर्वयिनी—सांपकी केंचुली । जीववर्जित सर्पत्यक्त बिलमें पड़ी हुई केंचुलमें सर्प अभिमान नहीं करता । विशेष व्याख्यान हो चुका है ॥ २१० ॥

'एवं स्थूलं च' इत्यादि । स्थूल (पार्थिवशरीर) और सूक्ष्म (लिङ्ग-शरीर)—ये दोनों साक्षिचैतन्यसे भिन्न हैं, वे तादात्म्यभ्रान्तिरहित अवस्थित रहते हैं । अज्ञानदशामें तादात्म्यभ्रान्तिसहित होनेसे उनमें अहन्ता, ममता आदि होते हैं, उक्त भ्रान्तिकी निवृत्ति होनेपर वे उनसे रहित हो जाते हैं, अतः उनमें अहन्तादि नहीं होते, यही मुक्ति और संसारदशामें विशेष है ॥ २११ ॥

यस्माद्वपुः पृथग्भूतं तस्मात् साक्ष्यशरीरकः ।
सम्बन्धे सशरीरत्वं स च बोधेन बाधितः ॥ २१२ ॥

स्रगज्ञानमनादाय नाऽहियोगः स्रजो यथा ।
प्रतीचो देहसम्बन्धो नाऽऽत्माज्ञानमृते तथा ॥ २१३ ॥

'अथायमशरीरोऽमृतः' इसका अर्थ कहते हैं—'यस्माद्वपुः' इत्यादिसे । अथशब्दका यहां हेतु अर्थ है, यतः देहादि साक्षीसे पृथक्भूत हो जाते हैं, अतः साक्षी अशरीर कहा जाता है ।

शङ्का—विदेहकैवल्यदशामें आत्मा अशरीर है, यह कहना यद्यपि ठीक है ; तथापि जीवन्मुक्तिदशामें तो शरीरमें ही आत्मा रहता है, फिर वह अशरीर कैसे ?

समाधान—जैसे दूसरेके घरमें रहनेवाले पुरुषका उसपर मेरा यह घर है, यह अभिमान नहीं होता, वैसे ही सम्बन्धके प्रयोजक अज्ञानकी निवृत्तिके बाद शरीरमें वर्तमान आत्माका मेरी देह है, ऐसा अभिमान नहीं होता । इसीसे साक्षी अशरीर कहा जाता है । अज्ञान ही देहसम्बन्धका प्रयोजक है, बोधसे उसके नष्ट हो जानेपर उसका अशरीर होना समुचित ही है, अज्ञानके साथ देहका नाश अशरीरत्वमें हेतु है, इसी अर्थका द्योतक प्रकृतमें 'अथ' शब्द है ॥ ११२ ॥

'स्रगज्ञान०' इत्यादि ।

शङ्का—'अज्ञानं न देहहेतुः, स्वाभाविकत्वादात्मनस्तत्सङ्गतेः' इत्यादि अनुमानके द्वारा आत्मा और देहका संयोग अज्ञानहेतुक नहीं है, किन्तु स्वाभाविक है ।

समाधान—जैसे मालाके अज्ञानके बिना मालामें सर्पभ्रान्ति और सर्पसम्बन्ध नहीं होता, किन्तु मालाके अज्ञानसे ही मालामें सर्पभ्रान्ति और सर्पसम्बन्ध होता है, वैसे ही आत्माके अज्ञानके बिना आत्मदेहसम्बन्ध नहीं हो सकता । वार्तिकसारकी आदर्शप्रतिमें मुद्रित 'न हि योगः' यह पाठ प्रामादिक है, 'नाऽहियोगः' यही पाठ ठीक है ॥ २१३ ॥

प्रत्यग्ज्ञानशिखिध्वस्ते मिथ्याज्ञाने सहेतुके।
नेति नेति स्वरूपत्वादशरीरो भवत्ययम् ॥ २१४ ॥

स्वतोऽदिग्देशकालादेः प्रत्यक्चिन्मात्रवस्तुतः।
देशादिमच्छरीरेण न सम्बन्धस्तमो विना ॥ २१५ ॥

कल्पितेनाऽभिसम्बन्धो न त्वकल्पितवस्तुनः।
अज्ञानकालेऽप्यस्तीह किमुताऽज्ञाननिह्नुतौ ॥ २१६ ॥

स्थूलदेहं परित्यज्य लिङ्गदेहयुतो यदि।
मृतस्तदा स्यान्न त्वेवममृतोऽसावतो भवेत् ॥ २१७ ॥

आत्मदेहसम्बन्धके आविद्यिक होनेपर फलित अर्थको कहते हैं—'प्रत्यग्ज्ञान०' इत्यादिसे।

आत्मज्ञानरूप अग्निसे सहेतुक मिथ्याज्ञानके दग्ध हो जानेपर 'नेति नेति' से जिसमें सम्पूर्ण धर्मोंका प्रतिषेध हो चुका है, ऐसा प्रत्यगात्मा अशरीर कहा जाता है ॥ २१४ ॥

'स्वतो०' इत्यादि। असङ्ग चिदात्मामें स्वतः दिक्, देश, काल आदिका सम्बन्ध जब नहीं हो सकता, तब शरीर आदिके सम्बन्धकी क्या सम्भावना है! किन्तु अविद्या द्वारा शरीर आदिका सम्बन्ध माना जाता है, वास्तविक नहीं है ॥ २१५ ॥

विद्वान्‌का देहके साथ सम्बन्ध नहीं है, यह जो कहा गया था, उसको कैमुतिकन्यायसे सिद्ध करते हैं—'कल्पितेना०' इत्यादिसे।

कल्पित वस्तुके साथ अकल्पित वस्तुका यानी परमार्थ सद्वस्तुका सम्बन्ध अज्ञानकालमें यानी व्यवहारदशामें भी जब परमार्थतः नहीं हो सकता, तब अज्ञाननिवृत्तिकालमें उक्त सम्बन्धके सद्भावकी क्या कथा? अर्थात् उसके साधक व्यवहारके अभावसे ही उसका अभाव सिद्ध हो जाता है ॥ २१६ ॥

'स्थूलदेहम्' इत्यादि। 'अशरीर' और 'अमृत' शब्दसे क्रमशः स्थूल और सूक्ष्म शरीरका प्रतिषेध विवक्षित है। केवल स्थूल देहका परित्याग करनेपर भी वह मृत ही होगा, अमृत नहीं होगा, कारण कि सूक्ष्म शरीरका सम्बन्ध उस दशामें भी है ही, अतः सूक्ष्म शरीरका भी परित्याग कहा। सूक्ष्मशरीरकी निवृत्ति

प्रकृष्टचेष्टाहेतुत्वात् साक्ष्युक्तः प्राणशब्दितः ।
को ह्येवान्यादिति प्रोक्तं चेष्टाहेतुत्वमात्मनः ॥ २१८ ॥
साक्षिणो ब्रह्मरूपत्वं ब्रह्मैवेत्यभिधीयते ।
संसर्गशङ्कानुत्यर्थमेवकारः प्रयुज्यते ॥ २१९ ॥

हो जानेपर दो शरीरोंसे शून्य चिदात्मा अमृतशब्दसे व्यवहृत होता है। भाव यह है कि माध्यन्दिनशाखामें 'अनस्थिकोऽशरीरः' यह पाठ है; 'अनस्थिक' शब्दसे स्थूलशरीरका और अशरीरशब्दसे सूक्ष्म शरीरका प्रतिषेध विवक्षित है यानी दो विशेषणोंसे दो प्रतिषेध विवक्षित हैं। काण्वशाखामें 'अशरीर' ही पाठ है। इससे शरीरमात्रका ही प्रतिषेध पूर्व श्रुतिके अनुसार अभीष्ट है, केवल स्थूल शरीरका ही नहीं। अथवा अशरीरशब्दसे स्थूल शरीरका और अमृतशब्दसे सूक्ष्म शरीरका क्रमशः प्रतिषेध विवक्षित है। वार्तिकसारमें यही अर्थ कहा गया है ॥ २१७ ॥

'प्रकृष्ट०' इत्यादि।

शङ्का—मुक्त विद्वान्ने प्राणका परित्याग कर दिया है, अतः उसमें प्राणशब्दका प्रयोग उचित नहीं है।

समाधान—ठीक है, विशेष्यभूत जो साक्षी है, इसके तात्पर्यसे प्राणशब्दका प्रयोग हुआ है। कर, चरण आदिकी व्यापाररूप चेष्टाका कारण प्राण है, चेतनाधिष्ठित अचेतनकी प्रवृत्ति लोकमें देखी जाती है, केवल अचेतनकी नहीं। चेतन साक्षी है, अतः चेष्टाहेतु होनेसे प्रकृतमें वही प्राणशब्दका अर्थ है। आत्मा ही चेष्टाका हेतु है, इसमें प्रमाण 'को ह्येवान्यात् कः प्राण्यात् यदेष आकाश आनन्दो न स्यात्' इत्यादि श्रुति है। 'प्राणस्य प्राणम्' इत्यादि श्रुतिमें साक्षितात्पर्यसे प्राणशब्दका प्रयोग पाया जाता है ॥ २१८ ॥

'साक्षिणो' इत्यादि। साक्षी ब्रह्मस्वरूप है, यही 'ब्रह्मैव' इत्यादिसे बोधन किया गया है। 'साक्षी ब्रह्मैव' यों दो पदोंके सामानाधिकरण्यसे साक्षीमें सद्वितीयत्व और ब्रह्ममें परोक्षत्वका प्रतिषेध सूचित किया गया है। ब्रह्म परोक्ष है, साक्षी अपरोक्ष है। अपरोक्ष साक्षी ही ब्रह्म है, ऐसा कहनेपर ब्रह्म अपरोक्ष है और साक्षी अज्ञानोपहित होनेसे सद्वितीय समझा जा सकता है, किन्तु साक्षी

संयोगः समवायो वा नैव ब्रह्मात्मनोरिह ।
अखण्डैकरसत्वं तु भवतीति विवक्षितम् ॥ २२० ॥
तदेव विशदीकर्तुं तेज एवेत्युदीर्यते ।
चैतन्ये तेज इत्युक्तं तच्चैकमुभयोरपि ॥ २२१ ॥
अविद्यादिनिवृत्तिश्च चैतन्यव्यतिरेकतः ।
नाऽस्तीत्येवमभिप्राय एवकारेण सूच्यते ॥ २२२ ॥

ब्रह्म ही है, उससे अतिरिक्त नहीं है, ऐसा बोधन करनेपर साक्षी अद्वितीय है, यह स्पष्ट बोधित होता है। इस बोधनके तात्पर्यसे श्रुतिमें 'साक्षी ब्रह्मैव' यह सामानाधिकरण्यका निर्देश है।

शङ्का—'कृष्णः सर्पः' इस समानाधिकरण वाक्यसे जैसे कृष्ण और सर्पके सवन्धका बोध होता है, वैसे ही साक्षी ब्रह्म, इस सामाधिकरण्यसे उन दोनोंके सम्बन्धका बोध होनेसे अखण्ड ब्रह्म सिद्ध नहीं हो सकता।

समाधान—उक्त शङ्काकी निवृत्तिके लिए ही एवकारका प्रयोग किया गया है, साक्षी ही ब्रह्म और ब्रह्म ही साक्षी, यही अर्थ यहाँ विवक्षित है। कृष्ण सर्पके समान सम्बन्ध यहाँ विवक्षित नहीं है, एतदर्थ एवकार है ॥ २१९ ॥

एवकारार्थका विवरण करते हैं—'संयोगः' इत्यादिसे।

आत्मा और ब्रह्मका दण्ड और पुरुषके समान संयोग सम्बन्ध नहीं है तथा तन्तु और पटके समान समवाय भी नहीं है, किन्तु अखण्डैकरसत्व दोनोंमें विवक्षित है। उक्त रीतिसे ब्रह्म ही आत्मा है और आत्मा ही ब्रह्म है, यही अखण्डार्थता—संसर्गासङ्गिसम्यग्धीविषयता—प्रकृतमें विवक्षित है ॥ २२० ॥

'तदेव' इत्यादि।

शङ्का—'ब्रह्मैव' कह कर 'तेज एव' कहनेसे संसर्गनिषेध कैसे सिद्ध होता है?

समाधान—दो सामर्थ्यसे उसके निषेधको व्यक्त करनेके लिए 'तेज एव' यह कहा गया है। तेज भौतिक नहीं है, किन्तु चैतन्यरूप विवक्षित है, एवकारसे पूर्वसंसर्गके निषेधके समान तेजोब्रह्मसंसर्गका भी निषेध इष्ट है। श्लोकस्थ उभय-शब्दसे जीव और परका ग्रहण है। जीव और ब्रह्म तेज ही हैं ॥ २२१ ॥

'अविद्यादि॰' इत्यादि।

कृतं चिकीर्षितं सर्वं बुद्धं यच्च बुभुत्सितम् ।
आप्तं बोधात्तथाऽऽप्तव्यं वर्जनीयं च वर्जितम् ॥ २२३ ॥
कामप्रश्नः समाप्तोऽतो निराकाङ्क्षोऽभवन्नृपः ।
सोऽहं सहस्रमित्याह स्वाभिप्रायं प्रबोधयन् ॥ २२४ ॥

शङ्का—विद्यासे अविद्या और तज्जन्य द्वैतकी निवृत्ति होनेपर भी अद्वैतात्माकी सिद्धि नहीं हो सकती, क्योंकि उस समय आत्मव्यतिरिक्त द्वैतनिवृत्ति रहेगी ही, ऐसी स्थितिमें भावाद्वैत कह सकते हैं, पर अद्वैत नहीं कह सकते। और मिथ्यात्वसाधक दृश्यत्वादिरूप हेतु भी व्यभिचरित हैं, अतः उनके द्वारा आत्मेतरमें मिथ्यात्वसिद्धि भी नहीं हो सकेगी, यों अद्वैतवेदान्त-सिद्धान्तका भङ्ग ही हो जायगा।

समाधान—अविद्यानिवृत्ति आत्मव्यतिरिक्त नहीं है। अभाव अधिकरणस्वरूप माना जाता है, अन्यथा अनवस्थापत्ति हो जायगी। पटमें घटाभाव है, उसमें भी घटाभाव है, उस घटाभावमें भी घट नहीं है, अतः पटनिष्ठ घटाभाव, घटाभावनिष्ठ घटाभाव एवं तत्र तत्र इत्यादि रीत्या अनन्त घटाभावोंकी आपत्ति होगी। अनन्त घटाभावोंमें प्रमाण भी नहीं है, इसलिए नैयायिक अभावाधिकरणक अभावको अधिकरणस्वरूप मानते हैं। प्रभाकरमतमें अभावमात्र अधिकरणस्वरूप माना जाता है, तदनुसार अविद्यानिवृत्ति चैतन्यस्वरूप है, उससे अतिरिक्त नहीं है, यही अभिप्राय एवकारसे सूचित किया गया है ॥ २२२ ॥

संसारी और जीवन्मुक्तमें महान् अन्तर है, इसका प्रतिपादन कर अथेत्यादि श्रुतिका तात्पर्य कहते हैं—'कृतम्' इत्यादिसे।

शङ्का—चिकीर्षा, बुभुत्सा, प्रेप्सा और परिजिहीर्षा यदि ज्ञानियोंमें भी हैं, तो फिर कार्यान्तर क्यों नहीं हो सकता ?

समाधान—चिकीर्षित जो कुछ था, वह सब हो चुका, जो बुभुत्सित था, वह सब ज्ञात हो चुका, जो प्राप्तव्य था, वह प्राप्त हो चुका, जो वर्जनीय था, वह वर्जित हो चुका, इसलिए कोई भी भाव आत्मामें उस समय नहीं रह सकता। सब अनर्थोंके मूल अज्ञानका नाश होनेसे सर्वाभीष्ट सिद्धप्राय हो जाता है, अतएव कार्यान्तर नहीं हो सकता। दग्ध पटके समान उसकी बुद्धि आभासमात्र रहती है ॥ २२३ ॥

'कामप्रश्नः' इत्यादि। 'सोऽहम्' इत्यादिका तात्पर्य यह है कि श्रीयाज्ञ-

पुमर्थस्य समाप्तत्वाद्विमोक्षायेति नोक्तवान् ।
शुश्रूषाया असंपूर्तेः सर्वस्वं च न दत्तवान् ॥ २२५ ॥
तत्त्वविद्यारसाकृष्टः श्रोतुं वाञ्छति संग्रहात् ।
साधनान्यपि विद्यायाः श्रोतुमिच्छति भूपतिः ॥ २२६ ॥

वल्क्यजीने मोक्षार्थ कामप्रश्नका वरदान राजा जनकजीको दिया था, उसकी समाप्तिका परामर्श करनेके लिए 'अतः' शब्द है। कामप्रश्नके समाप्त होनेपर राजा जनककी आकाङ्क्षा शान्त हो गई। और उन्होंने स्वाभिप्राय दर्शाते हुए यानी अपनेको कृतकृत्य मानकर सहस्र गौएँ देनेके लिए कहा। स्वाभिप्राय स्वकृतकृत्यतामें है ॥ २२४ ॥

'पुमर्थस्य' इत्यादि। जनकजी यदि कृतकृत्य न हुए होते, तो 'अत ऊर्ध्वं विमोक्षाय ब्रूहि' मुक्तिके लिए कहिये, ऐसा फिर प्रश्न करते, यह प्रश्न न करनेसे स्पष्ट प्रतीत होता है कि श्रीयाज्ञवल्क्यजीके पूर्वोपदेशसे जनकजी कृत-कृत्य हो गये; परन्तु इसमें भी यह सन्देह होता है कि यदि जनकजी कृत-कृत्य हुए, तो उन्हें सर्वस्वदान करनेकी घोषणा करनी चाहिए थी, पर उसे न कर एकदेशोपदेशके समान ही उन्होंने एकदेशदानकी प्रतिज्ञा क्यों की? उसका उत्तर यह है कि यद्यपि जनकजी पूर्वोपदेशसे कृत-कृत्य अवश्य हुए, फिर भी सर्वस्व न देनेका कारण यह है कि अभी भी उनको सुननेकी इच्छा है ॥ २२५ ॥

'तत्त्वविद्या०' इत्यादि। यद्यपि राजाने आत्मतत्त्वका पूरा श्रवण किया, तथापि पुनः श्लोकसे उसको सुननेकी इच्छा है।

शङ्का—श्रुतकी पुनः श्रवणेच्छा क्यों हुई?

समाधान—तत्त्वविद्याका रस इतना प्रीतिकर है कि उन्हें सकृत् श्रवणसे परि-तृप्ति नहीं हुई। 'श्रेयसि केन तृप्यते' इसके अनुसार विषयविशेष गुणाधिक्यसे पुनरुक्त नहीं होता। ज्ञात ही के पुनर्ज्ञानसे प्रीति अधिक होती है। अथवा सर्वस्वानिवेदनमें कारणान्तर भी है—विमोक्षका श्रवण होनेपर भी उसके साधन संन्यासादिका श्रवण करनेकी इच्छासे जनकजीने सर्वस्वका दान नहीं किया, अन्यथा सर्वस्वदान देखकर मुनिजीको यह ज्ञान होगा कि अब राजा कुछ सुनना नहीं चाहते। अतः अग्रिमोपदेशसे विरक्त हो जायँगे, इसलिए सहस्र ही दान दिया। वस्तुतः यही समाधान ठीक है। एकदेशीका उक्त समाधान ठीक नहीं है, सो

मुक्तस्य च मुमुक्षोश्च सर्वत्यागो ह्यपेक्षितः।
फलत्वसाधनत्वाभ्यां तस्य द्वैरूप्यसंभवात् ॥ २२७ ॥

भाष्यमें तथा उसकी टीकामें स्फुट है, विस्तरभयसे पुनः उसका उल्लेख नहीं किया गया है। उक्त परिहार ठीक नहीं है, इसमें यह भी कारण है कि विमोक्षार्थ सम्यक् ज्ञानका उपदेश मुनीजीने किया, फिर भी उसके अङ्ग संन्यासका उपदेश नहीं हुआ, अङ्गके बिना केवल अङ्गीका उपदेश फलवान् नहीं होता, अतः अङ्गोपदेश भी आवश्यक है।

शङ्का—संन्यासको भी पूर्वमें कह चुके हैं, अतः उसका उपदेश भी सहस्र-दानका निमित्त नहीं हो सकता।

समाधान—ठीक है, परन्तु शमादि भी ज्ञानसाधन हैं, जो पूर्वमें उपदिष्ट नहीं हुए हैं और उनके साथ संन्यासका कथन आवश्यक है, इसीलिए सहस्रदान है, इससे श्रुत विद्याको ही पुनः सुननेके लिए सहस्रदान है, यह अगतिक कल्पना ठीक नहीं है।

शङ्का—यदि तत्त्वज्ञानशेषतया सहस्रदान है, तो पूर्वके समान यहाँ भी 'विमोक्षाय ब्रूहि' ऐसा प्रश्न क्यों नहीं किया ?

समाधान—आत्मज्ञान ही मोक्षका कारण है, दूसरा नहीं। वक्ष्यमाण संन्यास-सहित शमादि उसके साधन हैं, इस अभिप्रायसे उक्त प्रश्न नहीं किया। दूसरा कारण यह भी है कि मुक्त और मुमुक्षु दोनोंको संन्यास अपेक्षित है। भेद इतना है कि मुक्तको ज्ञानसाधनरूपसे संन्यासकी अपेक्षा नहीं है जैसी कि मुमुक्षुको है।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—मुक्तको ज्ञान तो हो चुका है, अतः उसको कोई कर्तव्य अवशिष्ट नहीं है, जिसके लिए साधनकी अपेक्षा हो ॥ २२६ ॥

शङ्का—तब तो आपने जो यह कहा था कि मुक्त और मुमुक्षु दोनोंको संन्यासकी अपेक्षा है, वह ठीक नहीं है, क्योंकि मुक्त तो कृतकृत्य हो चुका है, फिर मुमुक्षुके समान उसको संन्यासकी क्या आवश्यकता है ?

समाधान—'मुक्तस्य' इत्यादि। निःशेष क्लेशोपशमात्मक संन्यास मुक्तात्म-स्वरूप है, अतः मुक्तको स्वस्वरूपत्वेन उसकी अपेक्षा है और मुमुक्षुको ज्ञानहेतुत्वेन

प्रागात्मज्ञानसंभूतेः संन्यासो ज्ञानसाधनम् ।
उत्पन्नात्मधियः पश्चात्फलरूपेण तिष्ठति ॥ २२८ ॥

श्रुतिः—तदेते श्लोका भवन्ति ।

अणुः पन्था विततः पुराणो माꣳ स्पृष्टोऽनुवित्तो मयैव तेन धीरा अपियन्ति ब्रह्मविदः स्वर्गं लोकमित ऊर्ध्वं विमुक्ताः ॥ ८ ॥

उसकी अपेक्षा है, केवल इतना ही भेद है । क्योंकि उपरत ही तत्त्वदर्शनमें अधिकारी है, अतएव 'शान्तो दान्त उपरतस्तितिक्षुः समाहितो भूत्वा आत्मन्येवात्मानं पश्यति' इत्यादि श्रुति स्वरसतः संगत होती है । मुक्तके प्रति ज्ञानबलसे अर्थप्राप्त संन्यास फलस्वरूप है और मुमुक्षुके प्रति वैध संन्यास ज्ञानका साधन है, अतएव दोनों संन्यासोंका अपलाप नहीं कर सकते ।

शङ्का—विरक्तको संन्यास करना चाहिए, ऐसी विधि यदि मुमुक्षुके लिए मानते हो, तो 'मुक्तेनाऽपि संन्यासः कार्यः' ऐसी भी विधि मुक्तके लिए मानी जा सकती है, ऐसी अवस्थामें फलरूप संन्यासकी सिद्धि नहीं हो सकती ?

समाधान—ज्ञानसाधन संन्यास तो ज्ञानकी उत्पत्तिके लिए अपूर्वसाधन अग्निहोत्रादिके समान विधेय हो सकता है, परन्तु विद्वत्संन्यास तो स्वतःसिद्ध है, अतः अपूर्वत्वका अभाव होनेसे विधियोग्य नहीं है ।

शङ्का—'त्यागेनैके अमृतत्वमानशुः' इत्यादि श्रुतिसे विविदिषासंन्यास ज्ञानके समान मोक्षहेतु है, ऐसा क्यों नहीं मानते ?

समाधान—'नान्यः पन्था विद्यतेऽयनाय' इत्यादि श्रुतिसे ज्ञानातिरिक्त मोक्षमार्गका श्रुतिने स्वयं प्रतिषेध किया है, अतः उक्त श्रुतिका ज्ञानसाधन होनेसे त्याग परम्परया मोक्ष साधन है, साक्षात् नहीं, इसमें तात्पर्य है । इस अभिप्रायसे कहते हैं—'फलत्व०' इत्यादि । संन्यास दो रूपसे विवक्षित है—मुमुक्षुको ज्ञानसाधनरूपसे और मुक्तको फलरूपसे ॥ २२७ ॥

द्वैरूप्यका स्पष्टीकरण करते हैं—'प्रागात्म०' इत्यादिसे ।

आत्मज्ञानोत्पत्तिसे पहले संन्यास ज्ञानसाधनरूप है और आत्मज्ञानके अनन्तर वह फलरूप माना जाता है ॥ २२८ ॥

'तदेते श्लोकाः भवन्ति' इत्यादि श्रुति । श्लोकोंके व्याख्यानसे यह श्रुति गतार्थ है ॥ ८ ॥

एतत्सर्वं विवक्षुः सन्मुनिः सङ्ग्रहरूपिणः ।
श्लोकानुदाहरत्तत्र ज्ञानमार्गमिमं जगौ ॥ २२९ ॥
पन्थाः स्थूलादिनिःशेषविकल्पादिक्रमादणुः ।
अनन्तात्मैकमेयत्वाद्बोधोऽयं विततो भवेत् ॥ २३० ॥
अनुत्पन्नागमोत्थत्वात् पुराणश्चेति कथ्यते ।
ब्रह्मणः स्वस्वरूपत्वान्मा' स्पृष्ट इति भाषते ॥ २३१ ॥
शास्त्राचार्योक्तितः पश्चादनुवित्तो मयैव सः ।
ज्ञातव्याद्ब्रह्मणो नाऽन्यो ज्ञाताऽस्तीत्यवधारणम् ॥ २३२ ॥

सर्वस्वदानावसरमें सहस्रदानका निमित्त तथा 'विमोक्षाय' इत्यादि प्रश्न-करणमें अभिप्राय कहकर 'तम्' इत्यादिका तात्पर्य कहते हैं—'एतत्०' इत्यादिसे।

संग्रहरूपसे इस सबको कहनेकी इच्छा कर रहे मुनि श्रीयाज्ञवल्क्यजीने वक्ष्यमाण श्लोक कहे। उसमें यह वक्ष्यमाण ज्ञानमार्गका निरूपण है ॥ २२९ ॥

'पन्थाः' इत्यादि। पन्थाः—मोक्षमार्ग—यानी ब्रह्मबोध। आत्मा स्थूल और सूक्ष्म निखिल विकल्पविषयोंसे अतिक्रान्त है, अतएव अणु यानी अतिसूक्ष्म माना जाता है। अनन्त आत्मा एकमात्र बोधका विषय है, अतः विषय द्वारा बोध भी अनन्त होनेसे वितत है। माध्यन्दिन श्रुतिमें 'वितर' पाठ है, तदनुसार विस्पष्ट-तरणका हेतु होनेसे बोध वितर भी कहा जाता है ॥ २३० ॥

'अनुत्पन्ना०' इत्यादि। यह ज्ञानमार्ग पुराण यानी अतिप्राचीन है।

शङ्का—आधुनिक ज्ञानमार्ग पुराण कैसे हो सकता है ?

समाधान—नित्य वेदोक्त होनेसे अभिधान द्वारा वह पुराण है; तार्किक-कुबुद्धिकल्पित मार्गके समान आधुनिक नहीं है। वह ब्रह्मज्ञान मेरा स्पर्श करता है, ऐसा राजा कहते हैं।

शङ्का—ब्रह्मज्ञान ब्रह्मस्पर्शी होगा मत्स्पर्शी यानी जनकस्पर्शी कैसे होगा ?

समाधान—जिसको जो पाता है, उससे वह स्पृष्ट होता ही है, अतः ब्रह्मविद्यालक्षण मोक्षमार्ग जनक द्वारा प्राप्त होनेपर 'माँ स्पृष्टः' ऐसा जो कहा गया है, वह ठीक ही है, मुझको प्राप्त हुआ यह फलितार्थ हुआ। अथवा ब्रह्म मैं ही हूँ, अतः ब्रह्मज्ञान ब्रह्मस्पर्शी होनेसे मत्स्पर्शी भी होता ही है ॥ २३१ ॥

'शास्त्राचार्योक्तितः' इत्यादि। पहले शास्त्र और आचार्यके द्वारा जाना और पीछे मैंने स्वयं उसका साक्षात्कार किया।

तेनाऽनेन पथा धीराः प्रत्यग्ध्वान्तच्छिदा सदा।
ब्रह्माऽपियन्ति विद्वांसः प्राप्तमेव तमोह्नुतेः ॥ २३३ ॥
आत्मैव ब्रह्मणोऽप्यात्मा ब्रह्मैव स्यात् स्वतस्ततः।
तद्याथात्म्यापरिज्ञानात्तद्विपर्ययधीरयम् ॥ २३४ ॥

शङ्का—अन्यान्य मन्त्रद्रष्टाओंने भी ब्रह्मविद्याका फल पाया ही है, फिर 'मैंने ही' यह अवधारण युक्त नहीं है।

समाधान—यह ब्रह्मविद्याका स्तावक वाक्य है, इसका अभिधेय अर्थमें तात्पर्य नहीं है, अन्यथा 'तद्यो यो देवानां प्रत्यबुद्ध्यत' इत्यादि श्रुतिविरोध होगा। स्तुति इस प्रकार है कि 'मैं कृतार्थ हुआ' यों आत्मामें अभिमान करानेवाला आत्मप्रत्ययसाक्षिक ब्रह्मबोध सर्वोत्तम है, इससे उत्तम दूसरा कोई पदार्थ नहीं है। यह अभिप्राय कदापि नहीं है कि मुझे ही ब्रह्मज्ञान हुआ दूसरेको नहीं। ब्रह्मविद्या सबके लिए समान है। ब्रह्म ज्ञेय है और ब्रह्मविद् ज्ञाता है—इन दोनोंका वस्तुतः अभेदावधारण ही ज्ञान है ॥ २३२ ॥

'तेनाऽनेन' इत्यादि। प्रज्ञावान् अन्य भी ब्रह्मवेत्ता ब्रह्मविद्यामार्गसे ब्रह्मविद्याके फल मोक्षको प्राप्त करते हैं।

शङ्का—श्रुतिमें स्वर्गफल लिखा है, आप मोक्ष फल कैसे कहते हैं?

समाधान—स्वर्गशब्द यद्यपि स्वर्लोकवाची अन्यत्र प्रसिद्ध है; तथापि प्रकृतमें प्रकरणवश मोक्षार्थक ही माना जाता है। ब्रह्मप्राप्ति आगन्तुक नहीं है, किन्तु नित्य है, इसीको स्फुट करनेके लिए 'प्राप्तमेव' यह निर्देश है। जीवितदशामें ही मुक्त होकर शरीरपातोत्तर मुक्त होते हैं यानी विदेहकैवल्यको प्राप्त करते हैं; मोक्षमें केवल अविद्याध्वंसमात्र अपेक्षित है ॥ २३३ ॥

'आत्मैव' इत्यादि।

शङ्का—अज्ञानका नाश होनेपर प्राप्तकी ही प्राप्ति होती है, यह कहना ठीक नहीं है, कारण कि ब्रह्म और आत्मा ये दोनों परस्पर भिन्न है?

समाधान—आत्मा ही ब्रह्म है, ब्रह्म ही आत्मा है, दोनों अभिन्न हैं, अतएव अप्राप्तकी प्राप्ति नहीं है। केवल यथार्थज्ञानविरहदशामें उनमें भेदबुद्धि होती है ॥ २३४ ॥

निःशेषमिथ्याविज्ञानहेत्वविद्याविनाशकृत् ।
नाऽन्योऽस्ति ब्रह्मणो ज्ञानात् प्राप्तमेवाऽऽप्यते ततः ॥ २३५ ॥
परमानन्द एवाऽत्र स्वर्गशब्देन भण्यते ।
मोक्षप्रकरणान्नित्यं क्रियार्थोऽतो न गृह्यते ॥ २३६ ॥
स्वप्रकाशतया लोकशब्देनाऽपि स उच्यते ।
ब्रह्मस्वभावमानन्दं तद्विदो यान्ति तादृशम् ॥ २३७ ॥

'निःशेष०' इत्यादि । सम्पूर्ण मिथ्याज्ञानका मूलभूत अविद्याका नाशकारी ब्रह्मज्ञानसे अतिरिक्त दूसरा नहीं है, अतः प्राप्तकी ही प्राप्ति है ॥ २३५ ॥

'स्वर्गलोकम्' इसका अर्थ कहते हैं—'परमानन्द' इत्यादिसे

यद्यपि स्वर्गशब्द क्रियाजन्य सुखविशेषका वाची है, स्वर्गसुख भी यदि स्वर्गशब्दसे विवक्षित होगा, तो स्वर्गके समान वह भी अनित्य हो जायगा, तथापि यहाँ स्वर्गशब्द मोक्षप्रकरणके बलसे परमानन्दके तात्पर्यसे प्रयुक्त हुआ है ।

शङ्का—'स्वर्गकामो यजेत' वहाँपर जैसे स्वर्गशब्दसे भोगभूमिविशेषका ग्रहण होता है, वैसे यहाँपर भी लोकशब्दके समभिव्याहारसे उसी अर्थका ग्रहण क्यों नहीं होता ?

समाधान—वहाँ भी स्वर्गशब्दसे दुःखासम्भिन्न सुखविशेषका ही ग्रहण हैं, तत्-तत् कर्मजन्य लोकका ग्रहण नहीं होता । पूर्वसिद्ध तत्-तत् लोकमें भोगविशेष तत्-तत् कर्मजन्य ही माना जाता है । भेद इतना है कि स्वर्गसुख क्रियाजन्य है और मोक्षसुख क्रियाजन्य नहीं है, किन्तु ज्ञानैकलभ्य है ।

शङ्का—'अयमपि आनन्दः सोपाधिकः, लोकत्वात्, स्वर्गलोकवत्' इस अनुमानसे अनित्यसुखविशेषको ही प्रकृत स्वर्ग क्यों नहीं मानते ?

समाधान—परमानन्दमें भी लोकशब्दका प्रयोग हो सकता है, परन्तु प्रकरणविरोधसे उक्त अनुमानका अवकाश नहीं हो सकता ॥ २३६ ॥

'स्वप्रकाशतया' इत्यादि । स्वप्रकाश परमानन्द यहाँ लोकशब्दका अर्थ है, ब्रह्मवेत्ता ब्रह्मस्वभाव आनन्दको प्राप्त होते हैं ॥ २३७ ॥

इत उक्तात्मसंबोधान्मोहोच्छित्तेरनन्तरम् ।
स्वत एव यतो मुक्तो मुच्यतेऽतस्तमोह्रुतौ ॥ २३८ ॥
मुक्तौ तमोऽतिरेकेण नाऽन्तरायोऽन्य इष्यते ।
यतोऽतोऽज्ञानविध्वस्तौ मुक्तः सन्नेव मुच्यते ॥ २३९ ॥
देहपातव्यपेक्षाऽतो न स्यादूर्ध्वं श्रुतेरितः ।
ज्ञानेनाऽज्ञाननाशाख्ये मोक्षेऽन्यत्किमपेक्ष्यते ॥ २४० ॥
श्लोकेनाऽऽद्येन यः पन्थाः प्रोक्तस्तस्मान्मतान्तरम् ।
उपन्यस्याऽथ सिद्धान्तं प्राह श्लोकान्तरेण सः ॥ २४१ ॥
मोक्षमार्गे यथोक्तेऽस्मिन्नविद्योपप्लुताशयाः ।
दर्शनानि विचित्राणि कल्पयन्ति यथारुचि ॥ २४२ ॥

'इत उक्तात्म०' इत्यादि। इतः यानी इसी आत्मज्ञानसे ऊर्ध्वम् यानी मोहके उच्छेदके बाद। यतः आत्मा स्वतः ही मुक्त है, अतः अविद्यानिवृत्ति होनेपर मुक्त होता है ॥ २३८ ॥

'मुक्तौ तमो' इत्यादि। अविद्याव्यतिरिक्त मुक्तिमें व्यवधायक दूसरा नहीं है, किन्तु अविद्या ही व्यवधायक है, अतः अज्ञानका विध्वंस होनेपर मुक्त ही मुक्त होता है ॥ २३९ ॥

शङ्का—ज्ञानसमानकालिक मुक्ति नहीं है, किन्तु देहपातोत्तर ही वह होती है, यह 'ऊर्ध्वम्' श्रुतिसे निश्चित होता है।

समाधान—'देहपात०' इत्यादि। यतः 'ब्रह्मैव सन्' इत्यादि अनन्यथासिद्ध श्रुतिसे मुक्त ही ज्ञानसे मुक्त होता है, यह निश्चित किया गया है, अतः ऊर्ध्वश्रुति हमारे कथनके अनुसार मोहोच्छित्त्यानन्तर्यपरक है। जैसे आलोक तमोनिवृत्तिके लिए किसी दूसरेकी अपेक्षा नहीं करता, वैसे ही अज्ञाननिवृत्तिके लिए ज्ञान अन्यकी अपेक्षा नहीं करता ॥ २४० ॥

'श्लोकेनाऽऽद्येन' इत्यादि। मुमुक्षुओंकी मोक्षमार्गमें अनेक विप्रतिपत्तियां हैं। प्रथम श्लोकसे जो मार्ग कहा गया है, उससे मतान्तरका उपन्यास कर श्लोकान्तरसे सिद्धान्त कहते हैं ॥ २४१ ॥

'मोक्षमार्गे' इत्यादि। पूर्वोक्त मोक्षमार्गमें अविद्योपप्लुतमति वादी लोग अपनी अपनी रुचिके अनुसार अनेक दृष्टियोंकी कल्पना करते हैं ॥ २४२ ॥

श्रुतिः—तस्मिञ्छुक्लमुत नीलमाहुः पिङ्गलꣳ हरितं लोहितं च ।

शुक्लं ब्रह्माऽतिसंशुद्धमिति केचित् प्रचक्षते ।
शरदि व्योमवन्नीलमित्याहुरपरे जनाः ॥ २४३ ॥
पिङ्गलं तत्परं ब्रह्म ज्वालेवेत्यपरे जगुः ।
वैडूर्यवत्तु हरितं केचिदाहुर्विपश्चितः ॥ २४४ ॥
अपरे लोहितं प्राहुर्जपाकुसुमसंनिभम् ।
नाडीरूपाणि वीक्ष्याऽऽत्मरूपाणीति भ्रमो ह्ययम् ॥ २४५ ॥
एकमेवैकरूपं यत्तत्त्वज्ञातं निरञ्जनम् ।
जात्यन्धगजदृष्ट्येव कोटिशः कल्प्यते मृषा ॥ २४६ ॥

'तस्मिन् शुक्लमुत नीलमाहुः' इत्यादि श्रुति । श्लोकोंके व्याख्यानसे श्रुत्यर्थ स्पष्ट है ।

'शुक्लम्' इत्यादि । गन्तव्य ब्रह्म अतिसंशुद्ध है, उसके योगसे उसका मार्ग भी यानी नाड़ीविशेष भी अतिशुक्लरूप है, यह किसीका मत है । दूसरे लोग कहते हैं कि शरदि व्योमवत् यानी शरत्कालिक आकाशके समान वह नील है ॥ २४३ ॥

'पिङ्गलम्' इत्यादि । कोई कहते हैं कि परब्रह्म ज्वालाके समान पिङ्गल है और कोई कहते हैं वह वैडूर्यमणिके समान हरित है । किसीका मत है कि ब्रह्म लोहित है । पुनरुक्त शङ्काकी निवृत्तिके लिए पिङ्गल और हरित शब्दकी व्याख्या करनेवालोंने पिङ्गलको वह्निज्वालाके तुल्य कहा है और हरितको जपाकुसुमके तुल्य कहा है, अतः उक्त दोषका लेश नहीं है, इसी अभिप्रायसे श्लोकमें 'ज्वालेव' और 'जपाकुसुमसंनिभम्' इन शब्दोंका उपादान है । सुषुम्ना आदि नाड़ियां श्लेष्मादि रससे पूर्ण होती हैं, उनके सम्बन्धसे वादियोंको ब्रह्ममें तत्तत् रूपका दर्शन होता है, यह वस्तुतः उन लोगोंका भ्रम है, जो अन्यत्र स्थित रूपकी अन्यत्र कल्पना करते हैं ॥ २४४,२४५ ॥

'एकमेवैक०' इत्यादि । निरञ्जन (सकलधर्मातीत), एकरूप एक ही अज्ञात वस्तु परमार्थ सत्में जात्यन्धकी (जन्मान्धकी) गजदृष्टिकी नाईं अनेकरूप कल्पनाएँ भ्रम हैं । भाव यह है कि जन्मान्ध पुरुष कभी हाथीकी सूंडका स्पर्शकर हाथीको तदाकार बतलाता है एवं कभी पुच्छका और कभी कानका स्पर्शकर उसे पुच्छाकार और उसके कानोंके आकारका बतलाता है । वास्तविक हाथीका ज्ञान

अस्थूलं नेति नेतीति सर्वमात्रादिनिह्नुतेः ।
कुतोऽकारणकार्येऽस्मिन्छुक्लादेः सम्भवः परे ॥ २४७ ॥

श्रुतिः—एष पन्था ब्रह्मणा हानुवित्तस्तेनैति ब्रह्मवित्पुण्यकृत्तैजसश्च ।।९॥

यस्तु वेदोदितोपायक्षपिताशेषकल्मषः ।
ब्रह्मणैवाऽनुवित्तोऽयं तेन पन्था गुरूक्तितः ॥ २४८ ॥

चक्षु इन्द्रियसे होता है, लेकिन वह तो है नहीं, केवल तत्-तत् स्थानमें त्वगिन्द्रिसे स्पर्शकर तत्तदाकार हाथीको बतलाता है। ये सब ज्ञान काल्पनिक होनेसे भ्रम हैं। जिसने अद्वितीय ब्रह्मका वास्तविक स्वरूप समाधि द्वारा नहीं जाना है, वह एक ही निर्भेद वस्तुमें अनेक प्रकारकी कल्पनाएँ करता है। आदर्शप्रतिमें मुद्रित 'जात्यन्धजाग्रद्दृष्ट्येव' यह पाठ प्रामादिक है, 'जात्यन्धगजदृष्ट्येव' ऐसा जो पाठ वार्तिकमें है, वही उचित है, अविकलरूपसे वह यहां उद्धृत हुआ है ॥ २४६ ॥

'अस्थूलम्' इत्यादि ।

शङ्का—जन्मान्धोंकी गजदृष्टि प्रमाणविरुद्ध है, इसलिए वह मिथ्या है, परन्तु शुक्लगुणविशिष्ट ब्रह्म है, यह कल्पना तो श्रुतिमूलक है, अतः वह मिथ्या नहीं है।

समाधान—यह भी श्रुत्यन्तरविरुद्ध है, 'अस्थूलम्' 'नेति नेति' इत्यादि श्रुतियोंसे ब्रह्ममें सकल धर्मोंका निराकरण अनेक बार किया गया है।

शङ्का—सगुण और निर्गुण ब्रह्मकी बोधक श्रुतियाँ पायी जाती हैं, फिर निर्गुण-श्रुत्यनुसार ही ब्रह्मस्वरूप क्यों माना जाय?

समाधान—तत्परश्रुतियोंसे अतत्पर श्रुतियाँ दुर्बल हैं, अतः तत्परक श्रुतियोंसे वे बाधित हो जाती हैं; गुणबोधक श्रुतियाँ अन्यदीयगुणारोपण द्वारा ब्रह्मस्वरूप-निरूपणपरक हैं, निर्गुणश्रुतियाँ केवल ब्रह्मस्वरूपमात्रके बोधनके लिए हैं, अन्यथा सार्थक नहीं हो सकतीं ॥ २४७ ॥

'एष पन्था ब्रह्मणा' इत्यादि श्रुति। श्लोकव्याख्यानसे श्रुत्यर्थ स्पष्ट है ॥९॥

कल्पित मोक्षमार्ग त्याज्य है, इसका निरूपण कर 'एष पन्था' इत्यादि सिद्धान्तभूत प्रथम पादका अर्थ कहते हैं—'यस्तु' इत्यादिसे।

वेदविहित यज्ञादि द्वारा समस्त पापोंकी निवृत्ति कर पुरुष तत्त्वज्ञानका अधिकारी होता है। शुद्धधी मुमुक्षु गुरुके उपदेशके बाद अखण्ड अद्वय प्रत्यगात्म-ब्रह्मस्वरूप मोक्षके हेतु ज्ञानमार्गका लाभ करता है। ब्रह्मशब्दसे ब्राह्मणका ग्रहण विवक्षित है ॥ २४८ ॥

विद्याधिकारी नैवाऽन्यो ब्रह्मणस्तेन वर्णितः ।
ब्रह्मशब्देन यद्वेत्थंभूतार्थे ब्रह्मणेति गीः ॥ २४९ ॥
बोधमार्गो ब्रह्मरूपो ब्रह्मैकविषयत्वतः ।
गुरूक्तिमनु सोऽप्यत्र लभ्यते नाऽन्यथा क्वचित् ॥ २५० ॥
ब्रह्मविन्मुक्तिमाप्नोति तेन बोधात्मना पथा ।
पुण्यकृत्तैजसश्चाऽऽदौ भूत्वाऽथ ब्रह्मविद्भवेत् ॥ २५१ ॥

'विद्याधिकारी' इत्यादि ।

शङ्का—ब्रह्मरूप मुमुक्षुने उक्त मार्गको जाना, इस तात्पर्यसे 'ब्रह्मने जाना' यह प्रयोग ठीक नहीं है, क्योंकि मुमुक्षु ब्रह्मशब्दका अर्थ नहीं हो सकता ।

समाधान—'तत्त्वमसि' इत्यादि श्रुतिसे उन दोनोंका अभेद बोधन किया गया है । अतः आत्मा तत्त्वान्तर नहीं है और इस अर्थका साक्षी विद्वानोंका अनुभव भी है । अथवा 'ब्रह्मणा' यह कर्तामें तृतीया नहीं है, जिससे कि उक्त प्रयोगकी असंगतिकी शङ्का हो, किन्तु इत्थंभूतलक्षणमें तृतीया है । क्रियाश्रयमें कर्तृत्व और करणत्व होता है, आत्मरूप ब्रह्म क्रियाश्रय नहीं है, अतः उक्तार्थमें तृतीया नहीं है । ब्रह्मसे अन्य ब्रह्मविद्याधिकारी नहीं है, इस तात्पर्यसे ब्रह्मविद्याप्राप्त ब्रह्मने उक्त मार्गको जाना, यह कहा गया है ॥ २४९ ॥

'बोधमार्गो०' इत्यादि ।

शङ्का—बोधात्मक मार्ग अन्तःकरणवृत्तिरूप है, अतः वह ब्रह्मस्वरूप कैसे हो सकता है ?

समाधान— हां ठीक है, ब्रह्मविषयक उक्त बोध भी वस्तुतः ब्रह्मस्वरूप है, सो भी गुरूपदेशानन्तर ही प्राप्त होता है, अन्यथा नहीं ।

शङ्का—आत्मवत् बोधमार्गको भी यदि ब्रह्मस्वरूप मानते हो, तो ब्रह्म सदा स्वयंप्रकाश है, अतः तद्रूप उक्त मार्गका सदा स्फुरण होता रहेगा, फिर गुरूपदेशादिकी क्या आवश्यकता है ?

समाधान—'तत्त्वमसि' इत्यादि वाक्यजन्य अखण्ड-अद्वयसाक्षात्कारके बिना अज्ञानावृत ब्रह्मस्वरूपका ही जब स्फुरण नहीं होता, तब तदात्मक उक्त मार्गका सदा भान कहांसे होगा ? ॥ २५० ॥

'ब्रह्मविन्मुक्ति०' इत्यादि । पूर्वमें पुण्यकृत् होकर पश्चात् तैजस होता

तेजःशब्देन संशुद्धा बुद्धिरेवाऽभिधीयते ।
पुण्ये कृते बुद्धिशुद्धौ विद्या स्यात् स्मर्यते तथा ॥ २५२ ॥
ज्ञानमुत्पद्यते पुंसां क्षयात् पापस्य कर्मणः ।
यथाऽऽदर्शतलप्रख्ये पश्यत्यात्मानमात्मनि ॥ २५३ ॥
गार्भैर्होमैर्जातकर्मचौलमौञ्जीनिबन्धनैः ।
महायज्ञैश्च यज्ञैश्च ब्राह्मीयं क्रियते तनुः ॥ २५४ ॥

है, तदनन्तर ब्रह्मवित् होकर उक्त ब्रह्मबोधात्मक मार्गसे ब्रह्मवेत्ता मुक्ति पाता है ॥ २५१ ॥

'तेजः०' इत्यादि। तेजःशब्दसे परिशुद्ध बुद्धि विवक्षित है, इसी शुद्ध बुद्धिका कारण पुण्य है। 'पुण्येन पापमपनुदति' इस श्रुतिके अनुसार पुण्य-कर्मानुष्ठानसे अशुद्धिसंपादक पापकी निवृत्ति होती है, तदनन्तर बुद्धिशुद्धि होती है और तदनन्तर ज्ञानोत्पत्ति होती है, यही स्मार्त क्रम है ॥ २५२ ॥

'ज्ञान०' इत्यादि। पापकर्मोंके क्षयसे पुरुषमें ज्ञानोत्पत्ति होती है, तदनन्तर जैसे स्वच्छ दर्पणमें मुख दीख पड़ता है, वैसे ही स्वच्छ अन्तःकरणमें आत्मदर्शन होता है।

शङ्का—माना कि पापक्षयसे ज्ञानोत्पत्ति होती है, किन्तु पुण्यसे पापक्षय कैसे होगा? यदि वैसा मान लिया जाय, तो संसारदशामें पुण्य और पापमें से किसी एकका ही शेष रह जायगा, किन्तु भिन्नफलक दो कर्मोंसे क्रमशः सुख और दुःख देखे जाते हैं।

समाधान—पुण्यसे पापक्षय होता है, इसमें मन्वादिस्मृति ही प्रमाण है ॥२५३॥

'गार्भै०' इत्यादि। गर्भाधान, जातकर्म, चूड़ाकरण, मौञ्जीबन्धन आदि कर्मोंसे तथा

पाठो होमश्चाऽतिथीनां सपर्या तर्पणं बलिः ।
एते पञ्च महायज्ञा ब्रह्मयज्ञादिनामकाः ॥

इस श्लोकमें उक्त पाँच महायज्ञ एवं सोमादि यज्ञोंसे पापनिवृत्ति द्वारा यह शरीर ब्राह्मीय—ब्रह्मज्ञानोत्पत्तियोग्य—किया जाता है, उक्त कर्मोंसे पापनिवृत्ति द्वारा शरीर ज्ञानयोग्य होता है, भगवान् श्री कृष्णचन्द्रजीने भी श्रीमुखसे गीतामें स्पष्ट कहा है—यति मुमुक्षुगण फलासक्तिका त्याग कर आत्मशुद्धिके लिए श्रुति और स्मृतिसे विहित कर्म करते हैं ॥ २५४ ॥

योगी वा तैजसोऽत्र स्यात् प्रत्यग्दृष्टौ समर्थतः ।
विषयाकृष्टधीर्यस्मान्न क्षमः प्रत्यगीक्षणे ॥ २५५ ॥
प्रसिद्धमहिमानौ वा पुण्यकृद्योगिनाविह ।
ब्रह्मवित् स्तूयते ताभ्यां ब्रह्मविद्याप्रवृत्तये ॥ २५६ ॥

'योगी वा' इत्यादि ।

शङ्का—पुण्य करनेसे ही शुद्धधी होता है, पुनः तैजसत्वबोधन विफल है ।

समाधान—ठीक है, पर तैजसत्वसे प्रकृतमें योगी विवक्षित है, समाहितबुद्धि योगी तैजस कहा जाता है, क्योंकि वह स्वात्मदर्शनमें समर्थ है ।

शङ्का—सभी प्राणी 'मैं अपनेको देखता हूँ' ऐसा मानते हैं, फिर योगीमें ही स्वात्मदर्शनसामर्थ्य है, दूसरेमें नहीं है, यह कैसे कहा जा सकता है ?

समाधान—विषयाकृष्टधी यानी विषयभोगवासनालिप्त पुरुष आत्मदर्शनसमर्थ नहीं होता, अतएव श्रुति कहती है—'कश्चिद्धीरः प्रत्यगात्मनमैक्षत्' यानी किसी योगिविशेषने प्रयगात्माको देखा । धीसमाधान आत्मदर्शनमें हेतु है, इसीसे श्रुतिमें निदिध्यासनका विधान है ।

एकाग्रधी तैजसको ही ज्ञानोत्पत्ति होती है, यही गीतावाक्यसे भी सिद्ध है, जैसे कि—

'सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चाऽऽत्मनि ।
ईक्षते योगयुक्तात्मा सर्वत्र समदर्शनः ॥'

—योगयुक्तात्मा यानी एकाग्रधी योगी सब भूतोंमें अपनेको और अपनेमें सब भूतोंको देखता है, अतएव वह समदर्शन कहा जाता है । इस अर्थकी बोधक सैकड़ों श्रुतियाँ तथा स्मृतियाँ हैं ॥ २५५ ॥

पुण्यकृत्त्वादि ब्रह्मवित्त्वमें हेतु है, यह कहकर पक्षान्तरको कहते हैं—'प्रसिद्धमहिमानौ' इत्यादिसे ।

प्रख्यात महिमाशाली पुण्यकृत् और योगी लोकमें माने जाते हैं । उनके द्वारा ब्रह्मवेत्ताकी स्तुति की जाती है । जो ब्रह्मवित् कहा जाता है, वही पुण्यकृत् और योगी भी है । यह स्तुति मुमुक्षुओंकी प्रवृत्ति ब्रह्मविद्यामें हो, इसलिए की जाती है ॥ २५६ ॥

योगस्य कर्मणस्तत्त्वविद्यायाश्च समुच्चयः ।
श्रुतोऽत्रेति वदन्त्यन्ये तदयुक्तं विरोधतः ॥ २५७ ॥
अपुण्यपुण्योपरमे यं पुनर्भवनिर्भयाः ।
शान्ताः संन्यासिनो यान्ति तस्मै मोक्षात्मने नमः ॥ २५८ ॥
त्यज धर्ममधर्मं च उभे सत्यानृते त्यज ।
उभे सत्यानृते त्यक्त्वा येन त्यजसि तं त्यज ॥ २५९ ॥
निराशिषमनारम्भं निर्नमस्कारमस्तुतिम् ।
अक्षीणं क्षीणकर्माणं तं देवा ब्राह्मणं विदुः ॥ २६० ॥

'योगस्य' इत्यादि । योग, कर्म और तत्त्वविद्या—इन तीनोंका समुच्चय मोक्षमें हेतु है, यह यहाँ विवक्षित है । एकैकसे मुक्तिकी आशा न रख तीनोंके समुच्चयका सम्पादन मुमुक्षुओंको करना चाहिए ।

तात्पर्य यह कि ज्ञानी पुण्यकृत् और तैजस होकर योग द्वारा आत्मदर्शनमें समर्थ होता है, अतः उनका समुच्चय अभिप्रेत है, यह किसी महापुरुषका मत है, सो ठीक नहीं है । ज्ञानकर्मसमुच्चयका निराकरण सम्बन्धग्रन्थमें कर चुके हैं, पुनः यहाँ पिष्टपेषण करना व्यर्थ है । हां, क्रमसमुच्चय कहिये तो ठीक है, क्योंकि पहले कर्मानुष्ठान चित्तशुद्धि द्वारा आवश्यक है । समसमुच्चयका ही निराकरण वेदान्तियोंको इष्ट है और इसमें प्रमाण भी है ॥ २५७ ॥

'अपुण्य०' इत्यादि । समसमुच्चयका वेदान्ती विरोध करते हैं । भेदनिबन्धन कर्मानुष्ठान और ऐक्यनिबन्धन ज्ञान दोनों एक समयमें नहीं हो सकते, अतः समसमुच्चय ज्ञानहेतु नहीं हो सकता, अपुण्य (पाप) और पुण्य—इन दोनोंका उपरम होनेपर पुर्नभव यानी पुनरुत्पत्तिसे निर्भय होकर शान्तचित्त संन्यासी जिसको प्राप्त करते हैं, उस मोक्षात्मक ब्रह्मको नमस्कार है ॥ २५८ ॥

'त्यज धर्म०' इत्यादि । धर्मका त्याग करो, अधर्मका त्याग करो, उभे यानी सत्य और अनृत दानोंका त्याग करो, जिससे इन सबका त्याग करते हो, उसका भी त्याग करो ॥ २५९ ॥

'निराशिष०' इत्यादि ।

शङ्का—ब्रह्मवेत्ताकी भी स्तुति पाई जाती है, अतः उससे ज्ञानका समुच्चय हो सकता है ?

नैतादृशं ब्राह्मणस्याऽस्ति वित्तं यथैकता समता सत्यता च ।
शीलं स्थितिर्दण्डनिधानमार्जवं ततस्ततश्चोपरमः क्रियाभ्यः ॥ २६१ ॥
अर्थस्य मूलं निकृतिः क्षमा च कामस्य रूपं च वयो वपुश्च ।
धर्मस्य यागादि दया दमश्च मोक्षस्य सर्वोपरमः क्रियाभ्यः ॥ २६२ ॥
इत्येवं स्मृतिशास्त्राणि सर्वत्यागपुरःसरम् ।
ज्ञानजन्माऽभिदधति तथा श्रुतिवचांस्यपि ॥ २६३ ॥
यत्पुण्यं बुद्धिशुद्ध्यर्थं योगो यश्चाऽऽत्मबोधकृत् ।
श्लोके द्वितीये तौ प्रोक्तौ तृतीये त्वन्यथोच्यते ॥ २६४ ॥

समाधान—इच्छाशून्य, अनारम्भ यानी काम्य कर्मोंके अनुष्ठानसे रहित, नमस्कार और स्तुतिसे रहित अक्षीण यानी निषिद्ध आचरणसे रहित, क्षीणकर्म यानी नित्य आदि कर्मरहित, एवंभूत पुरुषको देवगण ब्राह्मण कहते हैं ॥ २६० ॥

ज्ञान और कर्मके असमुच्चयमें वाक्यान्तर भी कहते हैं—'नैतादृशम्' इत्यादिसे ।

एकता—सर्वोदासीनता—, समता यानी शत्रुमित्रादिबुद्धिशून्य सबमें आत्मसमानदृष्टि, सत्यता, दण्डनिधान यानी अहिंसापरत्व और तत्-तत् काम्य कर्मादिसे उपरम—इनके समान ब्राह्मणका दूसरा वित्त नहीं है ॥ २६१ ॥

'अर्थस्य' इत्यादि । धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष—इन चतुर्विध पुरुषार्थोंके भिन्न भिन्न साधन उपदिष्ट हैं, सबमें एक साधन नहीं है, अतएव समुच्चय शास्त्रको अभीष्ट नहीं है ।

शङ्का—सर्वक्रियोपरम मोक्षका कारण नहीं हो सकता, कारण कि श्रवणाद्यनुष्ठानका मोक्षहेतुत्वेन विधान शास्त्रोंमें है ।

समाधान—वहां क्रियाशब्दसे अग्निहोत्रादि बाह्य क्रिया विवक्षित है आन्तर नहीं, अतः उक्त दोष नहीं है ॥ २६२ ॥

'इत्येवम्' इत्यादि । इस प्रकार सब स्मृतियां तथा श्रुतियाँ सर्वकर्मत्यागपुरस्सर ज्ञानोत्पत्ति कहती हैं, इसलिए ज्ञान और कर्मका समुच्चय सर्वथा इष्ट नहीं है ॥ २६३ ॥

वृत्तका अनुवाद कर 'अन्धं तमः' इत्यादिका अवतरण करते हैं—'यत्पुण्यम्' इत्यादिसे ।

बुद्धिशुद्ध्यर्थं पुण्य और आत्मबोधसंपादक योग—ये जो दोनों द्वितीय

यत्काम्यं कर्म योगश्च योऽणिमादिप्रदो द्वयम् ।
तत्संसारस्यैव हेतुर्न मुक्तावुपयुज्यते ॥ २६५ ॥

श्रुतिः—अन्धं तमः प्रविशन्ति येऽविद्यामुपासते ।
ततो भूय इव ते तमो य उ विद्यायाᳪ रताः ॥ १० ॥

जन्मान्तरप्रदं कर्म स्यादविद्या भ्रमात्मिका ।
एतामुपासते मूढास्तमोऽन्धं प्रविशन्ति ते ॥ २६६ ॥

देहभ्रान्तिस्तमोऽन्धत्वं देहभ्रान्तिपरम्परा ।
काम्यकर्मरतो जन्तुस्तामाप्नोति परम्पराम् ॥ २६७ ॥

श्लोकमें कहे गये हैं, तृतीय श्लोकमें प्रकारान्तरसे उनका अर्थ कहा जाता है ॥ २६४ ॥

'यत्काम्यम्' इत्यादि। जो याग, होमादि काम्य कर्म है और जो अणिमादिप्रद योग है, वे दोनों संसारके ही हेतु हैं, उनसे मोक्ष नहीं हो सकता यानी वे साक्षात् मोक्षके कारण नहीं हैं ॥ २६५ ॥

'अन्धं तमः प्रविशन्ति' इत्यादि श्रुति । वार्तिकसारके श्लोकोंके व्याख्यानसे श्रुत्यर्थ स्पष्ट है ॥ १० ॥

'जन्मान्तरप्रदम्' इत्यादि। जिन कर्मोंके अनुष्ठानसे जन्मान्तर होता है, वे ही कर्म अविद्याहेतुक होनेसे भ्रमात्मक यानी अविद्यामय ही हैं। उनकी जो उपासना यानी अनुष्ठान करते हैं, वे अन्ध तममें ही प्रविष्ट होते हैं।

शङ्का—तममें अन्ध विशेषणका क्या अभिप्राय है ?

समाधान—तम मोह, महामोह आदि भेदसे अनेक प्रकारका शास्त्रमें माना गया है, उसमें अन्धतामिस्र भी संकलित है, अतः उसके ग्रहणकी इच्छासे उक्त विशेषण है ॥ २६६ ॥

'देहभ्रान्ति०' इत्यादि। देहभ्रान्ति अन्धतम है, काम्यकर्मानुष्ठानपरायण प्राणी देहभ्रान्तिपरंपराको ही पाता है, उससे कभी भी मुक्त नहीं हो सकता, जो अविरक्त कर्ममात्रपरायण हैं, उन्हींकी अन्धतमःप्रवेशाभिधान द्वारा निन्दा की गई है और जो विरक्त दहराद्युपासक हैं, उनकी नहीं, ऐसा नहीं समझना चाहिए, क्योंकि ऐकात्म्यज्ञानशून्य होनेसे दोनोंकी समान निन्दामें तात्पर्य है, भेद केवल इतना ही है कि अविरक्त केवल कर्मी तामस देह पाते हैं, और विरक्त कर्मी

ये त्वासक्ता योगशिल्पविद्यायां ते पुरोदितात्।
अधिकं तम आविश्य मुच्यन्ते न कदाचन ॥ २६८ ॥

राजस देह पाते हैं, दोनोंका देहप्राप्तिरूप फल समान है, सोनेकी सीकड़ीसे बँधे तो क्या? लोहेकी सीकड़ीसे बँधे तो क्या? बन्धनरूप फल तो दोनोंका समान ही है ॥२६७॥

'ये त्वासक्ता' इत्यादि। जो योगविद्या, शिल्पविद्या आदिमें आसक्त हैं, वे पूर्वकथित तमसे भी अधिक तममें प्रविष्ट होकर कभी भी मुक्त नहीं होते, यह उत्तरार्ध श्रुतिका व्याख्यान है। विद्याशब्दसे, जिसका अविद्योत्पन्न आठ प्रकारकी अणिमा आदि ऐश्वर्य फल है, ऐसी योगविद्या तथा यन्त्रतन्त्रादि शिल्पविद्या विवक्षित है, जो इनमें ही निरत रहते हैं, वे उससे भी अधिक तममें प्रविष्ट होते हैं।

शङ्का—अविद्याकी संन्निधिमें पठित विद्यासे अविद्याविरोधी विद्याका ही ग्रहण होना चाहिए, 'संयोगो विप्रयोगश्च साहचर्यं विरोधिता' इत्यादि अर्थविशेषके ग्रहणमें नियामक माने जाते हैं। अतः विद्यासक्तको 'अन्धं तमः' आदिकी प्राप्ति होती है, यह कहना असंगत है।

समाधान—ग्राह्य और ग्राहकरूप भेददर्शनयुक्त विद्याका ही यहां विद्यापदसे ग्रहण करना चाहिए, ऐकात्म्यसमीक्षणरूप विद्याका नहीं। भेददृष्टिविशिष्ट तामसयोनि ही होते हैं, अतः उनका अधिक तममें प्रवेश युक्त ही है। अथवा कर्मादिबोधक विद्या यहाँ विद्याशब्दसे विवक्षित है। वेदान्तार्थका परशीलन न कर जो उसीमें (कर्मादिबोधक विद्यामें ही) निरत रहते हैं, वे अज्ञ अधिक अन्धकारमें प्रविष्ट होते हैं।

शङ्का—तम तो अज्ञान पदार्थ है, अज्ञान ज्ञानाभावरूप है, अभावमें न्यूनाधिकभावकी सम्भावना ही नहीं है।

समाधान—मिथ्याज्ञानाधिक्य ही तममें भूयस्त्व है। अज्ञान भावाभाव-विलक्षण माना जाता है; अतः उसमें भूयस्त्व भी ठीक ही है, अतएव उच्चावच जगन्मात्रका निदान अज्ञान कहा जाता है। अविद्यारत तार्किक आदि ईश्वरको मानते हैं, तदुच्चरित तद्विषयत्वादिना उपनिषद्को प्रमाण मानते हैं, अतः उनका अविवेक अधिक नहीं है, उनकी अपेक्षा मीमांसकोंका अज्ञान अत्यधिक है, क्योंकि वे ईश्वरको भी नहीं मानते, कर्मविधिशेषतया उपनिषदोंको प्रमाण मानते हैं, क्योंकि सिद्धस्वरूप ब्रह्ममें उपनिषद्का प्रामाण्य नहीं इत्यादि अज्ञानविशेषका लिङ्ग है ॥ २६८ ॥

युज्यते मुक्त्यभावोऽयं तत्र बोधविवर्जनात् ।
तेन दुःखं महच्चेति चतुर्थश्लोक ईर्यते ॥ २६९ ॥

श्रुतिः—अनन्दा नाम ते लोका अन्धेन तमसावृताः ।
तास्ँस्ते प्रेत्याभिगच्छन्त्यविद्वाँसोऽबुधो जनाः ॥ ११ ॥

ये त्वनन्दाभिधा लोकास्तीव्रदुःखेन संयुताः ।
तांस्ते मृत्वाऽभिगच्छन्ति ब्रह्मबोधेन वर्जिताः ॥ २७० ॥

अविद्वांसो ह्यशास्त्रज्ञा अबुधोऽनुभवेन च ।
वर्जिता दुःखबाहुल्यं जन्ममृत्युजरादिकम् ॥ २७१ ॥

ब्रह्मावबोधयुक्तानां निःशेषो दुःखसंक्षयः ।
श्लोकेन पञ्चमेनाऽत्र विस्पष्टमभिधीयते ॥ २७२ ॥

'युज्यते' इत्यादि । योगानुष्ठानशील पुरुषकी मुक्ति नहीं होती, इसमें कारण तत्त्वज्ञानाभाव है, इस कारण उनको महान् दुःखका अनुभव होता है, यह चतुर्थ श्लोकमें स्पष्ट है ॥ २६९ ॥

'ये त्वनन्दा०' इत्यादि । वार्तिकसारकी आदर्श प्रतिमें जो 'ये त्वानन्दा' इत्यादि पाठ मुद्रित है, सो प्रामादिक है । वार्तिकमें 'अनानन्दाभिधा' इत्यादि पाठ है । शब्दोंका केवल परिवर्तन कर श्लोक सारमें पठित हैं । मरनेके अनन्तर वे तीव्र दुःखसंयुक्त अनन्दात्मक लोकमें जाते हैं ।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—ब्रह्मज्ञानशून्य होनेके कारण वे संसाराधिकारी ही हैं ॥ २७० ॥

अबुध और अविद्वान् शब्दोंकी पुनरुक्तिका परिहार करते हैं—'अविद्वांसो' इत्यादिसे । अविद्वान् शब्दसे अशास्त्रज्ञ विवक्षित हैं और अबुधपदसे अनुभवशून्य विवक्षित हैं, अतः भिन्नार्थके तात्पर्य उक्त दो पदोंका प्रयोग है । शास्त्रको न जाननेवाले और अनुभवरहित पुरुष जन्म, मृत्यु, जरा आदि प्रचुर दुःख पाते हैं । 'अभिगच्छन्ति' क्रियाका यहां अनुषङ्ग अर्थ किया जाता है ॥ २७१ ॥

'ब्रह्मावबोध०' इत्यादि । ब्रह्मज्ञानियोंका दुःख निःशेष क्षीण हो जाता है, यह पञ्चम श्लोकसे स्पष्टरूपसे कहते हैं । यहां श्लोकसंख्या उपनिषद्के श्लोकोंके तात्पर्यसे है ॥ २७२ ॥

श्रुतिः—आत्मानं चेद्विजानीयादयमस्मीति पूरुषः ।
किमिच्छन् कस्य कामाय शरीरमनुसंज्वरेत् ॥ १२ ॥

पुरुषः परिपूर्णोऽयमस्मीति ह्यापरोक्ष्यतः ।
य आत्मानं विजानाति शरीरानुज्वरोऽस्य कः ॥ २७३ ॥
न वेत्ति चेत् स्वमात्मानं देहात्मत्वभ्रमादसौ ।
भोक्तुस्तस्यैव भोगाय भोगमिच्छन्ननुज्वरेत् ॥ २७४ ॥
यस्य सार्वात्म्यबोधेन बाधः स्याद्भोक्तृभोग्ययोः ।
किमिच्छन् कस्य कामाय शरीरमनुसंज्वरेत् ॥ २७५ ॥

'आत्मानं चेद्विजानीयात्' इत्यादि श्रुति । श्लोकव्याख्यानसे श्रुत्यर्थ स्पष्ट है ॥ १२ ॥

दो मन्त्रोंसे आत्मज्ञानाभावमें दोष कहकर आत्माके ज्ञानसे मुक्तिरूप फल होता है, यह श्लोकव्याख्यान द्वारा प्रतिपादन करते हैं—'पुरुषः' इत्यादिसे ।

अशनायादिसे उत्क्रान्त सर्वधीसाक्षी आत्माको जो शुद्ध धी द्वारा जानता है ।

शङ्का—कैसा जानता है ?

समाधान—'यह आत्मस्वरूप ब्रह्म मैं हूँ', 'तत्त्वमसि' इत्यादि श्रुतिरूप प्रमाणसे परमाख्य परिपूर्ण यह पुरुष मैं ही हूँ, यह यदि मुमुक्षु जानता है, तो फिर किस कामनासे क्यों शरीरको दुःखित करेगा ? तत्-तत् फलके लिए ही शरीरायास किया जाता है, ब्रह्मातिरिक्त पदार्थके अभावका निश्चय होनेपर शरीरायासका निमित्त ही कोई नहीं रह जाता । आप्तकामवाक्यसे ब्रह्मज्ञकी सब इच्छाएँ समाप्त हो जाती हैं, ऐसा कहा जा चुका है, अतएव इच्छाका आक्षेप 'किमिच्छन्'से श्रुतिने किया है ॥ २७३ ॥

'न वेत्ति' इत्यादि। 'अहं गौरः कृशः' इत्यादि देहात्मविभ्रम है । जो पुरुष वस्तुतः आत्माको नहीं जानता, वही भोक्ताके भोगसम्पादनके लिए शरीरको आयासित करता है अर्थात् अन्तःकरण भोक्ताको आत्मा मान कर विहित और प्रतिषिद्ध नाना क्रियाएँ करता है । 'क्लिष्टं कर्म' इस न्यायसे कर्ममात्र क्लेशकर होता है ॥ २७४ ॥

'यस्य' इत्यादि । 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म नेह नानास्ति किञ्चन' इत्यादि श्रुतियोंसे सब आत्मस्वरूप ही है, उससे अतिरिक्त कोई पदार्थ ही नहीं है, इस

निःसङ्गस्याऽभिसम्बन्धो देहेनाऽस्य न कश्चन ।
नाऽतो देहादिदुःखेन दुःखित्वं प्रत्यगात्मनः ॥ २७६ ॥
न दुःखक्षय एवाऽस्य किन्तु विश्वस्य कर्तृता ।
सर्वलोकात्मता चेति षष्ठे श्लोके उदीर्यते ॥ २७७ ॥
श्रुतिः—यस्यानुवित्तः प्रतिबुद्ध आत्माऽस्मिन्संदेह्ये गहने प्रविष्टः ।
स विश्वकृत्स हि सर्वस्य कर्ता तस्य लोकः स उ लोक एव ॥१३॥
सम्यग्दिह्यत इत्येद्वपुः संदेह उच्यते ।
सम्भूयोपचितः पञ्चभूतैरेष यतस्ततः ॥ २७८ ॥

प्रकारका अद्वैतात्मबोध जिस पुरुषरत्नको हो गया है, वह इच्छा ही क्यों करेगा ? इच्छा अप्राप्त इष्ट वस्तुकी प्राप्तिके लिए होती है, जब अप्राप्त इष्ट है, ही नहीं तब शरीरको क्यों कष्ट देगा ॥ २७५ ॥

'निःसङ्गस्या०' इत्यादि । 'असङ्गो ह्ययं पुरुषः' इत्यादि श्रुतिसे आत्मा सर्व-सङ्गशून्य है; अतः उसके साथ देहका कोई वास्तविक सम्बन्ध नहीं है, अतएव देहादिगत दुःखसे आत्मा कभी दुःखी नहीं हो सकता, भ्रमदशामें अनुभूयमान दुःखादि अज्ञानप्रयुक्त हैं ॥ २७६ ॥

'न दुःखक्षय' इत्यादि । आत्मैकत्वविज्ञानसे केवल दुःखक्षय ही नहीं होता, किन्तु विश्वकर्तृता और सर्वलोकात्मताकी प्राप्ति भी होती है, यह छठे श्लोकमें कहा जाता है । जलस्थ सूर्यप्रतिबिम्बके समान शरीरान्तःप्रविष्ट आत्माको विवेकसे जो जान लेता है, वही विश्वकृत् ईश्वर है । वही सबका कर्ता है, परमात्मस्वभाव ही आत्मा माना जाता है । 'स हि सर्वस्य कर्ता' इस श्रुतिके अनुसार विद्वान् ही अविद्वद्दशामें उसके द्वारा विश्वकर्ता कहा जाता है ॥ २७७ ॥

'यस्यानुवित्तः' इत्यादि श्रुति। श्लोकव्याख्यानसे श्रुत्यर्थ स्पष्ट हो जायगा ॥ १३ ॥

'सम्यग्दिह्यत०' इत्यादि। 'दिह उपचये' इस धातुसे संदेहशब्द बना है। यद्यपि यह संशयमें रूढ है, तथापि अवयवार्थबुद्धिसे शरीरका भी बोधक है, इस भावसे कहते हैं—'संदिह्यते' इस व्युत्पत्तिसे वपु यानी शरीर संदेह कहा जाता है, यतः पांच भूतोंसे यह बढ़ता है यानी पञ्चभूतोपचित है, अतः संदेह शरीर कहलाता है ॥ २७८ ॥

आध्यात्मिकादिभिः क्लेशैर्युक्तत्वाद्गहनो मतः ।
तत्र प्रविष्ट आत्माऽयं गुरूक्तिमनु लभ्यते ॥ २७९ ॥
योऽनुलब्धः पुनः सोऽनुभूत्या च प्रतिबुध्यते ।
स विश्वकृद्भवेदीशो जीवत्वभ्रान्तिवारणात् ॥ २८० ॥
स हि कर्तेति वाक्येन कृतकृत्यत्वमुच्यते ।
निःशेषपुरुषार्थाप्तेर्न कार्यं शिष्यते परम् ॥ २८१ ॥
यद्वाऽन्यदृष्ट्या सर्वस्य जननात् सर्वकृद्भवेत् ।
अज्ञानिनो ब्रह्मभूतमेनं मन्यन्त ईश्वरम् ॥ २८२ ॥
लोकः सर्वोऽपि तस्यैष कार्य इत्येव तन्मतिः ।
वस्तुदृष्ट्या तु सोऽप्येष लोको न तु ततः पृथक् ॥ २८३ ॥

'आध्यात्मिका०' इत्यादि । आध्यात्मिक, आधिदैविक और आधिभौतिक त्रिविध क्लेशोंसे संयुक्त शरीर गहन है, जलसूर्यकादिके समान शरीरमें प्रविष्ट यह आत्मा गुरूपदेशके अनन्तर उपलब्ध होता है ॥ २७९ ॥

'योऽनुलब्धः' इत्यादि । 'तत्त्वमसि' इत्यादि श्रुतिके अनुसार 'तुम ब्रह्म हो' इस गुरुके उपदेशसे जो ब्रह्मात्मभाव लब्ध हुआ, वह निदिध्यासनके बाद 'अहं ब्रह्म अस्मि' (मैं ब्रह्म हूँ) इस अनुभवसे प्रत्यभिज्ञात हुआ । वही आत्मा विश्वकृत् ईश्वर है । अविद्यादशामें भ्रान्तिवश उसको जीव कहते हैं । भ्रान्तिके निवृत्त हो जानेपर वस्तुतः ईश्वर समझा जाता है ॥ २८० ॥

'स हि कर्तेति' इत्यादि । 'स हि कर्ता' इस श्रुतिवाक्यसे आत्मा कृतकृत्य कहा जाता है यानी सम्पूर्ण पुरुषार्थकी प्राप्ति हो जानेके कारण उसके लिए कुछ कार्य अवशिष्ट नहीं रह जाता है ॥ २८१ ॥

'यद्वाऽन्य०' इत्यादि ।

शङ्का—ब्रह्मविद् विश्वकृत् नहीं कहा जा सकता, क्योंकि उस दशामें विश्व है नहीं ।

समाधान—हाँ, ठीक है, पर ब्रह्मज्ञेतर पुरुषकी दृष्टिसे सबके उत्पादक ईश्वर-स्वरूप ब्रह्मज्ञ सर्वकृत् कहा जा सकता है, क्योंकि उसकी अपेक्षा विश्व है ही, इसीको उत्तरार्द्धसे स्पष्ट करते हैं—अज्ञानीजन ब्रह्मभूत ब्रह्मज्ञको ईश्वर मानते हैं ॥२८२॥

'लोकः सर्वोऽपि' इत्यादि । ये सब लोक ईश्वरके कार्य हैं, ऐसी बुद्धि

शास्त्राधिकारयुक्तेऽस्मिन् देहे विद्यात्परं पदम् ।
अन्यथाऽनर्थ इत्येतत्सप्तमे श्लोक उच्यते ॥ २८४ ॥

श्रुतिः—इहैव सन्तोऽथ विद्मस्तद्वयं न चेदवेदिर्महती विनष्टिः ।
ये तद्विदुरमृतास्ते भवन्त्यथेतरे दुःखमेवापियन्ति ॥ १४ ॥

यदेह देहे तिष्ठामस्तदा विद्मो वयं परम् ।
न चेद्विद्मस्तदाऽस्माकं विनष्टिर्महती भवेत् ॥ २८५ ॥

ये तद्विदुस्तेऽमृताः स्युरितरे दुःखमाप्नुयुः ।
दुःखमेव हि संसारः सुखं त्वल्पं च नेष्यते ॥ २८६ ॥

अज्ञानियोंकी होती है । मुक्तदृष्टिसे तो आत्मा ही लोक है, उससे अतिरिक्त लोकमें प्रमाण नहीं है, भेददृष्टिका सर्वथा निराकरण हो चुका है ॥ २८३ ॥

'शास्त्राधिकार०' इत्यादि । इस देहके शास्त्राधिकारयुक्त होनेपर पुरुषको परम पदकी यानी मोक्षकी अवश्य प्राप्ति करनी चाहिए । अन्यथा अनर्थकी यानी दुःखपरम्पराकी प्राप्ति होती है, यह सप्तम श्लोकमें कहा जाता है ॥ २८४ ॥

'इहैव सन्तोऽथ' इत्यादि श्रुति । श्लोकव्याख्यानसे श्रुत्यर्थ स्पष्ट है ॥१४॥

'यदेह' इत्यादि । यद्यपि इस अनर्थशतसंकुल वर्तमान देहमें स्थित हम लोग अज्ञानादिसे मोहित हैं, तथापि आत्मतत्त्वको यदि ब्रह्मत्वेन कथञ्चित् जान लेते हैं, तो हम लोग कृतार्थ हो जाते हैं कि हम लोग ब्रह्मको जान गये, न जाना तो महती विनष्टि यानी क्षति होगी । 'वेदनं वेदः स यस्य नास्ति सः अवेदिः' यानी यदि हम अवेदी होंगे तो महान् अनर्थ होगा ।

शङ्का—यदि मैं अवेदी हूँ, तो क्या दोष है ?

समाधान—महती—अपरिमित—विनष्टि यानी अनर्थपरम्परा होगी ॥२८५॥

'ये तद्विदुः' इस श्रुतिके उत्तरार्द्धसे फलितार्थका विस्तार करते हैं—'ये तद्विदुः' इत्यादिसे ।

हम लोग ब्रह्मज्ञानसे पूर्व भी वस्तुतः ब्रह्मस्वरूप ही हैं, तथापि वाक्योत्पन्न तत्त्वज्ञानके अनन्तर ब्रह्म होते हैं, पहले केवल अज्ञान व्यवधायक था, जिससे पृथक् मानते थे । ज्ञानोत्तर व्यवधायक अज्ञानकी निवृत्ति होनेपर ब्रह्मको प्राप्त होते हैं । स्वर्गादिवत् ब्रह्मप्राप्ति अपूर्व नहीं है, 'दशमस्त्वमसि' इत्यादि वाक्योत्पन्न ज्ञानके

गर्भप्रवेशादिरूपा जुगुप्सा नाऽऽत्मवेदिनः ।
इत्येषोऽर्थोऽष्टमश्लोके विस्पष्टमभिधीयते ॥ २८७ ॥

श्रुतिः—यदैतमनु पश्यत्यात्मानं देवमञ्जसा ।
ईशानं भूतभव्यस्य न ततो विजुगुप्सते ॥ १५ ॥

यदैतं दीप्तमात्मानमीश्वरं भूतभव्ययोः ।
श्रुत्या साक्षात्करोत्येष न तदा विजुगुप्सते ॥ २८८ ॥

श्रुतिः—यस्मादर्वाक्संवत्सरोऽहोभिः परिवर्तते ।
तद्देवा ज्योतिषां ज्योतिरायुर्होपासतेऽमृतम् ॥ १६ ॥

अनन्तर प्राप्त ही दशम प्राप्त माना जाता है, अपूर्व नहीं, वैसे ही प्रकृतमें भी समझना चाहिए। संसारदशामें थोड़ा भी सुख नहीं है, किन्तु उसका आभास-मात्र होता है ॥ २८६ ॥

'गर्भ०' इत्यादि। गर्भप्रवेशादिरूपा जुगुप्सा आत्मवेदीको नहीं होती, यह अष्टम श्लोकमें स्पष्टरूपसे श्रुति कहती है ॥ २८७ ॥

'यदैतमनु पश्यति' इत्यादि श्रुति। श्लोकव्याख्यानसे श्रुत्यर्थ स्पष्ट है ॥१५॥

'यदैतम्' इत्यादि। जब भूत और भावीके ईश्वर इस आत्माका, परम कारुणिक किसी आचार्यसे सुन कर उसके प्रसादसे श्रुति द्वारा, स्वयं साक्षात्कार करता है, तब उससे अपनेको विशेषरूपसे छिपानेकी इच्छा नहीं करता। सब मनुष्य प्रभुसे अपनेको छिपाते हैं, इसका कारण भेददर्शन है यानी अपनेको प्रभुसे भिन्न मानते हैं, यह एकत्वदर्शी होनेसे किसीसे भय नहीं रखता, फिर छिपानेकी क्या संभावना? अथवा किसीकी निन्दा नहीं करता, क्योंकि दूसरा कोई है नहीं, यह भाष्यसम्मत अर्थ है ॥ २८८ ॥

'यस्मादर्वाक्' इत्यादि श्रुति।

शङ्का—ईश्वर भी कालसे भिन्न है, वस्तु है और घटके समान कालपरि-च्छिन्न है, फिर कालके प्रति वह ईश्वर कैसे?

समाधान—जिस परमात्माको विषय न करता हुआ संवत्सर स्वावयव अहोरात्रसे कार्यमात्रको विकृत करता रहता है, वह परमात्मा ज्योतियोंकी ज्योति कूटस्थ आयु है, यों देवगण उपासना करते हैं, इसीसे वे आयुष्मान् और ज्योतिष्मान् प्रसिद्ध हैं ॥ १६ ॥

निःशेषविक्रियाहेतुकालातिक्रमहेतुतः ।
देवैरुपास्य इत्येतन्नवमे श्लोक उच्यते ॥ २८९ ॥
कालो यस्माद्ब्रह्मणोऽर्वागविद्याकल्पितत्वतः ।
तद्ब्रह्मोपासते देवाः स्वामीष्टफलसिद्धये ॥ २९० ॥
ज्योतिषामपि तज्ज्योतिरादित्याद्यवशासनात् ।
आयुर्जीवनहेतुत्वादमृतं मृतिवर्जनात् ॥ २९१ ॥

'निःशेष०' इत्यादि । उक्त आत्मा सकल विकारोंके हेतु कालका अतिक्रमण करता है, अतएव देवता उसकी उपासना करते हैं, यह नवम श्लोकमें कहा जाता है ॥ २८९ ॥

'कालो यस्मा०' इत्यादि । अपने अपने अभीष्ट अर्थकी सिद्धिके लिए देवगण उस ब्रह्मकी उपासना करते हैं । अविद्याकल्पित काल ब्रह्मातिरिक्त वस्तु-विषयक है यानी ब्रह्मको विषय नहीं करता इस कारण ब्रह्ममें कालनिमित्तक अन्यथाभाव नहीं होता है । अतएव श्रुतिमें आत्मा कालञ्जर कहा गया है । कालका जारण यानी क्षय करनेसे आत्मा कालञ्जर माना गया है, अतएव—

काल: पचति भूतानि सर्वाण्येव सताऽऽत्मना ।
कालः पक्वो यमन्वेति यस्तं वेद स वेदवित् ॥
कालः स पच्यते यत्र न कालस्तत्र वै प्रभुः ।
कालस्यैव च मृत्योश्च जङ्गमस्थावरस्य च ॥
ईशते भगवानेकः सत्यमेतद् ब्रवीमि ते ।

मोक्षधर्ममें भी कहा है—

आहृत्य सर्वसंकल्पान् सत्त्वे चित्तं निवेशयेत ।
सत्त्वे चित्तं समावेश्य ततः कालञ्जरो भवेत् ॥' इति

अर्थ अतिस्पष्ट है ॥ २९० ॥

'ज्योतिषामपि' इत्यादि ।

शङ्का—परमात्मा ज्योतियोंकी ज्योति क्यों है ?

समाधान—'तमेव भान्तमनुभाति सर्वं तस्य भासा सर्वमिदं विभाति' इत्यादि श्रुतिसे यह सिद्ध है कि ब्रह्मज्योतिसे ही आदित्यादि ज्योतिका प्रकाश होता है, 'यत्तेजसेद्धः सूर्यस्तपति' इत्यादि वाक्योंका यही अर्थ सुस्फुट होता है ।

चेतनाचेतनाधार आत्माऽस्य ब्रह्मतोचिता ।
इति स्फुटतरं श्लोके दशमे समुदीर्यते ॥ २९२ ॥

श्रुतिः—यस्मिन्पञ्च पञ्चजना आकाशश्च प्रतिष्ठितः ।
तमेव मन्य आत्मानं विद्वान् ब्रह्मामृतोऽमृतम् ॥ १७ ॥

आत्मा पञ्चजनाख्यानां पञ्चानामाश्रयस्तथा ।
आकाशस्य तमात्मानं वेद्मि ब्रह्म तथा श्रुतेः ॥ २९३ ॥

गन्धर्वाः पितरो देवा रक्षोभिश्च सहाऽसुराः ।
ज्ञेयाः पञ्चजनास्तैश्च चेतनं लक्ष्यतेऽखिलम् ॥ २९४ ॥

शङ्का—यदि ब्रह्मको सबकी आयु मानते हो, तो प्रत्येक प्राणीकी आयुके अन्यथा अन्यथा होनेसे ब्रह्म भी कूटस्थ नहीं हो सकता, फिर कालनिमित्तक अन्यथाभाव ब्रह्ममें नहीं होता, इस व्यवस्थासे क्या लाभ ?

समाधान—भावाभावात्मक कार्यकारणरूप संसारकी आयु स्वतःसिद्ध परमात्मा ही है, क्योंकि जड़ होनेसे प्रपञ्चमें स्वतःसत्ता और स्फूर्तिकी सम्भावना नहीं है, अतः परमात्मा ही उसका स्वरूप है यानी जीवनहेतु है और वह मृतिरहित होनेसे अमृत है ॥ २९१ ॥

'चेतनाचेतना०' इत्यादि । चेतन और अचेतन दोनों प्रकारके निखिल प्रपञ्चका आधार आत्मा है, अतः उसमें ब्रह्मत्व मानना उचित ही है, यही दशम श्लोकमें कहा जाता है ॥ २९२ ॥

'यस्मिन् पञ्च पञ्चजना' इत्यादि श्रुति । नीचेके श्लोकोंके व्याख्यानसे श्रुत्यर्थ स्पष्ट है ॥ १७ ॥

'आत्मा पञ्चजना०' इत्यादि । पाँच पञ्चजन तथा आकाश—इनका आश्रय आत्मा है । श्रुतिके अनुसार उसी आत्माको ब्रह्म मानते हैं ॥ २९३ ॥

'गन्धर्वाः' इत्यादि । गन्धर्व, पितर, देव, रक्षोगण तथा असुर—ये पांच पञ्चजन कहे जाते हैं । ये पांच तथा आकाश—यों छः पदार्थ जिसमें प्रतिष्ठित हैं, वही आत्मा ब्रह्म है ।

शङ्का—'प्राणादयो वाक्यशेषात्' इस वेदान्तसूत्रसे प्राणादि पाँच पञ्चजन कहे गये हैं, इससे प्रकृतार्थमें विरोध होता है ।

समाधान—'प्राणस्य प्राणम्' इत्यादि वाक्यशेषमें माध्यन्दिनशाखामें अन्नका

लक्ष्यते च तथाऽऽकाशशब्देन निखिलं जडम् ।
जडाजडाधार आत्मा तस्मिन् सर्वस्य कल्पनात् ॥ २९५ ॥
जडाजडे सात्मके हि नो चेच्छून्यत्वमापतेत् ।
एतमाधारमात्मानममृतं ब्रह्म वेद्म्यहम् ॥ २९६ ॥
तदा विद्वान् ब्रह्म भूत्वा ब्रह्मत्वादमृतोऽभवम् ।
मरणं ब्रह्मणः क्वाऽपि नैव संभावितं श्रुतौ ॥ २९७ ॥
प्राणादिसङ्घ आत्मा स्यादेतस्य ब्रह्मता कथम् ।
इत्याशङ्क्योत्तरं श्लोके ह्येकादश उदीर्यते ॥ २९८ ॥

पाठ है, काण्वमें अन्नका पाठ नहीं है, इस पक्षमें पञ्चत्वसंख्याकी पूर्त्ति 'ज्योतिषां ज्योतिः' इस पाठके अनुसार ज्योतिका ग्रहण कर करनी चाहिए। इस प्रकार इस पक्षमें भी उक्त संख्यापूर्ति ठीक हो जाती है। वस्तुतः पञ्चजनशब्द जगन्मात्रका उपलक्षण है, क्योंकि सबका आश्रय चेतन ब्रह्म ही है, अतः पूर्वोक्त विरोध नहीं है ॥ २९४ ॥

'लक्ष्यते च' इत्यादि। तथा आकाशब्दकी लक्षणा निखिल जड़में है। उभय-लक्षणासे फलित अर्थ कहते हैं—'जडाजडा०' इत्यादिसे। आत्मा जड़ाजड़भेदसे भिन्न निखिल जगत्का आधार है, क्योंकि आत्मामें ही सबकी कल्पना है ॥ २९५ ॥

आत्मा ही सब कल्पनाओंका आधार है, इसको सिद्ध करते हैं—'जडाजडे' इत्यादिसे।

यदि जडाजडका अधिष्ठान आत्मा न माना जाय, तो जगत् शून्य ही हो जायगा, अधिष्ठानशून्य भ्रम होता नहीं, अतः मैं सर्वाधार इस आत्माको ही ब्रह्म जानता हूँ ॥ २९६ ॥

'तदा विद्वान्' इत्यादि। मन्त्रद्रष्टाका वचन है कि उस समय विद्वान् ब्रह्म होकर 'अमृतोऽभवम्' (मैं अमृत हो गया), ऐसा अनुभव करता है, कारण ब्रह्मका मरण (विनाश) श्रुतिमें कहीं नहीं है ॥ २९७ ॥

'प्राणादिसङ्घ०' इत्यादि।

शङ्का—प्राण आदिका संघ ही आत्मा है, अतः वह ब्रह्म कैसे हो सकता है ? ब्रह्म निर्विशेष अतएव अद्वैत है, सङ्घ समुदायात्मक होनेसे सद्वितीय होता है।

समाधान—ठीक है, इसका उत्तर एकादश श्लोकमें है ॥ २९८ ॥

श्रुतिः—प्राणस्य प्राणमुत चक्षुषश्चक्षुरुत श्रोत्रस्य श्रोत्रं मनसो ये मनो विदुः । ते निचिक्युर्ब्रह्म पुराणमग्र्यम् ॥ १८ ॥

प्राणादिसङ्घो नैवाऽऽत्मा किन्तु सङ्घोपलक्षितः ।
इत्यभिज्ञा ब्रह्मतां तु निश्चिन्वन्त्यात्मनो दृढम् ॥ २९९ ॥
आत्मन्यारोपिताः सन्ति चक्षुःप्राणादिशक्तयः ।
नामैकमेव सम्बन्धाच्छक्तेराधारशक्तयोः ॥ ३०० ॥
प्राणशक्तेराश्रयत्वादात्मा प्राण उदीरितः ।
तया शक्त्योत्पादितत्वाद्वायुश्च प्राणनामकः ॥ ३०१ ॥

'प्राणस्य प्राण०' इत्यादि श्रुति । श्लोकव्याख्यानसे श्रुत्यर्थ स्पष्ट है ॥ १८ ॥

'प्राणादि०' इत्यादि । प्राणादि-संघ आत्मा नहीं है, किन्तु उससे उपलक्षित चैतन्यस्वरूप आत्मा है, यों आत्मा और अनात्माके विवेकमें कुशल ज्ञानी पुरुष आत्माकी ब्रह्मरूपताका दृढ़रूपसे निश्चय करते हैं ॥ २९९ ॥

'आत्मन्यारोपिताः' इत्यादि । चक्षु, प्राण आदि शक्तियाँ आत्मामें आरोपित रहती हैं, चक्षु आदि कार्योंकी अन्यथानुपपत्तिरूप अर्थापत्तिप्रमाणसे कल्पित शक्तिका आधार आत्मा और शक्त प्राण—इन दोनोंका प्राणशक्तिसम्बन्धत्व अविशिष्ट (समान) होनेसे आत्माका भी प्राणशब्दसे व्यवहार होता है ।

शङ्का—जैसे आत्मामें चैतन्य स्वाभाविक है, वैसे ही आप प्राणमें प्राणत्वको स्वाभाविक क्यों नहीं मानते ? शक्तिसम्बन्धप्रयुक्त क्यों मानते हैं ?

समाधान—अनात्मपदार्थ जड हैं, अतः उन्हें स्वतःसिद्ध नहीं कह सकते, किन्तु स्वतःसिद्ध पदार्थ द्वारा ही वे सिद्ध होते हैं । स्वतःसिद्ध पदार्थ आत्मा ही है, उससे अतिरिक्त स्वतःसिद्ध पदार्थ नहीं है ।

शङ्का—आत्मा भी विषयज्ञानाश्रयत्वरूपसे सिद्ध होता है, इसलिए दोनोंमें सापेक्षत्व तुल्य है ।

समाधान—ऐसा माननेमें आत्माश्रयादि दोष होगा, इसलिए अनात्म-सम्बन्ध आत्मामें कल्पित ही है, परमार्थ सत् नहीं है ॥ ३०० ॥

उक्त अर्थका ही स्पष्टीकरण करते हैं—'प्राणशक्ते०' इत्यादिसे ।

प्राणशक्तिका आश्रय होनेसे आत्मा प्राण कहा जाता है, उस शक्तिसे उत्पादित होनेके कारण वायु भी प्राणशब्दार्थ है ॥ ३०१ ॥

न्यायः सर्वत्र योज्योऽसौ चक्षुरादिषु नामसु ।
अतस्तैर्नामभिः सर्वैरेक आत्माऽभिधीयते ॥ ३०२ ॥
प्रसिद्धचक्षुःप्राणादेर्य आत्मा मूलकारणम् ।
प्राणादिनामकं तं ये विद्युस्ते ब्रह्मवेदिनः ॥ ३०३ ॥
आदिहीनत्वतो ब्रह्म पुराणमिति गीयते ।
अग्र्यं श्रेष्ठं भवेदेतन्नीचजीवत्ववर्जनात् ॥ ३०४ ॥
तस्याऽस्य दर्शनोपायः कः स्यादित्यभिचोदितः ।
श्लोकेन द्वादशेनाऽऽह मनसैवेति निर्णयम् ॥ ३०५ ॥

श्रुतिः—मनसैवानुद्रष्टव्यं नेह नानाऽस्ति किञ्चन ।
मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति ॥ १९ ॥

आत्मानात्मपदार्थेषु विज्ञानोत्पत्तिसाधनम् ।
मनः साधारणं दृष्टं सर्वज्ञानैकहेतुतः ॥ ३०६ ॥

'न्यायः' इत्यादि । चक्षु आदि नाममें भी इसी न्यायकी योजना करनी चाहिए । अर्थात् चक्षु आदि शब्द भी प्राणशब्दके समान आत्माके वाची हैं, इससे यह फलित अर्थ सिद्ध होता है कि सब नाम आत्माके ही वाचक हैं ॥ ३०२ ॥

'प्रसिद्धचक्षुः०' इत्यादि । प्रसिद्ध चक्षु, प्राण आदिका जो मूल कारण है, जिसके कि प्राण, चक्षु आदि नाम कहे गये हैं, उसको जो जानते हैं, वे ही ब्रह्मवेत्ता कहलाते हैं ॥ ३०३ ॥

'आदिहीन०' इत्यादि। ब्रह्मका आदि नहीं है, इसलिए वह पुराण कहा जाता है । निकृष्ट जीवत्व उसमें न होनेसे वह अग्र्य और श्रेष्ठ माना जाता है ॥ ३०४॥

पदार्थज्ञान वाक्यार्थज्ञानका उपयोगी होता है, यह कह कर उपायान्तर-जिज्ञासापूर्वक मन्त्रान्तरका अवतरण करते हैं—'तस्याऽस्य' इत्यादिसे ।

श्रवण आदिसे संस्कृत मन ब्रह्मज्ञानका साधन है, क्योंकि पूर्वप्रकृत आत्माके दर्शनका उपाय क्या है ? यह पूछनेपर बारहवें श्लोकसे मनसे ही वह देखा जाता है, यह निर्णय किया गया है ॥ ३०५ ॥

'मनसैवानुद्रष्टव्यम्' इत्यादि श्रुति । श्लोकोंके व्याख्यानसे ही श्रुत्यर्थ गतार्थ है ॥ १९ ॥

'आत्मानात्म०' इत्यादि । आत्मज्ञानका साधन मन है, यह हमको

प्रत्यक्चिदाकृतिस्तस्य नित्या व्योमाकृतिर्घटे ।
यथा तथाऽन्यनैराश्यादात्मत्वात् सन्निधेः सदा ॥ ३०७ ॥
धर्माधर्माद्यपेक्षत्वादन्यत्वाद् व्यवधानतः ।
शब्दाद्याकारता तस्य कादाचित्की न सर्वदा ॥ ३०८ ॥

विशेष यत्नसे सिद्ध करना नहीं है, कारण कि सब ज्ञानोंका कारण मन है, यह सर्वतन्त्रसिद्धान्त है । अतः आत्मा और अनात्मपदार्थोंमें विज्ञानोत्पत्तिका साधन मन है ।

शङ्का—क्या विषयेन्द्रियसन्निकर्षादिको कारण नहीं मानते ?

समाधान—मानते क्यों नहीं है ? अनात्मपदार्थोंमें ज्ञानोत्पत्तिके साधनोंमें अन्यतम कारण मन है ॥ ३०६ ॥

'प्रत्यक्चिदा०' इत्यादि ।

शङ्का—यदि मन अनात्मज्ञानके समान आत्मज्ञानमें भी कारण माना जाय, तो घटादिके समान आत्मामें जाड्यापत्ति हो जायगी ।

समाधान—जबतक घट रहता है, तबतक जैसे उसमें आकाशका सम्बन्ध माना जाता है, वैसे ही जबतक बुद्धिवृत्ति रहती है, तबतक उसमें आत्माकारता स्वभावतः रहती है । उसके लिए अन्य धर्म आदिकी अपेक्षा नहीं है, अतएव उक्त वृत्तिके साथ आत्माकी सदा सन्निधि रहती है, अतः मन आत्मज्ञानका घटादिज्ञानकी तरह साधन नहीं है, इसलिए आत्मामें जड़त्वकी आपत्ति नहीं है ॥ ३०७ ॥

'धर्माधर्मा०' इत्यादि ।

शङ्का—बुद्धिवृत्तिमें जैसे आत्माकारता स्वतःसिद्ध है, वैसे ही अनात्माकारता भी क्यों नहीं मानते ?

समाधान—दोनों वृत्तियां विलक्षण हैं, मनमें शब्दाद्याकारता नित्य नहीं है ।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—शब्दादिविषयक वृत्तियां धर्माधर्मसापेक्ष हैं, अनात्मस्वरूप शब्द आदिका मनमें सर्वदा सन्निधान नहीं रहता, इससे अनात्माकारता नित्य नहीं है ।

शङ्का—यदि आत्माकारता मनमें नित्य है, तो नित्य ही आत्मस्फूर्त्ति होती रहेगी, फिर आत्माज्ञानका अवस्थान ही नहीं हो सकेगा, क्योंकि आत्मस्फूर्त्तिव्याप्त मनोवृत्तिसे अज्ञाननिवृत्ति ही रहेगी ।

समाधान—अनात्माकारधीवृत्तिभावाभाव यद्यपि आत्मचैतन्यव्याप्त है,

सिद्धेऽप्यस्य चिदाकारे ब्रह्माकारः पुनर्गुरोः ।
शास्त्राच्चेति श्रुतिर्ब्रूते ह्यनुद्रष्टव्यमित्यसौ ॥ ३०९ ॥
श्रोत्राद्यपेक्षा शब्दादौ नाऽऽत्मनीति विवक्षया ।
मनसैवेति वक्त्येषा बाह्येन्द्रियनिवृत्तये ॥ ३१० ॥

तथापि अद्वयप्रत्यङ्मात्रात्माकार तत्त्वमादिवाक्यजन्य बुद्धिवृत्ति ही अविद्याकी निवर्तिका है। वृत्त्यन्तर चिदाकार होनेपर भी आकारान्तरोपहित होनेसे उक्त वृत्तिकी निवर्तिका नहीं होती, अतः प्रत्यगात्मनिष्ठ अज्ञान सर्वानुभवसिद्ध है, इसका अपलाप नहीं हो सकता।

शङ्का—प्रत्यगात्मामें अज्ञान मानते हो, तो मानो, पर प्रश्न यह है कि वह निवृत्त होता है अथवा नहीं ? उत्तर पक्षमें अनिर्मोक्षापत्ति दोष होगा। प्रथम पक्षमें उसका निवर्तक है या नहीं? यदि नहीं है, तो उसकी कभी भी निवृत्ति नहीं होगी। यदि है तो कर्म है अथवा ज्ञान ? प्रथम पक्ष अस्वीकारपराहत है। द्वितीय पक्षमें स्वयं ज्ञान है अथवा ज्ञानान्तर ? प्रथम पक्षमें सदा निवृत्ति या अनिवृत्ति ही होगी; कादाचित्क निवत्ति, जो इष्ट है, नहीं होगी और श्रवणादि भी व्यर्थ हो जायँगे। ज्ञानान्तरपक्षमें उसे जड़ मानते हो या अजड़ ? प्रथम पक्षमें अजड़त्वाविशेषसे अज्ञानका निवर्तक नहीं हो सकता। द्वितीय पक्षमें आत्मासे अतिरिक्त मानोगे तो अपसिद्धान्त हो जायगा। यदि आत्मस्वरूप ही मानियेगा, तो आत्मा भी कादाचित्क हो जायगा और स्वरूपज्ञानोक्तपक्षके दोष भी हैं।

समाधान—यद्यपि नित्यसिद्ध आकाश माना जाता है, तथापि जैसे कूपाकाश यानी कूपावच्छिन्नाकाशकी उत्पत्ति मानी जाती है, अतएव 'कूपाकाश उत्पन्नः' इत्यादि व्यवहार होता है, वैसे ही यद्यपि प्रत्यगात्मस्वरूप बोध भी सदा लब्धात्मक है, तथापि शास्त्राचार्यबलसे 'मैं ब्रह्म हूँ' इस बुद्धिवृत्तिकी उत्पत्तिके अनन्तर तदुपहितमें भी उत्पत्तिका व्यवहार होता है ॥ ३०८ ॥

'सिद्धेऽप्यस्य' इत्यादि। चिदाकार यद्यपि सिद्ध है, तथापि ब्रह्माकारता—'अहं ब्रह्मास्मि' इत्याकारता—गुरुशास्त्रोपदेशसे ही होती है, इसी तात्पर्यसे श्रुति स्वयं कहती है, अनु—पश्चाद्—यानी गुरु आदिके उपदेशके अनन्तर ब्रह्मको देखता है ॥ ३०९ ॥

'श्रोत्राद्यपेक्षा' इत्यादि। 'मनसैव' इत्यादि श्रुतिस्थ एवकारका प्रयोजन

नेह नानेति हेतूक्तिर्द्वैतं शब्दादिकं नहि ।
ब्रह्मात्मनि ततो बाह्यमिन्द्रियं नोपयुज्यते ॥ ३११ ॥
मा भूच्छब्दादिकं द्रष्टृद्रष्टव्यात्मभिदाऽस्ति हि ।
द्रष्टव्यं ब्रह्म जीवेनेत्येतन्मतमपोद्यते ॥ ३१२ ॥
यः पश्यति ब्रह्म भिन्नमिव स्वस्मादसौ पुमान् ।
बहुयोनिषु जातः सन्मृत्योर्मृत्युमवाप्नुयात् ॥ ३१३ ॥
भ्रान्तौ जीवेशयोर्भेदः कल्पितोऽसौ न वास्तवः ।
इत्येतत्प्रतिपत्त्यर्थमिवशब्दः प्रयुज्यते ॥ ३१४ ॥

शब्दादिप्रत्यक्षकी व्यावृत्ति कहते हैं । शब्दादिप्रत्यक्षमें भी मन कारण है, परन्तु केवल मन ही नहीं है, किन्तु श्रोत्रादि भी कारण है, आत्मप्रत्यक्षमें मन ही केवल कारण है, श्रोत्रादि नहीं, इस प्रकार सूचनके लिए एवकार है ॥ ३१० ॥

द्वैत शब्दादि नहीं है, इसमें कारण कहते हैं—'नेह नानेति' इत्यादिसे ।

'नेह नानास्ति किञ्चन' इत्यादि श्रुतिसे ब्रह्मव्यतिरिक्त शब्दादिका स्पष्ट प्रतिषेध होनेसे ब्रह्मदर्शनमें बाह्य श्रोत्रेन्द्रियादिकी अपेक्षा नहीं है, केवल मनकी ही अपेक्षा है ॥ ३११ ॥

'मा भूच्छब्दादिकम्' इत्यादि । अद्वैतसिद्धान्तके अनुसार दर्शनयोग्य शब्दादि विषय नहीं हैं, यह ठीक है, पर द्रष्टा और द्रष्टव्यका भेद तो आवश्यक है । द्रष्टा जीव है और द्रष्टव्य ब्रह्म है, जीव ब्रह्मको देखता है, फिर आत्मैकत्व-विज्ञानका कैसे समर्थन कर सकते हो ? इस प्रकार भेदवादीके मतका खण्डन करते हैं ॥ ३१२ ॥

'यः पश्यति' इत्यादि । जो पुरुष अपनेसे भिन्नसम ब्रह्मको देखता है, वह अनेक योनियोंमें उत्पन्न होकर मृत्युसे मृत्युको प्राप्त होता है यानी मृत्युयन्त्रमें ही भ्रमण करता रहता है, मोक्ष नहीं पा सकता । भाव यह है कि मृत्यु हिरण्यगर्भ है, हिरण्यगर्भके कार्य उन्हींमें लीन होते हैं, हिरण्यगर्भका भी मृत्यु वह है, जिससे हिरण्यगर्भका आविर्भाव हुआ है । मिथ्यादर्शनदोषी मृत्यु यानी मिथ्यादर्शन-कारणको ही प्राप्त होता है, ब्रह्मको नहीं । तत्त्वज्ञानोत्पत्तिसे पहले नानात्वमति होती है, अनन्तर अज्ञानका बाध होनेसे 'नाना इव' ऐसी मति होती है ॥ ३१३ ॥

'भ्रान्तौ' इत्यादि । भ्रान्तिदशामें जीवेश्वरभेद कल्पित है, वास्तविक नहीं है,

अत्यन्तभेदाभावेऽपि भेदाभेदौ तयोरिति ।
मतं वारयितुं श्लोकस्त्रयोदश इहोच्यते ॥ ३१५ ॥

श्रुतिः—एकधैवानुद्रष्टव्यमेतदप्रमयं ध्रुवम् ।
विरजः पर आकाशादज आत्मा महान् ध्रुवः ॥ २० ॥

एकेनैव प्रकारेण भास्वच्चिन्मात्ररूपिणा ।
अनुद्रष्टव्यमत्रैषा समस्तव्यस्तता नहि ॥ ३१६ ॥
ब्रह्मात्मनोर्लक्षणैक्याद् भेदलेशोऽपि नेष्यते ।
ध्रुवं तद् ब्रह्मणो रूपमात्माऽप्येषः ध्रुवस्तथा ॥ ३१७ ॥
ध्रुवत्वं निर्विकारत्वं तच्चाऽऽत्मब्रह्मणोः समम् ।
प्रत्यग्बोधत्वमात्मत्वं ब्रह्मत्वं सर्वहेतुता ॥ ३१८ ॥

इसकी प्रतिपत्तिके लिए 'इव' शब्दका प्रयोग श्रुतिमें आया है ॥ ३१४ ॥

'अत्यन्तभेदा०' इत्यादि । जीव और ब्रह्मका अत्यन्त भेद न सही, पर भेदाभेदको, उभयविध श्रुतियोंके अनुसार, अवश्य मानना चाहिए, ऐसा भेदाभेदवादी कहते हैं, उनका निराकरण करनेके लिए तेरहवाँ श्लोक यहाँ कहा जाता है ॥ ३१५ ॥

'एकधैवाऽनुद्रष्टव्यम्' इत्यादि श्रुति । श्लोकव्याख्यानसे श्रुत्यर्थ स्पष्ट है ।

'एकेनैव' इत्यादि । एक ही प्रकारसे ब्रह्मका दर्शन इष्ट है ।

शङ्का—किस प्रकारसे ?

समाधान—भासमान चिन्मात्रसे एवकारका व्यावर्त्य भेदाभेदप्रकार है, उभयथा ब्रह्मदर्शन मुमुक्षुओंके लिए इष्ट नहीं है, इस अभिप्रायसे कहते हैं । समुदायात्मना अभेद है और व्यष्ट्यात्मना भेद है, उभयथा अनुद्रष्टव्यका यहाँ निषेध है ॥ ३१६ ॥

'ब्रह्मात्मनो०' इत्यादि । ब्रह्म और आत्माका एक ही लक्षण है, इसलिए दोनोंका परस्पर भेद नहीं हो सकता ।

शङ्का—एक लक्षण क्या है ?

समाधान—ध्रुवत्व, ब्रह्म ध्रुव है; आत्मा भी ध्रुव है ॥ ३१७ ॥

'ध्रुवत्वम्' इत्यादि । ध्रुवत्व प्रकृतमें निर्विकारत्व विवक्षित है । सो आत्मा और ब्रह्ममें समान है ।

शङ्का—उक्त लक्षण समान होनेपर भी दोनोंमें वैलक्षण्य है ।

व्यवहारस्तु मोहोत्थो न तावन्मात्रहेतुकः ।
वस्त्वेकमेव तेनैतदेकधैवाऽवगम्यताम् ॥ ३१९ ॥
अप्रमेयं ब्रह्म तस्मान्मातृमेयभिदाऽपि न ।
प्रमेयं स्फुरणाधारो ब्रह्म तु स्फूर्तिरेव हि ॥ ३२० ॥

प्रश्न—कैसे ?

उत्तर—अहंप्रत्ययवेद्यत्व आत्मामें है और जगत्कारणत्व ब्रह्ममें है, ऐसा व्यवहार लोकमें प्रसिद्ध है, इस रूपसे उनमें वैलक्षण्य है ही ।

समाधान—ठीक है, पर यह व्यवहार कल्पित है, अतः वास्तविक वैलक्षण्य नहीं है ॥ ३१८ ॥

'व्यवहारस्तु' इत्यादि । वस्तु एक ही है, इसलिए ब्रह्मको एक ही प्रकारसे देखना वास्तविक देखना है । पूर्वोक्त व्यवहार मोहजनित है, वास्तविक नहीं है । संसारदशामें अज्ञानकल्पित नाना व्यवहार होते हैं । विद्यादशामें अज्ञानकी निवृत्तिके साथ कल्पित धर्मोंकी निवृत्ति होनेसे शुद्ध ब्रह्मका एक ही सद्रूपसे व्यवहार होता है, यह निष्कर्ष है ॥ ३१९ ॥

'अप्रमेयम्' इत्यादि ।

शङ्का—'एकधैवानुद्रष्टव्यम्' इस वाक्यमें विरोध प्रतीत होता है । जब एक ही ब्रह्म है, तब द्रष्टा, द्रष्टव्य आदिका भेद भी नहीं है, फिर कौन किसको देखेगा ? यदि द्रष्टा, द्रष्टव्य आदिका भेद है, तो एक ही ब्रह्म कैसे होगा ? ब्रह्मको 'यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह' इत्यादि श्रुतिसे अप्रमेय कहते हैं । यदि वस्तुतः अप्रमेय ही ब्रह्म है, तो वह वेदान्त आदि प्रमाणसे प्रमेय कैसे हो सकता है ? यदि प्रमाणसे प्रमित होता है, तो अप्रमेय कैसे होगा ?

समाधान—इसका परिहार अनेक बार कर चुके हैं, अतः उसीका पुनः स्मरण कराते हैं—स्फुरणाधार यानी स्फुरणका विषय प्रमेय कहा जाता है, ब्रह्म तो स्वयं स्फुरणस्वरूप ही है । प्रमाता आदिका स्वीकार ऐकात्म्यका प्रतिबन्धक है; अतः उसका निरास होनेपर उसके ज्ञानमें वास्तविक प्रमाता आदिकी अपेक्षा नहीं होती, अतः एकधा द्रष्टव्य कहा गया है ॥ ३२० ॥

ब्रह्मैतदप्रमेयं चेत् कथं द्रष्टव्यता भवेत् ।
वृत्तिव्याप्यत्वमात्रेण द्रष्टव्यं सन्निगच्छति ॥ ३२१ ॥
व्याप्यो वृत्तिफलाभ्यां यः प्रमेयः स घटो भवेत् ।
ब्रह्माऽमेयं फलाभावाद् द्रष्टव्यं वृत्तिसत्त्वतः ॥ ३२२ ॥

'ब्रह्मैतद्०' इत्यादि ।

शङ्का—यदि ब्रह्म अप्रमेय है, तो वह द्रष्टव्य कैसे हो सकता है ? दर्शन-विषय द्रष्टव्य कहा जाता है ।

समाधान—दर्शनविषय दो प्रकारका होता है ? एक वृत्तिव्याप्य और दूसरा फलव्याप्य ? वृत्तिव्याप्यत्वके तात्पर्यसे द्रष्टव्य कहा जाता है, अतएव शास्त्र-कारोंने कहा है—

'फलव्याप्यत्वमेवाऽस्य शास्त्रकृद्भिर्निरासितम् ।
ब्रह्मण्यज्ञाननाशाय वृत्तिव्याप्यत्वमिष्यते ॥'

शास्त्रज्ञोंने फलव्याप्यत्वरूप द्रष्टव्यत्वका ही ब्रह्ममें प्रतिषेध किया है, परन्तु ब्रह्माज्ञानके नाशके लिए वृत्तिव्याप्यत्वरूप द्रष्टव्यत्व ब्रह्ममें माना जाता है ॥३२१॥

'व्याप्यो' इत्यादि । जो वृत्ति और फल दोनोंसे व्याप्य होता है, वह प्रमेय है, जैसे घटादि । ब्रह्ममें फलाभाव है, अतः वह अप्रमेय है । वृत्तिसत्तासे द्रष्टव्य ब्रह्म कहा गया है । भाव यह है कि जिस अन्तःकरण-वृत्तिसे विषयावारक अज्ञानका ध्वंस होता है, उस वृत्तिके विषय घटादि प्रमेय माने जाते हैं और जो वृत्ति स्वविषयाज्ञाननाशक नहीं है, किन्तु तद्विषयकमात्र होती है, उसका विषय वृत्तिव्याप्य कहलाता है । मतभेदसे विषयचैतन्याभिव्यक्ति अथवा विषयावारकाज्ञाननाश उसका फल है । उक्तफल-व्याप्यत्व अचेतन घटादिमें ही रह सकता है । ब्रह्म सदा अभिव्यक्तचैतन्यात्मक होनेसे फलव्याप्य नहीं हो सकता । जैसे अन्धकारमें प्रदीपालोक घटावारक अन्धकारका निरास कर घटको अभिव्यक्त करता है । वहां अन्धकारनिवृत्तिरूप फल होनेसे घट फलव्याप्य कहा जा सकता है । सूर्यालोकसंसृष्ट घटमें भी प्रदीपालोकसंसर्ग होता है, पर अन्धकारनिवृत्ति सौरालोकसे ही हो चुकी है, इसलिए घट केवल प्रदीपालोकवृत्तिव्याप्य है, वैसे ही प्रकृतमें भी समझना चाहिए । विशेष अन्यत्र देख सकते हैं ॥ ३२२ ॥

प्रत्यगज्ञानहेतूत्थो यत्राऽनात्मा प्रसिध्यति।
ज्ञातृज्ञेयप्रभेदः स्यात्तत्र प्रत्यगनात्मनोः॥ ३२३॥
ऐकात्म्ये कः प्रमाता स्यात् प्रमाणं चाऽत्र किं भवेत्।
आगमोऽप्यनपेक्ष्यैव भेदमात्मावबोधकः॥ ३२४॥

'प्रत्यग्ज्ञान०' इत्यादि।

शङ्का—ब्रह्मको यदि जीवका द्रष्टव्य मानते हो, तो वह आत्मासे भिन्न ही सिद्ध होगा, क्योंकि द्रष्टा और द्रष्टव्यका भेद लोकमें प्रसिद्ध है, जैसे द्रष्टा देवदत्त और द्रष्टव्य घटादि विषय।

समाधान—ठीक है, अविद्यादशामें भेद कहते हो या विद्यादशामें? प्रथम पक्षमें तो इष्ट ही है, क्योंकि उस दशामें आत्माके अज्ञानसे जनित अनात्मा घटादि जब प्रकाशित होते हैं, तब आत्मा और अनात्माका भेद मानते ही हैं॥ ३२३॥

द्वितीय पक्षका निराकरण करते हैं—'ऐकात्म्ये' इत्यादिसे।

ऐकात्म्यपक्षमें प्रमाता कौन है? कोई नहीं है, प्रमाण क्या है? कुछ भी नहीं है, इस प्रकार जब प्रमातृ-प्रमाणभाव ही नहीं है, तब भेद किससे किसका कह सकते हो?

शङ्का—प्रमाण क्यों नहीं है? आत्मावबोधक आगम प्रमाण तो सब मानते ही हैं।

समाधान—प्रमाता आदि भेदकी अपेक्षाके बिना ही आत्माका बोधक आगम माना जाता है। 'यमेवैष वृणुते तेन लभ्यः' यानी यह परमात्मा जिस साधकके ऊपर अनुग्रह करता है कि यह हमको जाने, वही साधक ईश्वरको जान सकता है, दूसरा नहीं।

शङ्का—यदि आत्मा प्रमाणका विषय नहीं है, तो ससम रसादिके समान सिद्ध ही नहीं होगा। 'प्रमाणात् प्रमेयसिद्धिः' यह सर्वसम्मत सिद्धान्त है।

समाधान—ठीक है, जो प्रमाणसिद्ध माने जाते हैं, वे अनात्मपदार्थ हैं, आत्मा स्वयंसिद्ध है। उसकी सिद्धिके लिए प्रमाणकी आवश्यकता नहीं है। माता, मान और मेय प्रत्यगात्मा ही है, उससे अतिरिक्त नहीं है, अतः आत्मा किसीका प्रमेय नहीं है।

आपीतकरणग्रामः पुमान् यद्वत्सुषुप्तिगः ।
शब्दान्निद्रामपास्याऽथ यथावस्त्ववबुध्यते ॥ ३२५ ॥
अगृहीत्वैव सम्बन्धमभिधानाभिधेययोः ।
हित्वा निद्रां प्रबुद्ध्यन्ते यथेहाऽपि तथाऽऽत्मनि ॥ ३२६ ॥
शब्दशक्तेरचिन्त्यत्वादात्मत्वाद्बोधरूपतः ।
हित्वा निद्रामिवाऽविद्यामागमाद् बुध्यते पुमान् ॥ ३२७ ॥

शङ्का—यदि ज्ञान और अज्ञानध्वंसमें पूर्वापरका निश्चय नहीं है, तो अज्ञानध्वंस मानका फल है, यह निश्चय ही कैसे होगा ?

समाधान—आत्मप्रमा और उसका फल अज्ञानध्वंस—ये दोनों हेतुफल-भावेन प्रसिद्ध हैं, अतः उनमें पौर्वापर्यका प्रश्न ही विफल है। क्रियाओंमें ही कौन पूर्व है और कौन पर है ? यह प्रश्न होता है ॥ ३२४ ॥

शङ्का—आत्मविषयक आगमजन्य प्रमा ही नहीं हो सकती।

प्रश्न—क्यों ?

उत्तर—जाति आदि धर्मोंसे विशिष्ट वस्तुमें शक्तिका ग्रहण होनेसे शब्द विशिष्टका ही बोधक माना जाता है। आत्मा तो निर्विशेष है, अतः उसमें शक्तिग्रह न होनेसे शब्द उसका बोधक ही नहीं हो सकता, फिर प्रमा और उसके फलके पौर्वापर्यकी क्या कथा ?

समाधान—अज्ञातशक्तिक शब्द भी अर्थबोधक होता है, इसमें दृष्टान्त कहते हैं—'आपीत०' इत्यादिसे।

करण यानी इन्द्रियसमुदायका लयकर आत्मा सोता है। यदि कोई कार्यवश शब्दादि द्वारा उसे जगाता है, तो वह निद्राका त्यागकर यथार्थरूपसे जागता है ॥ ३२५ ॥

'अगृहीत्वैव' इत्यादि। सुषुप्त पुरुष शब्दार्थसम्बन्धके ग्रहणके बिना ही निद्राका त्याग कर जागता है। यदि अगृहीतशक्तिक शब्द अर्थावबोधक न होता, तो सुषुप्तित्यागके बिना शब्दार्थसम्बन्धज्ञान नहीं हो सकता और उसके ज्ञानके बिना निद्रा-त्यागका भी संभव नहीं है, ऐसी अवस्थामें निद्रात्याग शब्दादि द्वारा कैसे होता ? ॥ ३२६ ॥

दार्ष्टान्तिकमें उक्त अर्थको स्फुट करते हैं—'शब्दशक्ते०' इत्यादिसे।

शब्दकी महिमा अचिन्त्य है, वह प्राकृत बुद्धिसे ज्ञात नहीं हो सकती, केवल

धर्माधर्मौ रजो ज्ञेयौ रजोवत्तन्मलत्वतः ।
तदकर्तृत्वतो ब्रह्म विरजोऽकरणत्वतः ॥ ३२८ ॥
असम्यग्ज्ञानयाथात्म्यो जनिमत्प्रकृतित्वतः ।
आत्मैवाऽऽकाशशब्देन श्रुत्येह प्रतिपाद्यते ॥ ३२९ ॥
जनिमत्कारणादात्मा योऽस्थूलादिविशेषणः ।
आकाशात् स परो ज्ञेयस्तस्याऽपूर्वादिरूपतः ॥ ३३० ॥

कार्यानुमेय है। अतीत, अनागत और वर्तमान अर्थका बोधक शब्द देखा जाता है। अतः यह कहना भी ठीक नहीं है कि अज्ञातशक्तिक शब्द अर्थका बोधक नहीं हो सकता। बोध स्फुरणस्वरूप होनेसे बोधककी अपेक्षा भी नहीं करता। घटादि अबोधस्वरूप हैं, अतः उनको बोधककी अपेक्षा होती है। आत्मा स्वयं बोधस्वरूप है, इसलिए उसको बोधककी अपेक्षा नहीं है। आत्मा निद्राका साक्षी है। जैसे शब्दसे निद्राके छूटनेपर पुरुष जागता है, वैसे ही 'तत्त्वमसि' आदि आगमोंसे मोहका त्याग कर पुरुष ज्ञाततत्त्व होता है। निद्राकालमें शब्दार्थसंगतिग्रह न होनेपर भी शब्दादिसे जागता ही है ॥ ३२७ ॥

अप्रमेय वाक्यार्थको कह कर उत्तर वाक्यकी व्याख्या करनेके लिए विरज-शब्दार्थको कहते हैं—'धर्माधर्मौ' इत्यादिसे।

धर्म और अधर्म—ये दोनों रजःशब्दसे यहां विवक्षित हैं। शरीरादिमें रज यानी धूलिके समान ये ही आत्मामें मल हैं। ब्रह्म उक्त धर्माधर्मका कर्ता नहीं है, अतः उससे शून्य है।

शङ्का—धर्म और अधर्मका कर्ता ब्रह्म क्यों नहीं है ?

समाधान—अकरण यानी इन्द्रियादिशून्य होनेसे ब्रह्ममें कर्तृत्वका सम्भव नहीं है ॥ ३२८ ॥

'असम्यग्०' इत्यादि। जिसे अपनी यथार्थताका परिज्ञान नहीं है ऐसा अज्ञानतादात्म्यापन्न यानी अज्ञानसे उपहित आत्मा जगत्का कारण (प्रकृति) है, अतः श्रुतिने आकाशशब्दसे आत्माका प्रतिपादन किया है ॥ ३२९ ॥

'जनि०' इत्यादि। जगत्कारणीभूत अव्याकृत आकाशकी अपेक्षा अस्थूल आदि विशेषणोंसे विशिष्ट आत्मा पर है, ऐसा समझना चाहिए। अतएव आत्मस्वरूप-निरूपणके अवसरमें श्रुतिने 'अपूर्वमनपरम्' इत्यादि कहा है, उसी स्थलमें इसका अर्थ भी हो चुका है ॥ ३३० ॥

यस्मादेवमतोऽजोऽसावकार्यकारणत्वतः ।
अजत्वादेव निःशेषविकाराणामपाक्रिया ॥ ३३१ ॥
अव्यावृत्तानुगतेर्महानात्मेति भण्यते ।
कौटस्थ्याच्च ध्रुवो नाशविकारादिविवर्जितः ॥ ३३२ ॥

श्रुतिः—तमेव धीरो विज्ञाय प्रज्ञां कुर्वीत ब्राह्मणः । नानुध्यायाद् बहून्छब्दान्वाचो विग्लापनं हि तदिति ॥ २१ ॥

बोधादूर्ध्वं च कर्तव्यमस्तीत्याशङ्क्य वार्यते ।
चतुर्दशेन श्लोकेन सङ्ग्रहोऽत्र समाप्यते ॥ ३३३ ॥

'यस्मादेव०' इत्यादि । यतः जन्यमात्रका कारण है, अतः वह अज है यानी स्वयं जन्य नहीं है, अन्यथा जन्यमात्रका कारण ही नहीं हो सकेगा। आत्माश्रयादि दोषसे स्वका कारण स्वयं नहीं होगा, किन्तु कारणान्तर ही कहना पड़ेगा। यदि अन्य कारण होगा, तो जन्यमात्रका कारण आत्मा नहीं होगा। अनवस्थाभयसे मूल कारणको अजन्य ही मानना उचित है। अतएव अकार्यकारण भी माना जाता है, निःशेषविकारात्यन्ताभाव भी आत्मामें माना जाता है। शरीर, इन्द्रिय आदि द्वारा ही विकारकी सम्भावना होती है, अतः इन्द्रियादिशून्यमें विकारकी क्या संभावना है ॥ ३३१ ॥

'अव्यावृत्ता०' इत्यादि । आत्माका अर्थ अव्यावृत्त है यानी जैसे घट, पट आदि परस्पर व्यावृत्त होते हैं, वैसे आत्मा किसीसे व्यावृत्त नहीं होता। 'इदं सर्वं यदयमात्मा' इत्यादि श्रुतिसे, कार्यकारणाभेदन्यायसे तथा एकविज्ञानसे सर्वविज्ञानकी श्रौत प्रतिज्ञासे यह स्पष्ट है कि आत्मा किसीसे व्यावृत्त नहीं होता। अननुगतिसे आत्मामें महत्त्व भी सिद्ध होता है। अमहान् घटादि स्वकारणमें अनुगत रहते हैं, आत्मा महान् होनेसे किसीमें अनुगत नहीं हो सकता, प्रत्युत आत्मव्यतिरिक्त निखिल पदार्थ आत्मामें ही अनुगत हैं। नाश, विकार आदिसे वर्जित होनेके कारण आत्मा कूटस्थ अतएव ध्रुव है ॥ ३३२ ॥

'तमेव धीरो विज्ञाय' इत्यादि श्रुति। श्रुत्यर्थ श्लोकव्याख्यानसे स्पष्ट है ॥२१॥

'बोधा०' इत्यादि । आत्मबोधोत्तर भी क्या कोई कर्तव्य अवशिष्ट रह जाता है ? ऐसी आशङ्का कर उसका चौदहवें श्लोकसे वारण करते हैं। कोई कर्तव्य बाकी नहीं रहता। यहाँपर श्लोकसंग्रह समाप्त हो जाता है ॥ ३३३ ॥

प्रत्यक्तया श्रुतेर्वाक्यात् तमेवोक्तविशेषणम् ।
अन्वयव्यतिरेकाभ्यां विद्यादात्मानमादितः ॥ ३३४ ॥
बुभुत्सोच्छेदिनीं प्रज्ञां सर्वाज्ञाननिरासिनीम् ।
सर्वज्ञेयसमाप्त्यर्थं कुर्याद्वाक्यार्थबोधतः ॥ ३३५ ॥
किं ब्रह्मेति बुभुत्साया निवृत्तौ तु समाप्यते ।
ज्ञातव्योऽर्थस्ततः शब्दचिन्तां सर्वां परित्यजेत् ॥ ३३६ ॥
भर्तृप्रपञ्चस्त्वाहाऽत्र शास्त्रादात्मानमादितः ।
विज्ञाय भावनां ज्ञानसन्तानैः पुनराचरेत् ॥ ३३७ ॥

'प्रत्यक्तया' इत्यादि । प्रत्यक्तया—अजड़रूपसे—अन्वयव्यतिरेक द्वारा और तन्मूलक श्रुतिसे भी पूर्वोक्त विरजस्त्व आदि विशेषणोंसे विशिष्ट आत्माको पहले जानना चाहिए ॥ ३३४ ॥

'बुभुत्सोच्छेदिनीम्' इत्यादि । विद्वान् पूर्वोक्त आत्माको शास्त्र और आचार्य-से समझकर प्रज्ञा करे । जिज्ञासासमाप्तिकरी बुद्धिको प्रज्ञा कहते हैं । प्रज्ञासे प्रकरणसाधन संन्यास, शम, दम, उपरति, तितिक्षा, समाधान आदि करे । पूर्वोक्त रीतिसे पदार्थका शोधन करके वाक्यार्थज्ञानसे सब पदार्थ ज्ञात हो जाते हैं, अतएव अज्ञाननिरास होनेसे आकांक्षाकी शान्ति हो जाती है । अतः वाक्यार्थधीरूप सर्वाकांक्षाविनाशक, परमपुरुषार्थहेतुभूत प्रज्ञाकी 'तत्त्वमसि' आदि वाक्यसे भावना करे ॥ ३३५ ॥

'किं ब्रह्मेति' इत्यादि । कौन ब्रह्म है ? इस बुभुत्साकी निवृत्ति होनेपर ज्ञातव्य अर्थ समाप्त हो जाता है । जब तक ब्रह्मज्ञान नहीं होता, तब तक ज्ञातव्यकी जिज्ञासा होती है । 'एकेन विज्ञातेन सर्वं विज्ञातं भवति' इस न्यायसे ब्रह्मज्ञान होनेपर फिर ज्ञातव्य पदार्थ कोई रहता ही नहीं है, इसलिए ज्ञातव्य समाप्त होनेपर सम्पूर्ण शब्दचिन्ताका त्याग करे ॥ ३३६ ॥

'भर्तृप्रपञ्च०' इत्यादि । 'विज्ञाय प्रज्ञां कुर्वीत' इस वाक्यमें विज्ञान और प्रज्ञा—ये दोनों पद समानार्थक हैं, अतः विज्ञान होनेपर ज्ञान करे, यह अर्थ 'कृतस्य करणोपदेशः'के समान व्यर्थ है अथवा अशक्यार्थक है, अतः इसका अर्थान्तर किया गया है । अनुभवागोचर अर्थ शब्द द्वारा बुद्ध्यारूढ होता है । अतः शाब्द परोक्ष ज्ञान 'विज्ञान' पदसे विवक्षित है । परोक्षतया ज्ञात ब्रह्ममें प्रत्यगात्मतादात्म्यसाक्षात्कार जो परोक्षज्ञानाभ्यासके प्रचयसे उत्पन्न होता है, वह

परं तत्त्वं प्रविश्यैवं मनस्यद्वैततां गते ।
विज्ञानं केवलं शुद्धं स्वात्मन्येवाऽवतिष्ठते ॥ ३३८ ॥
द्वैताभिधायकान् शब्दान् ध्यानकाले न चिन्तयेत् ।
वाचं ते ग्लापयन्त्येतामेकतत्त्वाभिधायिनीम् ॥ ३३९ ॥

प्रज्ञापदसे विवक्षित है अर्थात् निर्विचिकित्सब्रह्मविषयकशाब्दज्ञानसन्ततिरूप निदिध्यासन द्वारा ब्रह्मविषयक साक्षात्कार करना चाहिए, यह मुमुक्षु पुरुषके प्रयत्नसे साध्य है। अपरोक्ष भ्रम अपरोक्ष ज्ञानसे ही निवृत्त होता है, इसलिए ब्रह्मविषयक परोक्षज्ञान होनेपर भी अपरोक्ष ज्ञानकी आवश्यकता है, यही अर्थ श्रुतिके स्वारस्यसे भी प्रतीत होता है। पहले अनुभवागोचर अर्थ शाब्दज्ञानविषय होता है, वही अभ्यस्यमान होकर फलवान् होता है; इसको मान कर श्रुतिने 'मनसैवानुद्रष्टव्यम्' कहा है ॥ ३३७ ॥

निरन्तर भावनाका फल कहते हैं—'परं तत्त्वम्' इत्यादिसे ।

इस भावनासे अद्वैत आत्मामें मन लीन होता है, मनके लीन होनेपर जीवस्वरूप निरतिशयानन्दस्वरूप परमात्मामें तत्स्वरूपमात्रसे अवस्थित होता है ॥ ३३८ ॥

श्लोकके पूर्वार्धका व्याख्यान कर उत्तरार्धका व्याख्यान करते हैं—'द्वैताभिधायकान्' इत्यादिसे ।

ध्यानकालमें द्वैताभिधायक शब्दोंकी चिन्ता न करे, जो ऐसा करते हैं, वे समीक्ष्यकारी नहीं हैं, किन्तु एकत्वाभिधायक वाणीका अपव्यय करते हैं। अतएव श्रुत्यन्तरसे यही कहा गया है—'अन्या वाचो विमुञ्चथ' इत्यादि। भाव यह है कि अद्वैतात्मचिन्तनसे मन ब्रह्ममें लीन हो जाता है, जैसे दाह्य काष्ठादिको भस्मकर अग्नि स्वयं आश्रयाभावसे नष्ट हो जाती है, वैसे ही मन समस्त द्वैतको अद्वैतस्वरूपतापन्न बना कर स्वयं भी अद्वैतस्वरूप हो जाता है। मनोलयके अनन्तर परमसुखस्वरूप परब्रह्मरूपावस्था, जो कि विद्वानोंके अनुभवसे सिद्ध है, प्राप्त होती है। योगशास्त्रमें भी उसका निर्वचन है—'सर्ववृत्तिनिरोधे त्वसंप्रज्ञातः समाधिः' इत्यादि। धर्ममेघसमाधि कह कर 'ततः क्लेशकर्मनिवृत्तिः' इत्यादि। अथवा जैसे लोहा भूमिमें गाड़ देनेसे कुछ दिनके बाद भूमिरूप हो जाता है, वैसे ही मनको ब्रह्ममें लगानेसे वह भी ब्रह्मरूप हो जाता है।

नैवं किमत्र विज्ञानं भावना वा विधीयते ।
नाऽऽद्योऽस्य वस्तुतन्त्रत्वात् कर्तृतन्त्रत्ववर्जनात् ॥ ३४० ॥

शङ्का—लोहा तो भूमिका विकार है, अतः वह भूमय हो सकता है। मन तो भौतिक है, अक्षरका विकार नहीं है, वह अक्षरमय कैसे हो सकता है ?

समाधान—यह तो लोकमें प्रसिद्ध ही है कि मन जब जिस भावका अनुचिन्तन करता है, तब तद्भावानुरञ्जित अतएव तन्मय कहलाता है।

शङ्का—अच्छा, तो मन जैसे तत्-तत् भावोंसे अनुरञ्जित होकर भी कालान्तरमें उनसे विरक्त हो जाता है, वैसे ही प्रकृतमें भी ब्रह्मसे विरक्त हो सकता है।

समाधान—ठीक है, अन्यत्र अतन्मय होता है, आत्मीभूत मनकी आत्मासे च्युति नहीं हो सकती, क्योंकि उससे अतिरिक्त दूसरा अनुसन्धेय है नहीं। मन विषयान्तरका ग्रहण करके ही पूर्व विषयका त्याग करता है।

शङ्का—मनका लय भले ही ब्रह्ममें हो, तथापि मुक्ति नहीं हो सकती, कारण कि संसारी जीव तो विद्यमान ही है।

समाधान—मनका विनाश होनेपर तदुपाधिक विज्ञानात्माका भी नाश हो जाता है यानी मनके साथ ही जीवका भी ब्रह्ममें लय हो जाता है, अतएव 'नेह नानास्ति किञ्चन' इत्यादि श्रुति स्वरसतः संगत होती है।

शङ्का—मनोलय द्वारा मुमुक्षुको मोक्ष प्राप्त होता है, इसमें कारण क्या है ?

समाधान—मैं ब्रह्म हूँ, यह दृढ मानसप्रत्यय। विषय और विषयवृत्ति—इन दोनोंका लय हो जानेपर अद्वैतज्ञान स्वात्मामें प्रतिष्ठित हो जाता है, अतएव 'एकधैवानुद्रष्टव्यम्' ऐसा कहा गया है ॥ ३३९ ॥

उक्त भर्तृप्रपञ्चमतमें दूषण देनेके लिए विकल्प करते हैं—'नैवम्' इत्यादिसे।

यहाँ पर ज्ञान विधेय है अथवा भावना विधेय है, प्रथम पक्ष युक्त नहीं है, क्योंकि वस्तुतन्त्र होनेसे ज्ञान विधेय नहीं हो सकता। जो ग्रामगमन आदि कर्तृतन्त्र हैं, वे ही विधेय हो सकते हैं। भाव यह है कि 'मनसैवानुद्रष्टव्यम्' इसका अर्थ भर्तृप्रपञ्चमतमें जो 'आत्मज्ञानका साधन मनसे अतिरिक्त दूसरा नहीं है' यह अंश है, वह दूषणीय नहीं है, क्योंकि हमारा भी ऐसा ही मत है। 'तत्त्वमसि' आदि प्रमाणव्यापार जैसा उनके मतमें है, वैसा ही हमको भी मान्य है। पहले

न द्वितीयो ज्ञानमात्रात् कृतकृत्यः पुमान् भवेत्।
निःशेषपुरुषार्थाप्तेः कृत्स्नदुःखौघनिह्नुतेः ॥ ३४१ ॥
अन्ये त्वाहुर्महावाक्यात् संसृष्टं ब्रह्म बुध्यते ।
विज्ञायोर्ध्वमसंसृष्टे प्रज्ञां ब्रह्मणि साधयेत् ॥ ३४२ ॥

शब्दप्रधान व्यापार होता है, यह भी उभयमतसिद्ध है, अतः इसमें भी विवाद नहीं है। आचार्य जब शब्दका उच्चारण करता है, तब वक्ता और श्रोताको शब्द-विषयक श्रावण प्रत्यक्ष समान ही होता है। कर्म, कारक और क्रियामें कर्म ही प्रधान होता है। शब्दकर्मक होनेसे शाब्द प्रत्यक्ष शब्दप्रधान कहा जाता है, उसके बाद शब्दार्थसम्बन्धका स्मरण होता है, उसके बाद शब्दार्थज्ञान होता है। ज्ञानमें शब्द गुण हो जाता है और प्राधान्य ज्ञानमें रहता है। मान-मेयसम्बन्धके अनन्तर क्षणिक ज्ञान नष्ट होता हुआ फलमें विशेषण होता है। प्रमाणकी अपेक्षा फल ही प्रधान होता है। फलके विना प्रमाण उपेक्षणीय होता है, यहां तक भर्तृप्रपञ्चका मत अदूष्य है। अब दूष्यांशका निर्देश करते हैं—वे विज्ञानोत्तर प्रज्ञाकरणको विधेय मानते हैं, यह ठीक नहीं है, क्योंकि वस्तुतन्त्र विज्ञानमें नियम, अपूर्व या परिसंख्या विधि नहीं हो सकती। वस्तुतन्त्र होनेसे प्रमाणबलसे ही तत्त्वधी होती है। उसके उद्देश्यसे अभ्यासविधि अकिञ्चित्कर है ॥ ३४० ॥

'न द्वितीयो' इत्यादि। द्वितीय पक्ष भी ठीक नहीं है, क्योंकि आत्मतत्त्व-ज्ञानमात्रसे पुरुष कृतकृत्य हो जाता है।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—सम्पूर्ण दुःखोंकी निवृत्ति उक्त ज्ञानसे ही होती है। उसीसे सब पुरुषार्थोंकी प्राप्ति भी हो जाती है। अतएव विद्वान् विध्यधीन कभी नहीं होता। लोकमें भी यह प्रसिद्ध है कि फलपर्यन्त ही उपायानुष्ठान होता है, फलप्राप्ति हो जानेपर फिर कोई उपायका अनुष्ठान नहीं करता ॥ ३४१ ॥

भर्तृप्रपञ्चके मतका निरास कर उक्त वाक्यका मण्डनमिश्रने जो अर्थ किया है, उसके निराकरणके लिए उनके मतका उत्थापन करते हैं—'अन्ये' इत्यादिसे।

स्वभावतोऽखिलं वाक्यं संसर्गात्मकमेव हि ।
बोधयेद्वस्तु तत्राऽपि पारोक्ष्येणैव नाऽन्यथा ॥ ३४३ ॥
साक्षाद् द्रष्टुमसंसृष्टमन्यत्राऽपि विधीयते ।
निदिध्यासनवाक्येन साधनं ध्यानलक्षणम् ॥ ३४४ ॥
मैवं प्रथमतो वाक्यात् संसृष्टं यदि बोध्यते ।
तदा ब्रह्म तथैव स्यात् प्रमाणप्रमितत्वतः ॥ ३४५ ॥

पहले महावाक्यसे संसृष्ट परोक्ष ब्रह्मको जान कर तदनन्तर असंसर्गि ब्रह्मके साक्षात्कारके लिए ब्रह्मकी भावना करे, यह 'विज्ञाय प्रज्ञां कुर्वीत' का अर्थ है ॥ ३४२ ॥

'स्वभावतो०' इत्यादि ।

शङ्का—शब्द अखण्ड ब्रह्मका संसर्गिरूपसे बोध कैसे करायेगा ?

समाधान—यद्यपि ब्रह्म अखण्ड-अपरोक्ष-स्वरूप है, तथापि वाक्य उसका विपरीत यानी परोक्षसंसर्गित्वरूपसे बोध करायेगा । शब्दका ऐसा ही स्वभाव है । किसीके स्वभावका पर्यनुयोग नहीं होता । वाक्यजन्य ज्ञान वस्तुतः ब्रह्मविषयक नहीं हुआ, अतः उसके द्वारा ब्रह्मविषयक प्रज्ञाकी भावना करनी चाहिए अर्थात् ब्रह्मसाक्षात्कारके लिए उसकी भावना आवश्यक है । प्रज्ञाशब्दसे साक्षात्कार विवक्षित है ॥ ३४३ ॥

'साक्षाद्' इत्यादि । अखण्ड ब्रह्मके साक्षात्कारके उद्देश्यसे केवल यहींपर ज्ञानका विधान नहीं है, किन्तु अन्यत्र भी यानी 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यः' इत्यादि स्थलमें भी ब्रह्मसाक्षात्कारके लिए उसके निदिध्यासनका विधान देखा जाता है ॥ ३४४ ॥

'मैवं प्रथमतो' इत्यादि । 'तत्त्वमसि' इत्यादि वाक्यसे यदि संसृष्ट ब्रह्मका बोध होता है, तो प्रमाणप्रमित होनेसे ब्रह्मको संसृष्ट ही मानना उचित है । प्रमाणाभावसे असंसृष्ट ब्रह्म सिद्ध नहीं हो सकता । यदि प्रमाणसिद्ध वस्तुमें भी प्रकारान्तरका सन्देह हो, तो उसकी निवृत्ति कैसे होगी ?

शङ्का—जैसे दूरसे देखनेपर कोई वस्तु है, ऐसा सामान्यरूपसे बोध होता है, कुछ समीप जानेपर वृक्ष है और अधिक समीप जानेपर अमुक वृक्ष है, यह विशेषरूपसे ज्ञात होता है, वैसे ही स्वस्वभावके अनुरोधसे

नेति नेतीत्यसंसृष्टं यदि ब्रह्म प्रमीयते ।
तर्हि संसृष्टवाच्येतदप्रमाणं भवेद्वचः ॥ ३४६ ॥
तादृशेनाऽवबुद्धस्य ध्यानात् प्रज्ञा कथं भवेत् ।
नहि मिथ्याधियोऽभ्यासात् सम्यग्ज्ञानसमुद्भवः ॥ ३४७ ॥

शब्द द्वारा पहले संसृष्ट ब्रह्मज्ञान होता है। अभ्याससहकृत शब्दसे असंसृष्टापरोक्षस्वरूपसे ब्रह्मका बोध होता है, इस प्रकार प्रमाणविरोध नहीं हो सकता ?

समाधान—यह कारकका स्वभाव है, बोधकका नहीं है। कारकोंसे युगपद् अनेक कार्योंकी उत्पत्ति नहीं होती, क्योंकि मृदादिमें यह स्वभाव दृष्ट है, व्यञ्जक एक कालमें अनेकका व्यञ्जक होता है। प्रदीप घट, पट आदिका एक समयमें व्यञ्जक देखा जाता है। प्रत्यक्षमें तारतम्य हो सकता है, परोक्ष ज्ञानमें नहीं ॥ ३४५ ॥

शङ्का—जब तक प्रमाणान्तरसे वस्तुका यथार्थ ज्ञान न हो, तब तक पहलेके तद्विपरीतग्राही प्रमाणको आभास नहीं कह सकते।

समाधान—'नेति नेति' इत्यादि। ब्रह्म अन्य मानका विषय है अथवा नहीं ? द्वितीय पक्षमें असंसृष्ट अपरोक्ष ब्रह्म अन्य प्रमाणका यदि विषय नहीं है, तो संसृष्ट परोक्ष ब्रह्मविषयक शाब्दज्ञान अप्रमाण है, यह नहीं कह सकते, कारण कि पहलेका विरोधी दूसरा मान नहीं है। प्रथम पक्षमें भी यदि असंसृष्टापरोक्ष ब्रह्म मानान्तरजन्य शाब्दज्ञानका विषय है, तो भी दोनों समान हैं, अतः एकसे दूसरेको विनिगमनाविरहसे अप्रमाण नहीं कह सकते और यदि प्रमाणान्तरसे असंसृष्टासंसर्गिब्रह्मज्ञान मानते हो, तो फिर प्रज्ञाका विधान ही व्यर्थ है, क्योंकि प्रज्ञासाध्य फल प्रमाणान्तरसे ही हो जायगा। शाब्दज्ञान ब्रह्ममें अप्रमाण है, अभ्याससहकृत शाब्दज्ञान प्रमाण है, यह उक्ति विचित्र पाण्डित्यको प्रकट करती है ॥ ३४६ ॥

'तादृशेना०' इत्यादि। यदि शाब्दज्ञान अप्रमाण है, तो अभ्याससहकृत होनेपर भी सम्यग्ज्ञानका उत्पादक नहीं हो सकता। 'स्थाणुर्वा पुरुषो वा' इत्यादि संशय तथा शुक्तिरूप्यादि विपर्य्यय शतशः अभ्यस्यमान होनेपर भी 'स्थाणुरेवायम्, शुक्तिरेवेयम्' इत्यादि तत्त्वनिर्णयजनक नहीं होते। किञ्च, संसारी प्राणीमात्र संसारमिथ्याज्ञानका सदा अभ्यास करते ही हैं, किन्तु उससे ब्रह्मप्रमा कहीं नहीं देखी

तथा सत्यप्रयत्नेन मुक्तिः स्यात् सर्वदेहिनाम् ।
संसारमिथ्याविज्ञानमभ्यस्यन्त्येव सर्वदा ॥ ३४८ ॥

न च वाक्यस्य पारोक्ष्यबोधित्वनियमो यतः ।
दशमस्त्वमसीत्यादावापरोक्ष्येण बुध्यते ॥ ३४९ ॥

विज्ञायेत्यादिवाक्यस्य व्याख्यानं चेदपेक्षसे ।
मानान्तराविरोधेन व्याकुर्मो बहुधा शृणु ॥ ३५० ॥

गई है। मिथ्याज्ञानाभ्यास केवल तत्त्वज्ञानानुत्पादक ही नहीं होता, प्रत्युत तदुत्पादविरोधी भी है। यद्यपि विषयव्यतिरिक्त अक्रियाकारकफल अनतिशयानन्द-स्वरूप ब्रह्म वस्तुतः है, तथापि विषयासङ्गवश लोग उसे नहीं जानते। विषयासङ्गबुद्धि ही उसकी विरोधिनी है। किञ्च, जिसका अभ्यास करते हैं, वही दृढ़ होता है, यह लोकमें दृष्ट है, अतः मिथ्याज्ञानाभ्याससे वही दृढ़ होगा, उससे तत्त्वज्ञानोत्पत्तिकी आशा दुराशामात्र है।

शङ्का—अभ्यस्यमान मिथ्याज्ञान यदि तत्त्वज्ञानोत्पादक न माना जाय, तो 'विज्ञाय प्रज्ञां कुर्वीत' यह वाक्य ही अप्रमाण हो जायगा ?

समाधान—यदि उक्त वाक्यका अर्थान्तर मानें, तो वह अप्रमाण नहीं हो सकता; ऐसी कोई राजाकी आज्ञा नहीं है और न कोई ऐसी श्रुति ही है। उक्त व्याख्यानमें और भी अनेक दोष दिखलाये गये हैं। अतः निर्दोष अर्थान्तरसे उक्त वाक्यमें प्रामाण्य और निखिल दोषोंका परिहार हो जाता है, इसलिए अर्थान्तर ही मानना ठीक है, वह आगे कहा जायगा ॥ ३४७ ॥

'तथा सत्य०' इत्यादि। यदि मिथ्याज्ञानके अभ्याससे मुक्ति हो जाय, तो अनायाससे सबकी मुक्ति हो जायगी, क्योंकि संसारी पुरुष सदा संसारमिथ्या-ज्ञानका अभ्यास करते ही रहते हैं ॥ ३४८ ॥

'न च वाक्यस्य' इत्यादि। वाक्यसे परोक्ष ही ज्ञान होता है, अपरोक्ष नहीं, ऐसा नियम नहीं है, क्योंकि 'दशमस्त्वमसि' इत्यादि वाक्यसे अपरोक्ष ज्ञान होता है। अन्यथा अपरोक्ष भ्रमकी निवृत्ति ही नहीं हो सकेगी। दिशा आदिका अपरोक्ष भ्रम दिशा आदिके तत्त्वके अपरोक्षानुभवसे ही निवृत्त होता है ॥ ३४९ ॥

'विज्ञाये०' इत्यादि।

वाक्यमाहात्म्यसंभूतं यद्वद्विज्ञानमुच्यते ।
मेयमाहात्म्यसम्भूता प्रज्ञेतीह विवक्षिता ॥ ३५१ ॥
स्वर्गादौ शब्दसामर्थ्याद् बुद्धेः स्याद्विषयाकृतिः ।
घटादौ मेयसान्निध्याद्विषयाकारता धियः ॥ ३५२ ॥

शङ्का—अच्छा, तो 'विज्ञाय प्रज्ञां कुर्वीत' इत्यादि वाक्यका निर्दुष्ट वाक्यार्थ आप ही कीजिए।

समाधान—मानान्तराविरुद्ध उक्त वाक्यका अर्थ अनेकविध करते हैं, आप मन लगाकर सुनिए ॥ ३५० ॥

'वाक्य०' इत्यादि। वाक्यमाहात्म्यसे जैसे विज्ञान उत्पन्न होता है, वैसे ही मेयके (विषयके) माहात्म्यसे भी प्रज्ञा उत्पन्न होती है। भाव यह है कि वाक्यश्रवणके अनन्तर व्युत्पन्न पुरुषको वाक्यार्थका बोध होता है। परन्तु विचारसे पहले जो बोध होता है, वह संशयनिश्चयसाधारण होता है। विद्वान् उसको आपात ज्ञान कहते हैं, वही ज्ञान यहां 'विज्ञाय'से कहा जाता है। विचारके अनन्तर मेयस्वरूपानुरूप असंसृष्टापरोक्षज्ञान 'प्रज्ञा'शब्दसे विवक्षित है ॥ ३५१ ॥

'स्वर्गादौ' इत्यादि।

शङ्का—वाक्यमेयमाहात्म्यजन्यत्व क्या है?

समाधान—जो अर्थ देशान्तर, कालान्तर या अवस्थान्तरमें रहता है, तदाकार बुद्धि शब्दके माहात्म्यसे होती है। क्योंकि विषयका बुद्धिके साथ संसर्ग न होनेपर शब्द द्वारा ही तदाकार बुद्धि होती है। उदाहरण—'स्वर्गकामो यजेत' इत्यादिवाक्यघटक स्वर्गादिके असन्निहित होनेपर भी स्वर्गादिशब्दके माहात्म्यसे स्वर्गाद्याकार परोक्ष बुद्धि होती है।

शङ्का—विषयमाहात्म्यसे ही तत्तदाकार परोक्ष बुद्धि क्यों न मानी जाय?

समाधान—विषय न होनेपर भी तत्तदाकार बुद्धि अनुभवसिद्ध है। 'मेरे कानमें सिंह बैठ कर गर्जता है' ऐसा कहनेपर शाब्दबोध होता है, अर्थ सर्वथा असंभव है। अतएव योगसूत्र है—'शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्यो विकल्पः' जो वस्तु वस्तुतः नहीं है, उसका शब्दसे जो ज्ञान होता है, उसको विकल्प कहते हैं। 'अत्यन्तासत्यपि ह्यर्थे ज्ञानं शब्दः करोति हि' इत्यादि भर्तृहरिवचनसे शब्दमाहात्म्यसे ज्ञान होता है, यह प्रसिद्ध है। ज्ञानमें

दशमादौ द्वयोः सत्त्वात् स्याच्छब्देनाऽपरोक्षधीः ।
शब्दजत्वापरोक्षत्वे ह्येकज्ञानेऽपि तिष्ठतः ॥ ३५३ ॥
महावाक्यजबुद्धेश्च यौ स्वभावौ यथोदितौ ।
प्रज्ञाविज्ञानशब्दाभ्यां तावुभाविह वर्णितौ ॥ ३५४ ॥

तदाकारत्व तद्व्यवहारजननयोग्यत्वमात्र है, अन्यथा विषय न होनेपर तदाकार भी अप्रसिद्ध ही है, फिर बुद्धिमें तदाकारत्वका संभव कहां ? जहां अव्यवहित घटादि विषय हैं, वहां बुद्धि विषयमाहात्म्यसे घटाद्याकार होती है, अपरोक्ष स्थलमें तदाकारत्व तत्तादात्म्यरूप ही माना जाता है । निराकार ज्ञान विषयाकार नहीं होता, अतः ज्ञानमें विषयमाहात्म्यप्रयुक्त ही विषय-तादात्म्य है ॥ ३५२ ॥

'दशमादौ' इत्यादि ।

शङ्का—उक्तमाहात्म्यद्वयप्रयुक्त भले ही भेद हो, उससे प्रकृतमें क्या हुआ ?

समाधान—प्रकृत 'तत्त्वमसि' आदि वाक्यजन्य ज्ञानमें विज्ञानशब्दाभिप्रेत शाब्दत्व और प्रज्ञापदविवक्षित परोक्षत्व ये दोनों हैं, इनकी सिद्धिके लिए एक ही ज्ञानमें उभयाकारत्वका उदाहरण देते हैं—'दशमस्त्वमसि' इत्यादि । दस मनुष्य साथ ही किसी जङ्गलमें गये । लौटते समय उनके मनमें यह विचार हुआ कि गिनती करके समझ लेना चाहिए कि सब साथी आ गये अथवा कोई पीछे रह गया है ? गिननेवालेने अपनेको छोड़ कर गिना तो नौ ही हुए । उसने कहा कि एक साथी छूट गया है । दूसरेने भी वैसे ही गिना । सबकी इसी प्रकार गणना हुई । अनन्तर सब एक जगह बैठ कर विचार करने लगे कि अब क्या किया जाय ? उसी समय एक आगन्तुकने पूछा कि क्यों दुःखी होकर आप लोग बैठे हैं ? एकने उत्तर दिया कि हम दस साथ गये थे, पर लौटे हैं नौ ही, एक छूट गया है इससे हम दुःखी हैं । उसने देखा कि ये हैं तो पूरे दस फिर शोक किस बातका ? कुतूहलवश उसने उनसे कहा कि अच्छा अब मेरे सामने गिनो । उनमेंसे हर एकने पूर्ववत् अपनेको छोड़कर नौ गिने । तब तो आगन्तुक समझ गया कि ये नशेमें हैं । उसने गिननेवालेके सिरपर एक चपत जमाकर कहा कि दसवें तुम हो, तब उसको ज्ञान हुआ कि हाँ ठीक है । इससे सिद्ध हुआ कि वाक्यसे अपरोक्ष ज्ञान होता है, अन्यथा अपरोक्षभ्रमनिवृत्ति नहीं हो सकेगी । अतः शाब्दत्व और अपरोक्षत्व एक ज्ञानमें भी रहते हैं ॥३५३॥

'महावाक्य०' इत्यादि । 'तत्त्वमसि' महावाक्यजन्य बुद्धिमें वे ही दोनों

शाब्दविज्ञानमानेन प्रज्ञामैकात्म्यलक्षणाम् ।
ब्रह्माऽस्मीति प्रकुर्वीत बुभुत्सोच्छेदिनीं दृढाम् ॥ ३५५ ॥

मातृमानादिभेदोत्थं वाक्यमद्वैतबोधने ।
प्रवर्तते तदद्वैतं बुद्धं सद्भेदघातकम् ॥ ३५६ ॥

वाक्योत्थबुद्धिवृत्त्याऽत्र ब्रह्मण्यज्ञानसंक्षयः ।
ज्ञातेन ब्रह्मणा नश्येत् द्वैतमज्ञानजं तथा ॥ ३५७ ॥

विज्ञानाविद्ययोर्यद्वद्विरोधः सहजो भवेत् ।
अद्वैतद्वैतयोस्तद्वद्विरोधो बाधनं ततः ॥ ३५८ ॥

स्वभाव विज्ञान और प्रज्ञा शब्दसे कहे गये हैं। 'विज्ञाय' से परोक्ष ज्ञान और प्रज्ञासे अपरोक्ष ज्ञान विवक्षित है ॥ ३५४ ॥

'शाब्द०' इत्यादि। शब्द द्वारा आपाततः जीवब्रह्माभेदज्ञानके अनन्तर असम्भावनानिवृत्तिकर अखण्ड अपरोक्ष 'अहं ब्रह्म अस्मि' इत्याकारक ज्ञानकी भावना करे। आपाततः जो ज्ञान हुआ, उसीको विचारसे अविद्यानिवृत्तिक्षम करना चाहिए। यही भावित प्रज्ञा निखिल बुभुत्सादिकी निवृत्ति करती है, अज्ञानकी निवृत्ति होनेपर तन्मूलक बुभुत्सा आदिकी निवृत्ति न्यायतः सिद्ध है ॥ ३५५ ॥

'मातृमानादि०' इत्यादि।

शङ्का—विचारके अनन्तर वाक्यज्ञानसे ऐकात्म्यसिद्धि कैसे होगी? क्योंकि प्रमाता-प्रमेय-भेदसापेक्ष ही वाक्य प्रमेयविषयक प्रमाको प्रमातामें उत्पन्न करता है, उक्त विचार द्वारा दोनोंमें ऐक्यज्ञान होनेसे भेद सुतरां निवृत्त हो जाता है।

समाधान—यद्यपि भेदापेक्ष वाक्य तत्त्वबोधका उत्पादक होता है, तो भी वाक्यज्ञानाभिव्यक्त चैतन्य सब भेदोंका निवर्तक है, अतः अद्वैतात्मसिद्धि स्वतः सिद्ध हो जाती है ॥ ३५६ ॥

'वाक्योत्थ०' इत्यादि। दृष्टान्त द्वारा उक्तार्थका ही इस श्लोकसे स्पष्टीकरण है। जैसे वाक्यजन्य बुद्धिवृत्तिसे ब्रह्ममें अज्ञानका नाश होता है, वैसे ब्रह्मज्ञानसे अज्ञानोत्पन्न द्वैतका नाश होता है। अज्ञान ही द्वैतमात्रका कारण है। उसके नाशसे कार्यनाश 'कारणनाशात्कार्यनाशः' इस न्यायसे सिद्ध है ॥ ३५७ ॥

'विज्ञाना०' इत्यादि। विज्ञान और अविद्याका जैसे स्वाभाविक विरोध

एकस्मिन्नपि बोधेऽत्र यथोक्तफलभेदतः ।
अंशभेदमपेक्ष्योक्ता विज्ञानप्रज्ञयोर्भिदा ॥ ३५९ ॥
शास्त्राचार्यमतिर्वाऽत्र विज्ञायेत्यभिधीयते ।
प्रज्ञेत्यनेन शब्देन ह्यात्मप्रत्यय उच्यते ॥ ३६० ॥
शास्त्राचार्यव्यपेक्षत्वात् परतन्त्रैव तन्मतिः ।
अनन्यापेक्षया ज्ञेया प्रत्यग्बुद्धौ स्वतन्त्रता ॥ ३६१ ॥

है, अतएव विद्यासे अविद्याका बाध होता है। एवं द्वैत और अद्वैतका भी स्वतः विरोध है, अतः द्वैतसे अद्वैतका बाध होता है ॥ ३५८ ॥

'एकस्मिन्' इत्यादि। फल विचारप्रवृत्तिका ज्ञान शाब्द है। विचाररूप मनन द्वारा निर्विचिकित्स्य अद्वितीयात्मविषयक शाब्दज्ञान होता है। यही उक्त विचारका, असंभावनानिवर्तन द्वारा, फल है। निदिध्यासनजन्य अद्वितीयात्मसाक्षात्कारसे अज्ञानकी निवृत्ति होती है, यही साक्षात्कारका फल है। फलभेदसे एक ही ज्ञान विज्ञान और प्रज्ञा शब्दसे दो प्रकारका कहा गया है ॥ ३५९ ॥

उक्त वाक्यका अर्थान्तर कहते हैं—'शास्त्राचार्य०' इत्यादिसे।

शास्त्राचार्यमति यानी श्रवण, मनन आदि रूप ज्ञान 'विज्ञाय'से विवक्षित है और आत्मप्रत्यय यानी वाक्यार्थज्ञान 'प्रज्ञा' शब्दसे विवक्षित है। इससे श्रवणादिका अनुष्ठान कर वाक्यार्थज्ञान करना चाहिए, यही 'विज्ञाय प्रज्ञां कुर्वीत' इस वाक्यका अर्थ है ॥ ३६० ॥

शास्त्राचार्यमति और आत्मप्रत्ययमें अवान्तर भेद कहते हैं—'शास्त्राचार्य०' इत्यादिसे।

श्रवणादिरूपा मति शास्त्र और आचार्यकी अपेक्षा रखनेके कारण पराधीन ही है। शास्त्राचार्योपदेशानुकूल ही मनन करना चाहिए, अन्यथा नहीं। वाक्यार्थज्ञान रूप प्रत्यग्बुद्धि यद्यपि श्रवणादिरूप शाब्दबोधजनक सामग्रीके अधीन है, तथापि तदतिरिक्त गुरु आदिकी अपेक्षा न होनेसे स्वतन्त्र मानी जाती है। भाव यह है कि पदार्थशोधनमें पुरुष स्वतन्त्र है और वाक्यार्थबोधमें परतन्त्र है।

शङ्का—पदार्थशोधनमें जैसे पुरुष स्वतन्त्र है, वैसे वाक्यार्थबोधमें स्वतन्त्र क्यों नहीं है ?

यदि वोक्तात्मयाथात्म्यबोधेनैवाऽद्वयात्मिकाम् ।
ब्रह्मप्रज्ञां प्रकुर्वीत विशेषणसमाश्रयात् ।। ३६२ ।।
प्रज्ञा वा परमात्मेह प्रज्ञानमिति वाक्यतः ।
विज्ञायेहेममात्मानं प्रज्ञां कुर्वीत बोधतः ।। ३६३ ।।

समाधान—वाक्यार्थज्ञान प्रमाणतन्त्र होनेसे वस्तुतन्त्र है, पुरुषतन्त्र नहीं है। अनुत्पन्नवाक्यार्थज्ञानकालमें भी उसकी विधि नहीं हो सकती, कारण कि उस समय उसका अस्तित्व न होनेसे वह विधिके योग्य नहीं है और वाक्यार्थ-ज्ञानकी उत्पत्तिदशामें भी उसकी विधि नहीं हो सकती, कारण कि वाक्यार्थ-ज्ञानके उत्पन्न होनेपर पुरुष कृतकृत्य हो जाता है, अतः उस समय विधि मानना निरर्थक है ।। ३६१ ।।

'विज्ञाय प्रज्ञां कुर्वीत' इस वाक्यका अन्य भी अर्थान्तर कहते हैं—'यदि' इत्यादिसे ।

आत्मामें ब्रह्मत्वको समझना यह 'विज्ञाय'का अर्थ है और ब्रह्ममें प्रत्यक्त्वको समझना, यह 'प्रज्ञा'शब्दका अर्थ है। अतः आत्मामें ब्रह्मत्व समझकर उसी आत्मस्वरूपसे ब्रह्मका अनुसन्धान करना चाहिए यह उक्त वाक्यका अर्थ होता है।

शङ्का—आत्मा ब्रह्म कैसे है और ब्रह्म आत्मा कैसे है ? क्योंकि वैसा माननेमें विनिगमक कोई है नहीं ।

समाधान—'विशेषणसमाश्रयात्' यानी 'तमेव धीरो विज्ञाय' यहांपर एव-काररूप विशेषणके समाश्रयणसे ब्रह्ममें प्रत्यक्त्वकी स्फुट प्रतीति होती है और 'अज आत्मा महान्' यहांपर 'महान्' विशेषणके आश्रयणसे प्रत्यगात्मामें ब्रह्मत्वकी प्रतीति होती है। इसलिए 'तत्त्वमसि' इत्यादि वाक्यसे जीवब्रह्माभेदात्मक प्रज्ञा आत्मयाथात्म्यबोध द्वारा करनी चाहिए, यह निचोड़ अर्थ निकलता है ।। ३६२ ।।

उक्त वाक्यकी दूसरी व्याख्या करते हैं—'प्रज्ञा वा' इत्यादिसे ।

'प्रज्ञानं ब्रह्म' इत्यादि वाक्यसे प्रज्ञाशब्दार्थ परब्रह्म है, यह स्पष्ट ज्ञात होता है। इसलिए देहादिमें स्थित त्वमर्थ आत्माको देहादिसे पृथक् समझकर उसका ब्रह्मरूपसे अनुसन्धान करे, यही 'विज्ञाय प्रज्ञां कुर्वीत' का अर्थ है ।। ३६३ ।।

सर्वथाऽप्यात्मतत्त्वस्य ब्रह्मत्वे वाक्यबोधिते ।
बोधका अपि ते शब्दास्त्याज्याः कार्यान्तरं किमु ॥ ३६४ ॥
ग्रन्थमभ्यस्य मेधावी ज्ञानविज्ञानतत्परः ।
पलालमिव धान्यार्थी त्यजेद्ग्रन्थमशेषतः ॥ ३६५ ॥
शास्त्राण्यधीत्य मेधावी अभ्यस्य च पुनः पुनः ।
परमं ब्रह्म विज्ञाय उल्कावत्तान्यथोत्सृजेत् ॥ ३६६ ॥

'सर्वथा०' इत्यादि । आत्मा ब्रह्म है, इस तत्त्वका वाक्यसे बोध हो जानेपर तत्त्वबोधक शब्दोंका भी त्याग कर देना चाहिए, फिर अन्यकी तो चर्चा ही क्या ? इस तात्पर्यसे श्रुति कहती है—'नानुध्यायात्' इत्यादि । विद्यासाधन शम, दम आदिका आगे विधान करेंगे, अतः अनात्मवाची शब्दोंके अनुसन्धानका, विरोधी होनेसे, त्याग कर देना चाहिए । अतएव अनात्मवाची शब्दोंके अनुसन्धानकी श्रुतिने स्वयं निन्दा की है—'वाचो विग्लापनं हि तत्' इत्यादिसे । मोक्षसिद्धिके लिए वाक्, तालु आदिके शोषक अनेक शब्दोंका उच्चारण अपेक्षित नहीं है, किन्तु शम, दम आदि ही अपेक्षित हैं ॥ ३६४ ॥

'ग्रन्थमभ्यस्य' इत्यादि । मेधावी यानी ग्रन्थके अर्थके अवधारणमें निपुणमति पुरुष ज्ञान और विज्ञानमें तत्पर होकर ग्रन्थार्थका अभ्यास कर अभ्यासलब्ध तात्त्विक अर्थको रखकर उसके साधनभूत सम्पूर्ण ग्रन्थोंका त्याग करे । जैसे धान्यार्थी पुरुष पुआलयुक्त धानोंको खलिहानमें लाकर फिर शुद्ध धान निकाल कर अनुपादेय पुआलका त्याग करता है, वैसे ही मुमुक्षुको उपेयकी प्राप्तिके लिए उपायभूत शास्त्रका अभ्यास कर उपेय आत्मतत्त्वके प्राप्त हो जानेपर उसके उपायभूत शब्दजालका परित्याग करना चाहिए, इसी अर्थमें अन्य स्मृति-श्लोक भी हैं ॥ ३६५ ॥

'शास्त्राण्यधीत्य' इत्यादि । पूर्वार्धका अर्थ अति स्पष्ट है और व्याख्यातप्राय है । परम ब्रह्मको शास्त्रसे जानकर तदनन्तर शास्त्रका त्याग करना चाहिए, इसमें दृष्टान्त है—उल्का, जैसे चोर जब धनीके घरमें घुस जाता है, तब कौन चीज कहां है ? यह जाननेके लिए बत्ती जलाता है, उसके द्वारा ज्ञातव्य पदार्थको जान कर पीछे बत्तीको भी बुझा देता है । जाननेके बाद यदि बत्तीं जलती

मनोवाचोर्ग्लानिरेव शब्दोच्चारणचिन्तयोः ।
हिशब्दस्तत्प्रसिद्ध्यर्थो मौनादिः स्मर्यते ततः ॥ ३६७ ॥
मौनं योगासनं योगस्तितिक्षैकान्तशीलता ।
निःस्पृहत्वं समत्वं च सप्तैतान्येकदण्डिनः ॥ ३६८ ॥

रहेगी, तो प्रकाशको देख कर लोग समझेंगे कि चोर भीतर घुसा है। उससे चोरी करनेमें बाधा पहुँचेगी, इसलिए चोर बत्तीको बुझा देता है, वैसे ही मुमुक्षु तब तक शास्त्रका आश्रय लेता है जब तक ब्रह्मका ज्ञान नहीं होता, किन्तु ज्ञान हो जानेके अनन्तर शास्त्रका त्याग कर देता है ॥ ३६६ ॥

'मनो०' इत्यादि। शब्दोच्चारणसे वाणीमें थकावट आती है और तदर्थ-चिन्तनसे मनकी ग्लानि होती है, यह अनुभवसिद्ध है। इसी अनुभूतकी प्रसिद्धिके द्योतनके लिए 'हि' शब्द है। अतएव इन दोषोंके परिहारके लिए ही मौनादिकी विधि है। मौन रहनेसे शब्दोच्चारण और तदर्थचिन्तनका अभाव स्वतःसिद्ध हो जाता है ॥ ३६७ ॥

'मौनम्' इत्यादि। मौन, योगासन यानी योगसाधन आसन [यम, नियम आदि आठ योगके अङ्ग हैं। उनमें आसन अनेक प्रकारके कहे गये हैं। परन्तु योगशास्त्रमें पतञ्जलिमहर्षिने कहा है कि 'स्थिरसुखमासनम्' यानी जो स्थिर और सुखकर आसन है, वही योगाङ्ग आसन है], चित्तवृत्तिनिरोधस्वरूप योग, तितिक्षा यानी शीतोष्णसुखदुःखादिद्वन्द्वसहनशीलता, एकान्त यानी निर्जन-स्थानवासमें [इस विषयमें रुचि गीतामें भगवान्ने श्रीमुखसे कहा है कि 'अरतिर्जनसंसदि'। वस्तुतः जनसमुदायमें बैठनेकी रुचि योगियों तथा ज्ञानियोंके लिए जैसी हानिकर है, वैसी हानिकर दूसरी कोई वस्तु नहीं है। 'सङ्गात् संजायते कामः' इत्यादिसे लेकर 'बुद्धिनाशात् प्रणश्यति' यहाँ तकके ग्रन्थसे इसका प्रभाव स्पष्ट बतलाया गया है।], निःस्पृहत्व यानी कामनाशून्यत्व [आत्मप्रतिष्ठाकी कामना भी किसी कामनासे कम जघन्य नहीं है, धन-कामनात्याग ही त्याग नहीं है, किन्तु अहङ्कारका त्याग वस्तुतः त्याग है, जो वास्तविक मुमुक्षुओंमें पाया जाता है। इसीसे भगवान्ने स्पष्ट कहा है कि 'अहङ्कारविमूढात्मा कर्ताऽहमिति मन्यते'] और समता यानी सुख, दुःख आदि तथा शत्रु, मित्र आदिमें समबुद्धि ['समत्वं योग उच्यते' यह भी भगवान्ने ही स्पष्ट

ज्ञानामृतेन तृप्तस्य कृतकृत्यस्य योगिनः ।
नैवाऽस्ति किञ्चित्कर्तव्यमस्ति चेन्न स तत्त्ववित् ॥ ३६९ ॥
यस्त्वात्मरतिरेव स्यादात्मतृप्तश्च मानवः ।
आत्मन्येव च सन्तुष्टस्तस्य कार्यं न विद्यते ॥ ३७० ॥
इतिशब्दः समाप्त्यर्थः श्लोकास्तेन समापिताः ।
तत्त्वोपदेशः संपूर्णो विस्तरात् संग्रहेण च ॥ ३७१ ॥

कहा है ।], —ये सात एकदण्डीके लक्षण हैं । एकदण्डी संन्यासी विवक्षित है । वैष्णव संन्यासी त्रिदण्डी होते हैं और अद्वैतमतानुसार एकदण्डी संन्यासी होते हैं, जो काशीमें अधिक पाये जाते हैं ॥ ३६८ ॥

'ज्ञानामृतेन' इत्यादि । ज्ञानरूपी अमृतसे जो तृप्त हैं, अतएव जो कृतकृत्य हैं यानी सब कर्तव्योंको कर चुके हैं, उन योगियोंके लिए कुछ भी कर्तव्य बाकी नहीं रह जाता । यदि कुछ कर्तव्य शेष रहा, तो वे वस्तुतः तत्त्ववेत्ता ही नहीं हैं, अतएव भगवान् ने स्वयं गीतामें कहा है—'सर्वं कर्माऽखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते ।' ज्ञान होनेपर शरीरयात्रौपयिक कर्मसे अतिरिक्त कोई कर्म बाकी नहीं रहता । जबतक कर्तव्य है, तबतक न वह ज्ञानी है और न ज्ञानार्जनका अधिकारी ही हो सकता है, अतएव मुमुक्षुओंको श्रवण, मनन आदिका ही अनुष्ठान करना चाहिए ॥ ३६९ ॥

'यस्त्वात्म०' इत्यादि । जिसकी आत्मामें ही सदा रति रहती है, जो आत्मामें ही सदा तृप्त रहता है तथा जो आत्मामें ही सदा सन्तुष्ट रहता है, उसके लिए कोई कर्तव्य अवशिष्ट नहीं रहता है । सांसारिक सकल पदार्थोंसे वीततृष्ण वही हो सकता है, जिसको कि वस्तुतः आत्मरति होती है । आत्मानन्दसे अधिक आनन्द और किसी वस्तुमें नहीं रहता, इसलिए तत्त्ववेत्ता आत्मानन्दमें ही सदा तृप्त रहता है और प्राप्तव्य अन्यत्र है नहीं, इसलिए उसीमें सन्तुष्ट रहना स्वाभाविक है, अतएव उसके लिए कुछ भी कर्तव्य अवशिष्ट नहीं रहता, यह भी स्वरसतः प्राप्त ही है ॥ ३७० ॥

'इतिशब्दः' इत्यादि । 'वाचो विग्लापनं हि तदिति' इस वाक्यमें इति-शब्द हेत्वर्थ है । यतः बहुत शब्दोंका ध्यान करनेसे केवल कण्ठ, तालु

मन्त्रब्राह्मणसङ्घेन यत्तत्त्वं प्राङ्निरूपितम् ।
तद्विद्यासाधनं सर्वं मुनिरेष विवक्षति ॥ ३७२ ॥
तत्राऽऽदौ वेद्यतत्त्वस्याऽनुवादेन पुनः स्फुटम् ।
निरूप्यते स्वरूपं तत् स वा इत्यादिवाक्यतः ॥ ३७३ ॥

आदिका शोषण ही फल मिलता है, इसलिए मुमुक्षुओंको अधिक शब्दोंका ध्यान नहीं करना चाहिए ।

शङ्का—'बहु' विशेषणसे यह प्रतीत है कि योगियोंको कुछ शब्दोंका ध्यान करना भी आवश्यक है, अन्यथा शब्दमात्रका ध्यान नहीं करना चाहिए, इस अभिप्रायसे 'बहु' विशेषण व्यर्थ है, तथा अन्य श्रुतिमें भी कहा है—'अन्या वाचो विमुञ्चथ' । यहाँपर भी 'अन्याः' इस विशेषणसे वाङ्मात्रका त्याग इष्ट नहीं है, किन्तु कुछ वाक्योंकी आवश्यकता ज्ञानियोंके लिए भी है ।

समाधान—हाँ, 'तत्त्वमसि' आदि वाक्य जो आत्मैकत्वार्थक हैं; उनका ध्यान ज्ञानियोंके लिए भी आवश्यक है ।

शङ्का—'हि' शब्दसे ही हेतुकी प्रतीति हो जाती है, फिर उसके लिए इतिशब्द व्यर्थ है ?

समाधान—इसीलिए वार्तिकसारकार कहते हैं, 'इति' शब्द समाप्त्यर्थक है, हेत्वर्थक नहीं है, अन्यथा पुनरुक्ति हो जायगी । विवक्षित श्लोक समाप्त हो गये यानी संक्षेप और विस्तारसे तत्त्वोपदेश संपूर्ण हो गया ॥ ३७१ ॥

'मन्त्र०' इत्यादि । 'तदेव सक्तः सह कर्मणैति' इत्यादि मन्त्रसे तथा 'स यत्राऽयमात्माऽबल्यम्' इत्यादि ब्राह्मणोक्तिसे कामादिसहित बन्ध मुमुक्षुओंके लिए हेय कहा गया है । 'यदा सर्वे प्रमुच्यन्ते कामा येऽस्य हृदि स्थिताः' इत्यादि मन्त्रसे तथा 'अकामयमान आत्मकामः' इत्यादि ब्राह्मणसे सम्यक् ज्ञानसे मोक्ष भी कहा गया है । उन मन्त्र और ब्राह्मणोंसे जिस हेयोपादेय तत्त्वका निरूपण पहले किया गया था, उसका फिर श्लोकोंसे ('तदेते श्लोका भवन्ति' इत्यादि मन्त्रोंसे) सविस्तर निरूपण हुआ । वह सब विद्यासाधन है, यह श्रीयाज्ञवल्क्य-मुनि कहना चाहते हैं ॥ ३७२ ॥

'तत्राऽऽदौ' इत्यादि । प्रथम वेद्य तत्त्वका अनुवाद कर 'स वा' इत्यादि वाक्यसे उस स्वरूपका फिर अतिस्पष्ट निरूपण करते हैं ॥ ३७३ ॥

श्रुतिः—स वा एष महानज आत्मा ।

किंज्योतिरित्येवमादौ ब्राह्मणे बहुधेरितः ।
आत्मोच्यते स इत्युक्त्या मन्त्रस्य व्यवधानतः ॥ ३७४ ॥

अणुरित्यादिभिर्मन्त्रैरासन्नैः प्रतिपादितः ।
आत्मोक्त एष इत्युक्त्या वैशब्दोऽभेदवाचकः ॥ ३७५ ॥

मन्त्रब्राह्मणभेदेन वस्तुभेदो न शङ्क्यताम् ।
स एवैषोऽवगन्तव्यो यस्मादात्मोच्यते द्वयोः ॥ ३७६ ॥

'स वा एष' इत्यादि श्रुति । श्लोकव्याख्यानसे इस श्रुतिवाक्यका अर्थ गतार्थ है ।

'किंज्योति०' इत्यादि । 'किंज्योतिरेवायं पुरुषः' इत्यादिसे लेकर 'अणुः पन्था' इत्यादि मन्त्रपर्यन्त पूर्वतन ग्रन्थसे जो आत्मा कहा गया है, उसीका यहाँ 'सः' शब्दसे परामर्श है । 'तत्' शब्द व्यवहितका परामर्शक होता है । यहाँ मन्त्रसे व्यवधान है, अतः योग्य होनेसे उसीका परामर्श मानना ठीक है ॥ ३७४ ॥

'स वा एष' इत्यादि वाक्यघटक 'तत्' शब्दके अर्थको कहकर अवशिष्ट पदोंका अर्थ कहते हैं—'अणु०' इत्यादिसे ।

मन्त्रप्रतिपाद्य आत्मा सन्निहित है; अतः 'एष' शब्दसे उसीका परामर्श समुचित है । 'इदमः संनिकृष्टे' इत्यादि कोशसे सन्निहितार्थक 'एतत्' शब्द माना जाता है, 'वै' शब्द उन दोनोंके अभेदके बोधनके लिए है ॥ ३७५ ॥

'मन्त्र०' इत्यादि ।

शङ्का—मन्त्र और ब्राह्मणसे अद्वितीय ब्रह्मतत्त्वका ही प्रतिपादन किया गया है, अतः दोनोंके अर्थमें भेदकी प्रसक्ति ही नहीं है, फिर उसकी निवृत्तिके लिए अभेदबोधक 'वै' शब्दकी क्या आवश्यकता है ?

समाधान—ठीक है, किसी मन्दमतिको यह शङ्का हो सकती है कि मन्त्र और ब्राह्मणसे भिन्न-भिन्न आत्माका प्रतिपादन किया गया है, अन्यथा पुनरुक्तिदोष हो जायगा । इस सन्देहकी निवृत्तिके लिए उन दोनोंके अर्थमें अभेदके बोधक 'वै' शब्दका श्रुतिमें उपादान है । निष्कर्ष यह निकला कि मन्त्र और ब्राह्मणरूप प्रतिपादकभेदसे प्रतिपाद्य भेदकी शङ्का न करो, वह यही

यद्वा शास्त्रानुभूतिभ्यां सिद्धयोर्ब्रह्मजीवयोः ।
तदेतच्छब्दनिर्देशो वैशब्देन तदेकता ॥ ३७७ ॥

बुद्‍ध्युपाधिपरिच्छेदो महच्छब्देन वार्यते ।
देहोपाधिकृतं जन्म वार्यते ह्यजशब्दतः ॥ ३७८ ॥

श्रुतिः—योऽयं विज्ञानमयः प्राणेषु य एषोऽन्तर्हृदय आकाशस्तस्मिञ्छेते सर्वस्य वशी ।

वैशब्दसूचितं जीवब्रह्मैक्यं प्रतिपादितम् ।
अजातशत्रुणा योऽर्थः स्मर्यते योऽयमित्यतः ॥ ३७९ ॥

है अर्थात् दोनों अभिन्न हैं, क्योंकि दोनोंसे एक ही आत्मा कहा गया है, भिन्न-भिन्न नहीं । 'विरजः पर आकाशादज आत्मा महान् ध्रुवः' इत्यादिसे त्वंपदलक्ष्य आत्माका 'एष' शब्दसे निर्देश किया गया है, त्वमर्थके शोधनके लिए 'अज' शब्द है । शुद्ध त्वमर्थमें ब्रह्मलक्षण विशेषणकी सिद्धिके लिए 'महान्' विशेषण है, निरवधिक महत्त्व ब्रह्ममें ही है ॥ ३७६ ॥

'स वा एष' इसी वाक्यका अर्थान्तर कहते हैं—'यद्वा' इत्यादिसे ।

'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' इत्यादि शास्त्र तथा 'अहम्' इत्यादि अनुभवसे क्रमशः सिद्ध जो ब्रह्म और जीव हैं, वे ही 'तदेतत्' शब्दसे बोधित हुए हैं । 'तत्' शब्दसे परोक्ष ब्रह्मका और 'एतत्' शब्दसे अपरोक्ष आत्माका निर्देश है, उन दोनोंके अभेदके बोधनके लिए 'वै' शब्द है ॥ ३७७ ॥

'महान् अजः' इन दो विशेषणोंका प्रयोजन कहते हैं—'बुद्ध्युपाधि०' इत्यादिसे ।

जीवात्मा वस्तुतः परिच्छिन्न नहीं है; किन्तु बुद्धि आदि उपाधियोंके परिच्छिन्न होनेके कारण तदुपाधिक आत्मामें परिच्छिन्नत्व प्रतीति होती है । वस्तुतः आत्मा महान् है, जैसे आकाश व्यापक है, किन्तु घटोपाधिक घटाकाश परिच्छिन्न प्रतीत होता है, वैसे ही आत्मा भी स्वतः व्यापक है । देहोपाधिकृत जन्म, मरण आदिकी व्यावृत्तिके लिए वह 'अज' कहा गया है ॥ ६७८ ॥

'योऽयं विज्ञानमयः प्राणेषु' इत्यादि श्रुति । श्लोकव्याख्यानसे श्रुत्यर्थ स्पष्ट है ।

'वैशब्दसूचितम्' इत्यादि । 'वै' शब्द द्वारा सूचित जो जीवब्रह्मैक्य है,

ब्रह्मत्वादेव जीवस्य भ्रान्तजीवत्ववारणात् ।
वशित्वाद्याः ब्रह्मधर्माः शिष्यन्तेऽतोऽयमीश्वरः ॥ ३८० ॥
जीवत्ववद्वशित्वाद्या यद्यपि भ्रान्तिकल्पिताः ।
तथाऽप्येते समीचीनाः स्वप्ने मूत्रात्ययो यथा ॥ ३८१ ॥

वह प्रतिपादित हुआ । चतुर्थाध्यायमें गार्ग्यके प्रति अजातशत्रुने जो ब्रह्मात्मैक्य कहा था, उसी ब्रह्मात्मैक्यका 'योऽयम्' इत्यादि वाक्यसे स्मरण किया जाता है । काम, कर्म आदिसे विविक्त जो स्वयंज्योतिशब्दसे कहा गया है, वह यही साक्षात् ईश्वर है, यही 'योऽयम्' इत्यादि श्रुतिसे यहाँ विवक्षित है ॥ ३७९ ॥

'ब्रह्मत्वादेव' इत्यादि । 'सर्वस्य वशी' इत्यादि श्रुतिका अर्थ यह है कि वस्तुतः जीव ब्रह्म ही है । संसारदशामें जीवभाव भ्रान्तिकल्पित है । वशित्व आदि ब्रह्मधर्म हैं, उनका जीवमें श्रुतिने प्रतिपादन किया है । इससे आत्मामें भ्रान्तिसिद्ध जीवत्वका वारण होता है; अतः यह जीव ब्रह्म ही है, यह परम तात्पर्य है । 'सर्वेश्वरत्व' आदि विशेषणोंकी सामर्थ्यसे विशेष्य जीवगत ईशितव्यत्वका प्रतिषेध स्वतः सूचित होता है । यदि जीव ईशितव्य होता, जैसा कि संसारदशामें समझते हैं, तो वह सर्वेश्वर कैसे हो सकता ? सर्वेश्वरत्वके साथ ईशितव्यत्वका विरोध है, अतः सर्वेश्वरत्वके व्यवस्थापनसे जीवमें ईशितव्यत्वकी निवृत्ति सुतरां सिद्ध हो जाती है ॥ ३८० ॥

'जीवत्व०' इत्यादि ।

शङ्का— वशित्व आदि धर्म भी तो जीवत्व, ईशितव्यत्व आदिके समान आत्मामें कल्पित ही हैं; फिर मुक्त पुरुषकी स्तुति वशित्व आदि धर्मोंके द्वारा भी कैसे हो सकती है ? मुक्त तो निर्विशेषात्मस्वरूप है । धर्ममात्र अविद्याकल्पित ही है । अविद्याकी निवृत्ति होनेपर उन धर्मोंकी निवृत्ति 'कारणनिवृत्तिसे कार्यनिवृत्ति होती है' इस न्यायसे सिद्ध ही है ।

समाधान—ठीक है, स्वप्नमें अशुद्ध स्थलमें पादस्पर्श न हो, इस अभिप्रायसे सुषुप्त पुरुष उसका परिहार करके प्रसन्न होता है कि अमेध्यस्पर्शसे बच गये । स्वाप्निक अशुचिस्थलमें पादस्पर्शज्ञान जैसे भ्रम है, वैसे ही उसका परिहार भी भ्रम ही है । पारमार्थतः वहां कोई वस्तु है नहीं, फिर भी उसके परिहारसे प्रीति होती है, इसी प्रकार यद्यपि वशित्व आदि भी कल्पित ही हैं, तथापि वे

अत एव हि जिज्ञासुं प्ररोचयितुमीरितैः ।
वशित्वाद्यैः प्रेर्यतेऽसौ यज्ञादौ ज्ञानसाधने ॥ ३८२ ॥
ननु कल्पितधर्माणां स्यान्नो वा ज्ञानबाध्यता ।
आद्ये त्वीश्वरधर्माणां नाशः स्याज्जीवधर्मवत् ॥ ३८३ ॥
द्वितीये जीवधर्माणामप्यनाशोऽन्यधर्मवत् ।
अतो जन्मादिसत्तायां वशित्वाद्यस्तिता कुतः ॥ ३८४ ॥
मैवं यतो महान् भेदो विद्यते नाशबाधयोः ।
रज्जुसर्पो ज्ञानबाध्यो न नाशो भग्नकुम्भवत् ॥ ३८५ ॥

प्रीतिके उत्पादक हैं, अतः उनके द्वारा मुक्तकी स्तुति अनुचित नहीं कही जा सकती ॥ ३८१ ॥

'अत एव' इत्यादि । ब्रह्मजिज्ञासुकी ब्रह्मज्ञानसाधन यज्ञादिमें प्रवृत्ति हो, इसलिए तत्-तत् साधनमें प्रवृत्तिहेतु उत्साहके वर्द्धनके लिए वशित्व आदि गुणोंके उपन्यास द्वारा मुक्तकी स्तुति की गई है । प्रवृत्तिके लिए स्तुतिवाद है और निवृत्तिके लिए निन्दावाद है, यह लोक और शास्त्रमें प्रसिद्ध ही है । श्रुत वशित्व आदि गुणोंके लोभसे यज्ञ आदि साधनोंमें मुमुक्षुकी प्रवृत्ति होती है, अन्यथा निवृत्ततृष्ण पुरुषकी यज्ञादि कर्मोंमें प्रवृत्ति नहीं होगी और उसके बिना अन्तःकरणकी शुद्धि नहीं होगी । अशुद्ध अन्तःकरणसे आत्मज्ञान नहीं हो सकता ॥ ३८२ ॥

'ननु' इत्यादि । ब्रह्मज्ञानसाधन यज्ञ आदिमें प्रवृत्ति होनेके लिए मुक्त जीवकी 'सर्वस्य वशी' इत्यादिसे स्तुति की गई है; यह जो आपने कहा, वह ठीक नहीं है, कारण कि उसमें यह विकल्प होता है कि कल्पित धर्म ज्ञानबाध्य होते हैं अथवा नहीं ? प्रथम पक्षमें ईश्वरधर्म भी कल्पित ही माने जाते हैं, अतः जीवधर्मोंके समान उनका भी नाश अवश्यंभावी है ॥ ३८३ ॥

द्वितीय पक्षमें दोष देते हैं—'द्वितीये' इत्यादिसे ।

यदि कल्पित धर्म ज्ञानबाध्य न हों, तो ईश्वरधर्मोंके समान जीवधर्मोंका भी नाश नहीं होगा, ऐसी परिस्थितिमें उसके जन्मादि अवश्य मानने होंगे । जन्मादि होनेपर 'सर्वस्य वशी' इत्यादि श्रुत्युक्त गुण कैसे हो सकते हैं ? ॥ ३८४ ॥

उक्त शङ्काकी निवृत्ति करते हैं—'मैवं यतो' इत्यादिसे ।

ततः कालत्रयासत्त्वबोधो बाध इतीर्यते ।
स्वत एव कदाचिच्चेदसत्ता नाश एव हि ॥ ३८६ ॥
जीवधर्माश्चेशधर्माः सन्तीत्येवं न मे मतम् ।
असतामेव तेषां तु भानं मायिकमिष्यते ॥ ३८७ ॥
कादाचित्की सतोऽसत्तेत्येष नाशो न तेष्वतः ।
कालत्रयासत्त्वबोधरूपो बाधस्तु सम्भवेत् ॥ ३८८ ॥

नाश और बाधमें बड़ा भेद है । रज्जुसर्पका ज्ञानसे बाध माना जाता है, फूटे घड़ेके समान नाश नहीं माना जा सकता । अतः ज्ञानबाधित वशित्व आदिकी अनुवृत्ति हो सकती है, अतएव नष्टमें बाधितत्वबुद्धि नहीं होती और बाधितमें नष्टत्वबुद्धि नहीं होती ॥ ३८५ ॥

'ततः' इत्यादि । कालत्रय—भूत, वर्तमान और भविष्यत्—इन तीनों कालोंमें जिसकी असत्ताका बोध हो, वह बाधित कहलाता है, कालत्रयासत्त्व ही बाध है, जैसे रज्जुसर्प । भ्रान्ति होनेसे यह सर्प है, ऐसा भ्रमात्मक ज्ञान होता है, इसीसे उसकी तात्कालिक सत्ता प्रतीत होती है; रज्जुका साक्षात्कार होनेपर 'यह सर्प न था, न है और न होगा' इस प्रकार आरोपित सर्पकी तीनों कालोंमें असत्ता सिद्ध होती है, यही रज्जुमें सर्पका बाध कहा जाता है । जिस पदार्थकी ज्ञानके बिना ही कदाचिद् असत्ता होती है; उसका नाश कहा जाता है, जैसे 'मृद्घटः' इस प्रतीतिसे मृदात्मक घटकी सत्ता मानी जाती है, मुद्गरप्रहार आदिसे घटकी असत्ता होनेपर घटका नाश कहा जाता है, उससे पहले घटकी सत्ताका अभाव नहीं है, अतः उस समय नाशव्यवहार नहीं होता । यही बाध और नाशमें भेद है ॥ ३८६ ॥

'जीव०' इत्यादि । जीवधर्म और ईशधर्म वास्तवमें हैं, यह मेरा मत नहीं है क्योंकि ईशमें और जीवमें जो धर्म कहे गये हैं, वे वास्तविक नहीं हैं, अपि तु निर्विशेष आत्मामें वे मायिक यानी मायाकल्पित रज्जुभुजङ्गके समान प्रतिभामात्रशरीर हैं, वे कालत्रयमें उसमें नहीं हैं, परन्तु असत ही उन धर्मोंका भान मायासे होता है ॥ ३८७ ॥

'कादाचित्की' इत्यादि । कदाचिद् वर्तमानका असत्तारूप पूर्वोक्त नाश उक्त

बाधिता अपि भासन्ते सामग्र्याः सम्भवे सति ।
आरब्धशेषः सामग्री तन्निवृत्तौ न भासनम् ॥ ३८९ ॥
निवृत्तत्वाज्जीवधर्मा भासन्ते नैव कस्यचित् ।
अनिवृत्ता ईशधर्मा अकर्मापादितत्वतः ॥ ३९० ॥

धर्मोंके विषयमें नहीं कह सकते, किन्तु कालत्रयासत्त्वरूप बाध उनके विषयमें कह सकते हैं ॥ ३८८ ॥

'बाधिता' इत्यादि ।

शङ्का—बाधितका भान कैसे होता है ?

समाधान—सामग्रीका सम्भव होनेपर बाधितका भान अनुभवसिद्ध है ।

शङ्का—बाधितकी अनुवृत्तिमें सामग्री (कारण) कौन है ?

समाधान—क्या जीवधर्मोंके भानमें कारण पूछते हो या ईशधर्मोंके भानमें कारण पूछते हो ? यदि जीवधर्मोंके भानमें कारण पूछते हो, तो उसका उत्तर है—प्रारब्धकर्मसामग्री । जीवधर्म बोधसे बाधित हो जानेपर भी प्रारब्ध कर्मसे प्रतिबद्ध होकर निवृत्त नहीं होते अर्थात् उनकी निवृत्तिमें प्रारब्ध कर्म प्रतिबन्धक हैं ।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—यदि जीवमें कर्तृत्व आदि धर्मकी निवृत्तिके समान भोक्तृत्वकी भी निवृत्ति हो जायगी, तो वह भोक्ता नहीं हो सकता, क्योंकि कर्तृत्वनिवृत्तिके समान भोक्तृत्वकी भी निवृत्ति हो जायगी । और भोगके बिना प्रारब्ध कर्मोंकी निवृत्ति ही असम्भव है । कर्मनिवृत्तिके बिना मोक्ष नहीं हो सकता । अतः कर्तृत्व आदि जीवधर्म ज्ञानबाधित होनेपर भी शरीरस्थितिपर्यन्त भासित होते हैं । कर्मका क्षय होनेपर तत्प्रापित कर्तृत्व आदि जीवधर्म भी निवृत्त हो जाते हैं, तब किसीका भान नहीं होता, यही विदेहकैवल्य कहलाता है ॥ ३८९ ॥

ईशधर्ममें जीवधर्मवैलक्षण्य कहते हैं— 'निवृत्त०' इत्यादिसे ।

जीवधर्म निवृत्त हो जाते हैं, इसलिए उनका भान किसीको नहीं होता, अकर्मनिमित्तक ईशधर्म अवशिष्ट रहते हैं, उनकी निवृत्ति नहीं होती ॥ ३९० ॥

भान्ति ते त्वीश्वरस्याऽपि बुद्धानां च स्वबुद्धितः ।
ईश्वरस्य ततो धर्माः सन्तु न त्विह विस्मयः ॥ ३९१ ॥
कर्माधीना जीवधर्मा बहुधा क्लेशयन्ति हि ।
ईशधर्मास्तु नो किञ्चित् क्लेशयन्ति कदाचन ॥ ३९२ ॥
तिष्ठत्स्वपीशधर्मेषु धर्माणां मायिकत्वतः ।
ईशो निर्धर्मको बोध्यो विमुक्त्यर्थं बुभुत्सुभिः ॥ ३९३ ॥
तस्मादत्र वशित्वादीन्न श्रुतिर्बोधयत्यमून् ।
किन्तु शाखाग्रवद्वस्तुलक्षकत्वेन वक्त्यसौ ॥ ३९४ ॥
उपासनेषु ते धर्मा बोध्यत्वेन विवक्षिताः ।
यथोपासनमेत्येष फलमित्यभिधानतः ॥ ३९५ ॥

'भान्ति' इत्यादि । वशित्व आदि ईश्वरधर्म ईश्वरको भी प्रतीत होते हैं, बुद्ध (मुक्त) ईश्वरसे अभिन्न माना जाता है, अतः ईश्वरके धर्म वशित्व आदि यदि मुक्तमें प्रतीत हों, तो आश्चर्य ही क्या है ? ॥ ३९१ ॥

'कर्मा०' इत्यादि । कर्माधीन जीवधर्म अनेक प्रकारका क्लेश देते हैं, और ईशधर्म किसी समय कुछ क्लेश नहीं देते ॥ ३९२ ॥

'तिष्ठत्स्वपीश'० इत्यादि ।

शङ्का—यदि ईशमें धर्म रहते हैं, तो 'नेति नेति' इत्यादि वाक्योंसे निर्विशेष ब्रह्म कैसे माना जायगा ?

समाधान—ईशधर्मोंके रहनेपर भी उनको मायिक मानकर मुमुक्षुको अपनी मुक्तिके लिए निर्विशेष ब्रह्मको ही समझना चाहिए ॥ ३९२ ॥

'तस्माद०' इत्यादि ।

शङ्का—वशित्व आदि धर्म भी श्रुतिप्रतिपाद्य ही हैं, अतः वे मायिक कैसे ?

समाधान—वशित्व आदि धर्मोंमें श्रुतियोंका परम तात्पर्य नहीं है, क्योंकि 'अस्थूलमनणु०' इत्यादि वाक्योंसे ब्रह्म निर्विशेष ही बोधित किया गया है। तदनुरोधसे वशित्व आदि धर्मोंकी बोधक श्रुतियाँ भी वशित्व आदि गुणोंसे विशिष्ट ब्रह्मका ध्येयत्वरूपसे प्रतिपादन नहीं करती, किन्तु 'शाखाग्रे चन्द्रः' न्यायसे तटस्थरूपसे निर्विशेष ब्रह्मका ही प्रतिपादन करती हैं ॥ ३९४ ॥

'उपासनेषु' इत्यादि ।

वशी सर्वस्येति वाक्ये स्वातन्त्र्यं चाऽन्यतन्त्रता ।
उच्यते लोकदृष्टान्तो द्विविधो दृश्यते यतः ॥ ३९६ ॥
सर्वमेतज्जगत्स्वात्मवशे तस्याऽत्र वर्तते ।
मन्त्रवादिवशे यद्वत् सकलं भूतभौतिकम् ॥ ३९७ ॥

शङ्का—यदि ब्रह्मधर्म ज्ञेयत्वरूपसे विवक्षित नहीं हैं, तो छान्दोग्योपनिषत्में 'अनुविद्य एतांश्च सत्यान् कामान्' इत्यादि वाक्यसे सत्यकाम आदि धर्मोंमें ज्ञेयत्वका अभिधान क्यों किया गया है ?

समाधान—ठीक है, वह वाक्य सगुणोपासनापरक है, अतः तत्तद्गुण-विशिष्ट ब्रह्मके बोधनमें ही उसका तात्पर्य है, परन्तु तत्तद्गुणविशिष्ट ब्रह्म ध्येयत्व-रूपसे विवक्षित है, ज्ञेयत्वरूपसे नहीं, अन्यथा निर्विशेष ब्रह्मकी प्रतिपादक श्रुतियोंके साथ विरोध हो जायगा ।

शङ्का—ध्यानका विधान क्यों किया गया है ?

समाधान—सत्यकामत्व आदि फलके अर्थियोंके लिए तत्तद्गुणविशिष्ट ब्रह्मकी उपासना कही गई है । जो पुरुष जिस गुणसे विशिष्ट आत्माकी उपासना करता है, उसको उस गुणकी प्राप्ति होती है ॥ ३९५ ॥

'वशी' इत्यादि । 'सर्वस्य वशी' इत्यादि वाक्यसे स्वतन्त्रत्व और परतन्त्रत्व दोनोंकी मुक्तात्मामें प्रतीति होती है, क्योंकि दोनों प्रकारका दृष्टान्त लोकमें मिलता है ॥ ३९६ ॥

'सर्वमेतत्' इत्यादि । यह सम्पूर्ण जगत ईश्वराभिन्न मुक्तात्माके वशमें है, इसलिए मुक्त सबको वशमें करनेवाला कहलाता है । जैसे मन्त्रसिद्ध पुरुषके वशमें सब भूत और भौतिक रहते हैं, वैसे ही मुक्तके वशमें सारा संसार रहता है । 'ऋषीणां पुनराद्यानां वाचमर्थोऽनुधावति' के अनुसार महर्षियोंके वचन मात्रसे ही सब भूत और भौतिक पदार्थ तत्-तत् रूपमें परिणत हो जाते थे, जिसको कहा—तुम देवता हो जाओ, वह देवतारूपसे तुरत परिणत हो जाता था, जिसको कहा तुम राक्षस हो जाओ, वह राक्षसरूपसे परिणत हो गया, यह पुराण और इतिहासमें स्पष्ट है । सम्पूर्ण भूत और भौतिक महर्षियोंकी आज्ञामें ही रहते हैं ॥ ३९७ ॥

अयं वा सकलैर्जीवैर्हृदि स्वस्य वशीकृतः ।
अपत्यैर्जननी यद्वत् स्वेषु स्निग्धा वशीकृता ॥ ३९८ ॥

श्रुतिः—सर्वस्येशानः सर्वस्याधिपतिः स न साधुना कर्मणा भूयान्नो एवासाधुना कनीयानेष सर्वेश्वर एष भूताधिपतिरेष भूतपाल एष सेतुर्विधरण एषां लोकानामसंभेदाय ।

सर्वमीष्टे जगत्सोऽयं स्वगृहं हि गृही यथा ।
अधिष्ठाय जगत्सर्वं पाति चैष यथा रविः ॥ ३९९ ॥

अब परतन्त्रताके विषयमें कहते हैं—'अयं वा०' इत्यादिसे ।

यह मुक्त पुरुष सकल सांसारिक पुरुषोंके हृदयमें जीवोंके द्वारा वशीभूत रहता है । जैसे अपने बच्चोंमें स्निग्धा (अतिस्नेहवती) माता बच्चोंके परतन्त्र रहती है, वैसे ही मुक्त पुरुष करुणासे सकल संसारी पुरुषोंके परतन्त्र रहता है, उन्हें नाना उपायोंका उपदेश देता है, जिससे कि वे अनेक प्रकारके दुःखोंसे मुक्त हो जायँ । यदि मुक्त पुरुषकी दया साधारण पुरुषोंपर न होती, तो उनके लिए उसको यत्न करनेकी क्या आवश्यकता होती ? ॥ ३९८ ॥

'सर्वस्येशानः' इत्यादि श्रुति । श्लोकोंके व्याख्यानसे श्रुतिका अर्थ स्पष्ट हो जायगा ।

'सर्वमीष्टे' इत्यादि । जैसे गृही पुरुष अपने घरका मालिक होता है, अतएव उसका सुचारुरूपसे शासन करता है, वैसे ही आत्मा सम्पूर्ण जगत्का ईशान—ईशनाशक्तिविशिष्ट—है यानी शासन करता है । 'सर्वस्याधिपतिः' इसका अर्थ कहते हैं—जैसे सूर्य जगत्के अधिष्ठाता होकर उसकी रक्षा करते हैं, वैसे ही वह भी जगत्के अधिष्ठाता होकर उसकी रक्षा करता है ।

शङ्का—उदासीन आत्मामें ईशानत्व नहीं हो सकता, वस्तुतः ईशानत्व क्रियावान्में ही हो सकता है, आत्मा क्रियाशून्य है, फिर वह ईशान कैसे होगा ?

समाधान—इसीलिए तो श्रुतिने अधिपति भी कहा है, जगत् आत्मकार्य है, अतः आत्मामें ही उत्पन्न होता है, अवस्थित रहता है तथा लीन भी होता है । उत्पत्ति, स्थिति और हानिप्रयोजक त्रिविध आधिपत्य आत्मामें ही है ॥ ३९९ ॥

कर्मणा सुकृतेनैष नाऽधिकः स्यात्कथञ्चन ।
सुकृतीह यथा लोके भूयान् स्याद्यशआदिना ॥ ४०० ॥
कर्मणा पातकेनाऽयं कनीयान्न भवेत् क्वचित् ।
लघुर्भवति पापेन यथा पापरतो जनः ॥ ४०१ ॥
न कर्मपरतन्त्रोऽयं कर्माध्यक्षत्वसंश्रयात् ।
तस्मादीशत्वाधिपत्ये इत्युक्तार्थोपसंहृतिः ॥ ४०२ ॥

'कर्मणा' इत्यादि। सुकृतसे आत्मा बढ़ता नहीं है, जैसे यश आदिसे पुण्यकारी पुरुष बढता है।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—आत्मा कार्य और कारण दोनोंसे भिन्न है, अतएव कूटस्थ है, उसीसे कर्तृत्व, स्वामित्व आदिसे शून्य होनेके कारण उसमें फलसम्बन्ध भी नहीं है, केवल कारणीभूत अविद्याका आश्रय होनेसे कारण कहा जाता है ॥ ४०० ॥

'कर्मणा' इत्यादि। जैसे पापकर्मपरायण पुरुष पापकर्मसे लघु होता है, वैसे ही आत्मा पापसे लघु भी नहीं होता। कर्तृत्वका अभिमानी होनेसे क्षेत्रज्ञ पुण्य और पापका संसर्गी होता है, ईशमें तादृश अभिमान नहीं है, अतः उसका संसर्गी भीन हीं है। ईशत्व भी अज्ञानकृत ही है, अज्ञानोपाधिक आगन्तुक—हेत्वनपेक्ष—होता है, इसीसे उसमें धर्मादिसंसर्ग नहीं है, अतः उसकी कर्मप्रयुक्त हानि और वृद्धि भी नहीं है ॥ ४०१ ॥

'न कर्मपर०' इत्यादि। 'एष सर्वेश्वर एष भूताधिपतिः' इन दोनों वाक्योंमें पुनरुक्ति दोषका परिहार करते हैं—'तस्मात्' इत्यादिसे। सर्वेश्वरत्व और आधिपत्य—इन दोनों पूर्वोक्तोंका यहां उपसंहार है। यह आत्मा कर्माध्यक्ष होनेसे कर्मपरतन्त्र नहीं है। काम, कर्म और अविद्याके आश्रय जीव जैसे तत्-तत् फलसे संसृष्ट अतएव कर्मपरतन्त्र होता है, वैसे यह पर आत्मा कर्मादिपरतन्त्र नहीं होता, कारण कि यह तो सर्वेश्वर होनेसे कर्मादिका भी ईश्वर यानी नियन्ता है, अतः वह कर्मपरतन्त्र कैसे हो सकता है ?

शङ्का—विष्णु या शिव सर्वेश्वर हैं, आत्मा सर्वेश्वर नहीं है।

समाधान—आत्मासे ही भूतोंकी उत्पत्ति श्रुतिमें वर्णित है—'एतस्मादात्मनः आकाशः सम्भूतः' इत्यादि, 'एतस्माज्जायते प्राणः मनः सर्वेन्द्रियाणि च'

साधारणं च प्रत्येकमिति स्यात् पालनं द्विधा ।
साधारणं रविः पाति जननी तु विशेषतः ॥ ४०३ ॥
द्वेधाऽपीशः पालकः स्यात्सेतुवद्धारकोऽप्यसौ ।
मृद्दार्वादिमयः सेतुर्दृश्यते जलधारकः ॥ ४०४ ॥
एषां भूरादिलोकानामसाङ्कर्यार्थमीश्वरः ।
सर्वं संभिन्नमर्यादं निर्गच्छति यथायथम् ॥ ४०५ ॥
यद्ययं न भवेल्लोके मर्यादानां विधारकः ।
महाभूतान्यमून्यत्र को नामाऽन्यो निवारयेत् ॥ ४०६ ॥

इत्यादि । कारण ही कार्यका पालन करता है, यह सर्वत्र लोक और शास्त्रमें प्रसिद्ध है, अतः आत्मा सर्वेश्वर है ॥ ४०२ ॥

'साधारणम्' इत्यादि । पालन दो प्रकारके होते हैं—एक सर्वसाधारण जैसे सूर्य जगत्का पालन करते हैं, उनका पालन सर्वसाधारण ही होता है, प्रतिव्यक्ति विशेषरूपसे नहीं होता और दूसरा प्रत्येक व्यक्तिका विशेषरूपसे पालन किया जाता है, इसका उदाहरण मातृपालन है। माता पुत्रका पालन विशेषरूपसे करती है, यह लोकमें प्रसिद्ध ही है ॥ ४०३ ॥

'एष सेतुः' इसका अर्थ कहते हैं—'द्वेधा' इत्यादिसे ।

ईश उभयथा पालन करते हैं—रविके समान साधारणरूपसे और माताके समान विशेषरूपसे भी। यह ईश्वर सेतुके समान धारक भी है। मट्टी अथवा लकड़ीसे बना हुआ सेतु (बांध या फाटक) जैसे जलका धारण करता है यानी जलको आगे जानेसे रोकता है, वैसे ही यह आत्मा जगत्का धारक है यानी सर्वलोकव्यवस्थाका हेतु है ॥ ४०४ ॥

'एषां लोकानामसंभेदाय' इसका अर्थ स्फुट करते हैं—'एषां भूरादि०' इत्यादिसे ।

भूलोक, भुवर्लोक स्वर्लोक आदि चतुर्दश लोकोंका परस्पर सांकर्य न हो, इसलिए तथा वर्णाश्रमव्यवस्थाका साङ्कर्य न हो, इसलिए परमात्मा सेतुरूपसे सबका धारण करता है ॥ ४०५ ॥

'यद्ययं न' इत्यादि । मर्यादाका विधारक यदि परमात्मा लोकमें नहीं होता, तो इन महाभूतोंका परस्पर संघर्ष कौन बचाता ? ॥ ४०६ ॥

आशीविषादिकांस्तद्वत्तामसानतिकोपिनः ।
निवारयति को नाम सर्वदा प्राणिहिंसने ॥ ४०७ ॥
अम्भोनिधीनगाधोदान्कल्लोलशतमालिनः ।
निवारयेच्च को नाम जगदाप्लवने सति ॥ ४०८ ॥
इत्यादिकं समग्रस्य लोकस्याऽस्य विधारणम् ।
क्रियते येन स ज्ञेयः सेतुरात्मा महेश्वरः ॥ ४०९ ॥

श्रुतिः—तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन तपसाऽनाशकेन ।

इत्थं वेद्यस्य तत्त्वस्य रूपं स्पष्टं निरूपितम् ।
अथोच्यते ज्ञानहेतुर्वेदानुवचनादिकम् ॥ ४१० ॥
बहिरङ्गं कर्मजातं संन्यासस्याऽन्तरङ्गता ।
प्रत्यासन्नतराः शान्तिदान्त्याद्या इत्यसौ क्रमः ॥ ४११ ॥

'आशी०' इत्यादि । परमात्माके बिना अत्यन्त कोपशील तामस सर्पादिको प्राणिहिंसासे कौन विरत कर सकता ? वे सतत प्राणियोंकी हिंसा ही करते रहते ॥ ४०७ ॥

'अम्भो०' इत्यादि । विधारक ईश्वरके बिना सैंकड़ों कल्लोलमालाओंसे संयुक्त अगाध समुद्रसे जगत्को डुबानेसे कौन बचाता ? ॥ ४०८ ॥

'इत्यादिकम्' इत्यादि । पूर्वोक्त आपत्तियोंसे बचाकर समग्र इस लोकका विधारण करनेवाला महेश्वर परमात्मा ही हैं ॥ ४०९ ॥

'तमेतम्' इत्यादि श्रुति । श्लोकव्याख्यानसे श्रुत्यर्थ स्पष्ट है ।

'इत्थं वेद्यस्य' इत्यादि । उक्त प्रकारसे वेद्य आत्मतत्त्वके स्वरूपका स्पष्ट निरूपण किया गया, अब उसके ज्ञानके हेतु वेदानुवचन आदिको कहते हैं—'तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति' । शोभनार्थधीकृत लौकिक इच्छा सुलभ है, आत्मविषयक विविदिषा दुर्लभ है; पर वेदन तो नितरां दुर्लभ है । जो पुरुष यज्ञाद्यनुष्ठानशील है, उसीको विविदिषा भी होती है, अन्यको नहीं । पापादि कर्म आत्मज्ञानोत्पत्तिमें प्रतिबन्धक हैं । यागादिकर्मानुष्ठानसे जब वे नष्ट हो जाते हैं, तब विविदिषा होती है ॥ ४१० ॥

'बहिरङ्गम्' इत्यादि । याग आदि कर्म आत्मज्ञानोत्पत्तिमें बहिरङ्ग साधन

अधीतवेदस्य जपो यज्ञो दर्शादिकस्तथा ।
दानं धान्यधनादीनां तपः कृच्छ्रादिरूपकम् ॥ ४१२ ॥
अनाशकं निजाहारसंत्यागो मरणावधिः ।
एतैर्वेदितुमिच्छन्ति ब्राह्मणाः शास्त्रकोविदाः ॥ ४१३ ॥
इच्छेति रुचिरत्र स्यात् सा चोक्तैः कर्मभिर्भवेत् ।
पापेन प्रतिबद्धाऽसौ पुण्यैस्तां जनयेद्रुचिम् ॥ ४१४ ॥

हैं संन्यास अन्तरङ्ग साधन है और शान्ति, दान्ति आदि अन्तरङ्गतर साधन हैं, यह क्रम है । कर्मादि विविदिषासाधन है, ज्ञानसाधन शमादि हैं ॥ ४११ ॥

'अधीत०' इत्यादि । अधीतवेदका जप [प्रकृतमें जपशब्दसे वेदानुवचन विवक्षित है ।], दर्शपूर्णमासादि यज्ञ, धन (सुवर्णादि) और धान्य (यवादि) का परसत्वापादनरूप दान और कृच्छ्रादि तप, जो धर्मशास्त्रमें प्रसिद्ध हैं ॥ ४१२ ॥

'अनाशकम्' इत्यादि । और मरणपर्यन्त भोजनत्याग [संकल्पपूर्वक अनशन करके जो मरता है, इसको जन्मान्तरमें विविदिषा अवश्य होती है]—इन उपायोंसे शास्त्रज्ञ ब्राह्मण आत्माके वेदनकी इच्छा करते हैं ॥ ४१३ ॥

'इच्छेति' इत्यादि ।

शङ्का—इच्छा विषयसौन्दर्यसे ही होती है, अतः वह कर्मसे कैसे हो सकती है ?

समाधान—केवल इच्छा विषयसौन्दर्याधीन होती है, परन्तु यहां इच्छासे रुचि यानी प्रवृत्तिपर्यन्त इच्छा विवक्षित है, वह पुण्यसाध्य है ।

शङ्का—रुचि भी विषयसौन्दर्यसे ही क्यों नहीं होती ?

समाधान—पापसे प्रतिबद्ध होनेसे नहीं होती, उक्त पुण्य कर्मसे जब पापकी निवृत्ति हो जाती है, तब प्रतिबन्धकाभावसे वह उत्पन्न होती है । जैसे जिसकी रसनेन्द्रिय पित्त दोषसे दूषित हो गई है, उस पुरुषकी दुग्धपानमें प्रवृत्ति नहीं होती, वैसे ही जिसका अन्तःकरण मलिन है, उस पुरुषकी वेदनेच्छा होनेपर भी उसमें रुचि नहीं होती, अतः यज्ञादि कर्मोंसे पापनिवृत्ति द्वारा ज्ञानमें रुचि होती है, अतः यज्ञादिका विधान श्रुतिमें है ॥ ४१४ ॥

निश्शेषदुःखनाशस्य स्वानन्दप्रापणस्य च ।
हेतुर्वेदनमित्येवं जानन् सोऽपि न रोचते ॥ ४१५ ॥

अरुच्या पापमूहित्वा तच्च पुण्यैर्विनाशयेत् ।
उत्पन्नायां रुचौ पुण्यं यज्ञदानादि सन्त्यजेत् ॥ ४१६ ॥

पुरा यज्ञाद्यनुष्ठानात् प्रतिबन्धस्य सत्त्वतः ।
अद्वैतबुद्धिर्नोदेति जगत्सत्यत्वविभ्रमात् ॥ ४१७ ॥

महापापवतां नृणां ज्ञानयज्ञो न रोचते ।
प्रत्युत ज्ञानयज्ञस्तु प्रद्वेष्यो भासते स्वतः ॥ ४१८ ॥

भोगसारत्वविभ्रान्त्या ज्ञाने भोगौघघातिनि ।
प्रद्वेषोऽशुद्धचित्तस्य महापापवतो भवेत् ॥ ४१९ ॥

उक्तार्थ को ही पुनः स्फुट करते हैं—'निःशेष०' इत्यादिसे ।

निःशेषदुःखनाशरूप आत्मानन्दकी प्राप्तिका हेतु ब्रह्मज्ञान है, यह जानते हुए भी उक्त ज्ञानमें उक्त प्रतिबन्धकवश रुचि नहीं होती ॥ ४१५ ॥

'अरुच्या' इत्यादि । अरुचिसे पापका अनुमानकर पुण्यकर्मानुष्ठानसे उनकी निवृत्ति करनी चाहिए । रुचि उत्पन्न होनेपर यज्ञ, दान आदि कर्मका त्याग करना चाहिए । जबतक उपेयप्राप्ति न हो तबतक उपायानुष्ठान आवश्यक है, उपेयप्राप्ति होनेपर उपायका त्याग आवश्यक है ॥ ४१६ ॥

'पुरा यज्ञा०' इत्यादि । यज्ञादिके अनुष्ठानसे पहले प्रतिबन्धकीभूत पापके रहनेसे अद्वैतात्मबुद्धि नहीं होती, कारण कि जगत्में सत्यत्वका भ्रम रहता है, प्रत्यक्ष आदि प्रमाणोंसे सिद्ध जगत्की सत्ता देखकर अद्वैतात्मश्रवण होनेपर भी उसमें पूर्ण आस्था नहीं होती ॥ ४१७ ॥

'महापाप०' इत्यादि । महापापी मनुष्योंकी ज्ञानयज्ञमें केवल रुचि ही नहीं होती, यह नहीं है, प्रत्युत ज्ञानयज्ञसे उनको प्रद्वेष भी होता है ॥ ४१८ ॥

'भोगसारत्व०' इत्यादि । सांसारिक भोग ही तत्त्व है, इस भ्रान्तिसे भोगसमुदायके विनाशक ज्ञानमें अशुद्धचित्त महापापियोंका प्रद्वेष ही होता है, रुचि कभी नहीं होती ॥ ४१९ ॥

शुद्धचित्तस्य यज्ञाद्यैर्विवेकः शुद्धिसंभवः ।
वैराग्यं ब्रह्मलोकादौ व्यनक्त्यथ सुनिर्मलम् ॥ ४२० ॥
ब्रह्मादिस्तम्बपर्यन्ते संसारेऽस्मिन्नसारताम् ।
बुद्ध्वा भोगान्निवृत्तः सन् प्रत्यक्प्रवणतां व्रजेत् ॥ ४२१ ॥
जन्ममृत्युजराव्याधिदुःखदोषानुदर्शनम् ।
कुर्वन्दोषविहीनं तं निजात्मानं बुभुत्सते ॥ ४२२ ॥
महापापस्य नाशः स्यात् कर्मभिस्त्वसकृत्कृतैः ।
अनेकजन्मसंसिद्धस्ततो याति परां गतिम् ॥ ४२३ ॥
प्रत्यक्प्रवणतां बुद्धेः कर्माण्युत्पाद्य शुद्धितः ।
कृतार्थान्यस्तमायान्ति प्रावृडन्ते घना इव ॥ ४२४ ॥
सामर्थ्यमीदृक् चेदस्ति कर्मणां तर्हि किं तव ।
ज्ञानेनेति न वक्तव्यं श्रुतिस्वार्थमपेक्षणात् ॥ ४२५ ॥

'शुद्धचित्तस्य' इत्यादि । यज्ञादिकर्मानुष्ठानसे जो पुरुष निर्मलचित्त हो जाते हैं, उनको शुद्धिप्रयुक्त विवेक होता है, यही विवेक ब्रह्मलोकका जो उत्तम भोग है, उसमें वैराग्य उत्पन्न करता है ॥ ४२० ॥

'ब्रह्मादि०' इत्यादि । ब्रह्मासे लेकर स्तम्ब (छोटे पौधे) पर्यन्त संसारको निस्सार समझकर विषयभोगवासनासे निवृत्त होकर वे आत्मचिन्तनाद्युन्मुख होते हैं, जिनके कि चित्त यागादि कर्मसे शुद्ध हो जाते हैं ॥ ४२१ ॥

'जन्ममृत्यु०' इत्यादि । जन्म (उत्पत्ति), मृत्यु (मरण), जरा (वृद्धावस्था), व्याधि (रोग) और दुःख—ये ही संसारदशामें दोष है, इनपर दृष्टि रक्खे । संसारी पुरुषोंका उनसे छुटकारा नहीं होता, उक्त दोषोंसे रहित आत्माको जानकर उसकी जिज्ञासा करे ॥ ४२२ ॥

'महापापस्य' इत्यादि । बार-बार शुभ कर्मानुष्ठानोंसे संसिद्ध होनेपर पुरुष तदनन्तर उत्कृष्ट गतिको (मोक्षको) प्राप्त करता है ॥ ४२२ ॥

'प्रत्यक्' इत्यादि । अन्तःकरणशुद्धि द्वारा आत्मविषयक बुद्धिका उत्पादन कर कृतार्थ हुए शुभकर्म वर्षाऋतुके अन्तमें मेघके समान अस्त हो जाते हैं ॥ ४२४ ॥

'सामर्थ्य०' इत्यादि ।

श्रुतिः—एतमेव विदित्वा मुनिर्भवत्येतमेव प्रव्राजिनो लोकमिच्छन्तः प्रव्रजन्ति ।

बुभुत्सतेऽयमात्मानं सर्वैर्यज्ञादिकर्मभिः ।
एतमेव विदित्वाऽसौ मुनिर्भवति नाऽन्यथा ॥ ४२६ ॥
सदा मननशीलो यो जीवन्मुक्तो मुनिः स हि ।
स्थितप्रज्ञादिभिः शब्दैर्मोक्षशास्त्रेषु वर्ण्यते ॥ ४२७ ॥
ज्ञानाभावे मुनिः कः स्यात् सत्स्वप्यन्येषु कर्मसु ।
गृहिणोऽतो विमुक्त्यर्थं स्मर्यते ज्ञाननिष्ठता ॥ ४२८ ॥
न्यायार्जितधनस्तत्त्वज्ञाननिष्ठोऽतिथिप्रियः ।
श्राद्धकृत्सत्यवादी च गृहस्थोऽपि विमुच्यते ॥ ४२९ ॥

शङ्का—शुभकर्म अन्तःकरणशुद्धि द्वारा ब्रह्मज्ञानका उत्पादन कर जब स्वयं नष्ट हो जाते हैं, तब ज्ञानसे क्या प्रयोजन ? कर्म निवृत्ति ही मोक्ष है ।

समाधान—ऐसा मत कहो, मुनित्वके लिए ज्ञानकी अपेक्षा होती है ॥४२५॥

'एतमेव' इत्यादि श्रुति । श्लोकव्याख्यानसे श्रुत्यर्थ स्पष्ट है ।

'बुभुत्सते' इत्यादि । सब यज्ञादि कर्मोंसे जिस आत्माकी बुभुत्सा की जाती है, उस आत्माका ज्ञान होनेपर ही वह पुरुष मुनि कहा जाता है, आत्मज्ञानके बिना नहीं ॥ ४२६ ॥

'सदा मनन०' इत्यादि । जो आत्ममननशील होता है, वही जीवन्मुक्त मुनि कहलाता है । मोक्षशास्त्र यानी गीतादिमें स्थितप्रज्ञ आदिसे उसीका वर्णन किया गया है ।

शङ्का—संन्यासी भी मुनि कैसे ? आश्रमकर्मसे उनका भी चित्त चञ्चल ही रहता है ।

समाधान—वेदान्तवाक्योंका आत्मैक्यविषयमें जो परमतात्पर्य है, उसका निश्चय कर उसी तात्पर्यविषय अर्थका श्रौत युक्ति द्वारा केवल अनुसन्धान करना ही संन्यासियोंका केवल कर्म है, उसके अन्य विरोधी कर्म नहीं हैं, अतः संन्यासी ही वस्तुतः मुनि हैं ॥४२७॥

'ज्ञानाभावे' इत्यादि । अन्य कर्म करनेपर भी यदि ज्ञान न हो, तो मुनि कौन हो सकता है ? गृहीको भी मुक्तिलाभके लिए ज्ञाननिष्ठ होना आवश्यक है ॥४२८॥

'न्यायार्जित०' इत्यादि । जो गृहस्थ न्यायसे धनार्जन करता हो,

पारिव्राज्यस्य वैयर्थ्यमेवं तर्हीति मोच्यताम् ।
आत्मानं लोकमिच्छन्तः प्रव्रजन्ति यतः स्वतः ॥ ४३० ॥
लोक्यते दृश्यते योऽर्थः स लोक इति वर्णनात् ।
आत्मदर्शनहेतुः स्यात् पारिव्राज्यं विशेषतः ॥ ४३१ ॥
अरुचिप्रतिबन्धस्य कर्मभिः प्रक्षये सति ।
गृहस्थो वा परिव्राड् वा शास्त्रेणाऽऽत्मानमीक्षते ॥ ४३२ ॥

तत्त्वज्ञानमें निष्ठावान् हो और अतिथिप्रिय हो यानी भोजनके समय अन्नार्थी कोई अतिथि (अभ्यागत) उपस्थित हो, तो प्रेमपूर्वक उसको भोजन कराता हो, तथा पितृकर्म (श्राद्धादि) समयपर करता हो, एवं सत्यवादी हो, वह गृहस्थ भी मुक्तिका भागी होता है ॥ ४२९ ॥

'पारिव्राज्यस्य' इत्यादि ।

शङ्का—यदि गृहस्थको भी मुक्ति होती है, तो दुष्कर स्त्री, पुत्र आदिके त्यागरूप संन्यासका क्या प्रयोजन ? सुकरोपायसे इष्टसिद्धि होनेपर कठिन कर्ममें कौन प्रेक्षावान् प्रवृत्त होगा ?

समाधान—ऐसी शङ्का मत करो, आत्मलोककी इच्छा करनेवाले पुरुष स्वतः संन्यास ग्रहण करते हैं, विधिवश नहीं ॥ ४३० ॥

'लोक्यते' इत्यादि ।

शङ्का—'लोकमिच्छन्तः' इस श्रुतिके निर्देशसे संन्यास लोकहेतु है, ज्ञान-हेतु नहीं है, यह स्पष्ट प्रतीत होता है फिर आप संन्यास ज्ञानहेतु है, ऐसा क्यों कहते हैं ।

समाधान—'लोक्यते दृश्यते इति लोकः' इस व्युत्पत्तिसे लोकशब्द यहाँ ज्ञानपरक है; लोकहेतुका ज्ञानहेतु ही अर्थ है, इससे पारिव्राज्य आत्मदर्शन-हेतु है, यह अर्थ सिद्ध होता है ॥ ४३१ ॥

'अरुचि०' इत्यादि । आत्मज्ञानोत्पत्तिके प्रतिबन्धक गर्हित कर्मोंका यागादि शुभकर्मोंसे क्षय हो जानेपर गृहस्थ हो अथवा परिव्राड् (संन्यासी) हो, शास्त्रसे आत्माको देख सकता है, वस्तुतः अधिकारी होना चाहिए, अधिकार केवल संन्याससे ही नहीं होता, यह तो केवल बाह्य लिङ्गमात्र है। कर्मफलसंन्यास

जनकोषस्तगार्ग्यादेर्न स्याद् वेदनमन्यथा ।
सुलभं तु परिव्राजो बहुविक्षेपवर्जनात् ॥ ४३३ ॥

सोढ्वाऽपि कर्मविक्षेपं ज्ञाननिष्ठो भवेद्यदि ।
विमुच्यते गृहस्थोऽपि प्रव्रजन्त्यन्यथा पुनः ॥ ४३४ ॥

अतो विदित्वेति वाक्यं सामान्यविषयं भवेत् ।
प्रव्रजन्तीति वाक्यं तु विशेषेण प्रवर्तते ॥ ४३५ ॥

सकृद्बोधो वेदनं स्यान्मुनित्वं ज्ञानशीलता ।
अज्ञानहानिर्बोधात् स्याज्जीवन्मुक्तिर्मुनित्वतः ॥ ४३६ ॥

ही मुख्य संन्यास है । इसीसे भगवान्ने स्पष्ट कहा है—'न कर्मणामनारम्भात्' इत्यादि ॥ ४३२ ॥

'जनकोषस्त०' इत्यादि ।

शङ्का—संन्यास ज्ञानहेतु है, इस श्रौत अर्थसे गृहस्थको ज्ञान नहीं होता, ऐसा क्यों न माना जाय ?

समाधान—जनक, उषस्त और गार्ग्यको भी ब्रह्मज्ञान था, ऐसा उपनिषदोंमें स्पष्ट है । अतः उक्त कथन असङ्गत है ।

शङ्का—अच्छा, यदि गृहस्थ तथा संन्यासी दोनों मुक्त हो जाते हैं, तो संन्यासमें विशेषता क्या है ?

समाधान—विशेषता यह स्पष्ट है कि गृहस्थाश्रममें चित्तविक्षेपकारक कर्म अधिक होते हैं, इसलिए उक्त आश्रममें ज्ञानोत्पादन कष्टसाध्य है । संन्यासमें चित्तविक्षेपकर कर्मोंके न होनेसे ज्ञान सुलभ है, इसी तात्पर्यसे संन्यासका विधान किया गया है ॥ ४३३ ॥

'सोढ्वाऽपि' इत्यादि । गृहस्थ भी यदि कर्मविक्षेपोंको सहकर ज्ञाननिष्ठ हो, तो वह भी मुक्त होता ही है । यदि विक्षेपोंको न सह सके, तो संन्यासका ही ग्रहण करे ॥ ४३४ ॥

'अतो विदि०' इत्यादि । 'अतो विदित्वा' वाक्य सामान्यविषयक है, और 'प्रव्रजन्ति' वाक्य विशेषविषयक है ॥ ४३५ ॥

'सकृद्बोधो' इत्यादि ।

श्रुतिः—एतद्ध स्म वै तत्पूर्वे विद्वाꣳसः प्रजां न कामयन्ते किं प्रजया करिष्यामो येषां नोऽयमात्माऽयं लोक इति ते ह स्म पुत्रैषणायाश्च वित्तैषणायाश्च लोकैषणायाश्च व्युत्थायाथ भिक्षाचर्यं चरन्ति या ह्येव पुत्रैषणा सा वित्तैषणा या वित्तैषणा सा लोकैषणा।

जीवन्मुक्तिरभीष्टा चेद् विद्वत्संन्यासमाचरेत्।
एतद्ध स्मेति वाक्येन तदेतदभिधीयते ॥ ४३७ ॥
अपत्यैः किं करिष्यामः सर्वदा दुःखहेतुभिः।
परमानन्द आत्माऽयमस्माभिर्वीक्ष्यतेऽनिशम् ॥ ४३८ ॥

शङ्का—'विदित्वा मुनिर्भवति' इस वाक्यमें वेदन और मुनित्व दोनों एक ही पदार्थ हैं, अतः उनमें साध्यसाधनभाव नहीं हो सकता।

समाधान—वेदनसे सकृद्बोध विवक्षित है और मुनित्वसे ज्ञानशीलता विवक्षित है। केवल स्वरूपभेद ही नहीं है, किन्तु इनमें फलभेद भी है। बोधसे अज्ञाननिवृत्ति होती है और मुनित्वसे जीवन्मुक्ति होती है। यहाँपर अज्ञानशब्दसे जगत्-सत्यत्वविभ्रमापादक अज्ञानांश विवक्षित है, अखण्डानन्दावारक अज्ञानांश विवक्षित नहीं है, क्योंकि गृहस्थोंके लिए भी ज्ञाननिष्ठाका विधान है ॥ ४३६ ॥

'एतद्ध स्म' इत्यादि श्रुति। श्लोकव्याख्यानसे श्रुत्यर्थ स्पष्ट है।

'जीवन्मुक्ति०' इत्यादि। यदि जिवन्मुक्ति अभीष्ट है, तो विद्वत्संन्यासका ग्रहण करना चाहिए, क्योंकि 'एतद्ध स्म' इत्यादि अर्थवादवाक्यसे जीवन्मुक्तिसाधन विद्वत्संन्यास है, यह स्फुट प्रतीत होता है। 'ह' और 'स्म' ये दोनों शब्द ऐतिह्यार्थक हैं, 'वै' शब्द स्मरणार्थक है ॥ ४३७ ॥

'अपत्यैः' इत्यादि। सदा दुःखहेतु अपत्योंसे (सन्तानोंसे) हम लोगोंको क्या करना है ? आत्मसुखके लिए ही लोग अपत्य चाहते हैं, पर अपत्यसे सुखकी अपेक्षा दुःख ही अधिक होता है। अगर वह मूर्ख हुआ तो उससे पद पद पर दुःख ही होता है, गुणी होनेपर भीं उसके दुःखसे दुःख ही होता है, फिर भी संसारी पुरुषोंके लिए उसकी आवश्यकता हो सकती है। किन्तु संसारपराङ्मुख हम मोक्षार्थी लोगोंको उससे क्या लेना है ? इस परमानन्दस्वरूप आत्माको हम लोग सतत देखते हैं, उससे अधिक आनन्द अन्यत्र है नहीं ॥ ४३८ ॥

इति मत्वा तत्त्वविदो व्युत्थायाऽर्थैषणात्रयात् ।
भिक्षया देहनिर्वाहं कुर्वन्तः सुखमासते ॥ ४३९ ॥

'इति मत्वा' इत्यादि । आत्माख्य पुरुषार्थमें पुत्रादि साधनकी अपेक्षा नहीं है, यह मानकर तत्त्ववेत्ता एषणात्रयसे यानी लोकैषणा, पुत्रैषणा और वित्तैषणासे निःस्पृह होकर भिक्षामात्रसे शरीरका निर्वाह करते हुए सुखपूर्वक रहते हैं। भाव यह है कि उनकी यह पक्की धारणा है कि जो जन्मादियुक्त वस्तु है, वह स्वाप्निक वस्तुके समान तुच्छ है। आत्मज्ञानमें ही निःशेष पुरुषार्थ समाप्त हो जाते हैं, अतः जब दूसरा पुरुषार्थ ही नहीं है, तब उसके साधन पुत्रादिकी क्या आवश्यकता है ? इस अनुसन्धानसे पुत्रादिका तथा नृलोकादि फलोंका तिरस्कार करते हैं। एषणाका फल उत्पाद्य, विकार्य, संस्कार्य और आप्य भेदसे चार प्रकारका होता है। ऐसे सातिशय विनाशी फलमें किस विद्वान्‌की आस्था होगी ? विरक्त अज्ञको भी एषणाके त्यागसे ज्ञान होता है। जैसे ब्रह्मविद्या प्रत्यग्भूतब्रह्मानुरूप होनेसे ब्रह्मप्राप्तिकी हेतु है, वैसे ही एषणात्याग भी कर्मविरोधी होनेके कारण ब्रह्मज्ञानानुरूप होनेसे उसकी उत्पत्तिका साधन है, अतः अज्ञ विरक्तका भी संन्यास फलवान् होता है। सब भूतोंके आत्मभूत सर्वैकात्म्यदर्शी अतएव अशेष पुरुषार्थोंको प्राप्त करनेवाला, इसीसे सम्पूर्ण दुःखोंसे रहित परम स्वास्थ्यको प्राप्त हुए यतिको प्रजादिसे क्या लेना है ? इस निश्चयसे निःसङ्ग होकर संन्यास ग्रहण करते हैं। मृगतृष्णामें जलबुद्धिसे दौड़नेवाले मूर्खोंको देख कर मृगतृष्णाके तत्त्वको जाननेवाला पुरुष मूढके समान दौड़ता नहीं है। पुत्रोत्पत्तिके उद्देश्यसे दारसंग्रहको पुत्रैषणा कहते हैं। मनुष्यलोककी प्राप्तिके उद्देश्यसे भी पुत्रैषणा होती है। कर्मप्रयोजक मानुष और दैव वित्त तथा देवतादि-परिज्ञानको वित्तैषणा कहते हैं।

शङ्का—ब्रह्मविज्ञान भी देवताविज्ञानके समान दैववित्तसे क्यों नहीं गृहीत होता है ?

समाधान—ब्रह्मज्ञान संसारकारणध्वंसि अतएव मुक्तिप्रद है, अतः कर्म-विरोधी होनेसे दैववित्तसे उक्त ज्ञानका ग्रहण नहीं होता, विशेष अन्यत्र देखिए ॥ ४३९ ॥

परिव्राड्भिर्बुद्ध आत्मा कीदृगित्यभिशङ्किते।
स एष नेति नेतीति श्रुतिराहोत्सुका सती ॥ ४४० ॥
ननु भिक्षादिना देहपोषणादौ समे सति।
आत्मतत्त्वविदः कोऽतिशयो मूढादितीर्यताम् ॥ ४४१ ॥
सर्वेषामपि मूढानां चिन्ते स्तः पुण्यपापयोः।
निमित्तमेते आत्मज्ञे चिन्ते द्वे प्राप्नुतो नहि ॥ ४४२ ॥
अतो मोहाद्धनं लब्धुमाकाङ्क्षं दुष्प्रतिग्रहम्।
अतः कामात् स्वर्गमाप्तुमकार्षं दानमुत्तमम् ॥ ४४३ ॥
इति चिन्ते पुण्यपापविषये पुरुषं सदा।
प्राप्नुतः प्राप्य तच्चिन्ते तापं जनयतः खलु ॥ ४४४ ॥

'परिव्राड्भि०' इत्यादि। संन्यासीसे ज्ञात आत्मा कैसा है? ऐसी शङ्का होनेपर समाधान करनेके लिए उत्सुक (उत्कण्ठित) श्रुति स्वयं उत्तर देती है—नेति नेति इत्यादिसे। सकलधर्मातिग चैतन्यमात्र आत्मस्वरूपका उक्त श्रुति बोधन करती है। भाव यह है कि 'नेति नेति' इत्यादि वाक्यसे जब ऐकात्म्यसंमोह ध्वस्त हो जाता है, तब स्वमहिमामें प्रतिष्ठित आत्मा अगृह्य हो जाता है। परमात्माका ज्ञान होनेपर ज्ञेय (कार्य) समाप्त हो जाता है, फिर कुछ अवशिष्ट नहीं रहता ॥ ४४० ॥

'ननु' इत्यादि। भिक्षा या कृषि आदिसे देहपोषण ज्ञानी और मूढका समान ही है, फिर दोनोंमें विशेष ही क्या है? यह कहो ॥ ४४१ ॥

'सर्वेषामपि' इत्यादि। सब मूढोंको अपने अपने चित्तमें पुण्य और पापकी चिन्ताएँ बनी रहती हैं। ये चिन्ताएँ आत्मज्ञके चित्तमें प्राप्त नहीं होती हैं ॥ ४४२ ॥

'अतो मोहा०' इत्यादि। इस मोहसे यानी अज्ञानसे धनके लाभके लिए अनुचित पापजनक प्रतिग्रहकी मैंने आकांक्षा की और इस कामनासे स्वर्गकी प्राप्तिके लिए उत्तम दान मैंने किया इस प्रकार पुण्य और पापविषयक चिन्ताएँ सदा अज्ञ पुरुषको होती हैं और चिन्ताएँ पुरुषमें आकर तापको उत्पन्न करती हैं।

शङ्का—सदा पापका ही भोग करे, चिन्ता क्यों?

करणात् तापयेत् पापं कर्तरि स्वफलेन च ।
सुकृतं करणात् तद्वत् स्वफलस्य क्षयादिना ॥ ४४५ ॥
यदा न प्राप्नुतश्चिन्ते उभे तत्त्वविदं तदा ।
न तापयत इत्येवं किमु वक्तव्यमस्ति हि ॥ ४४६ ॥

समाधान—असह्य अपार दुःखराशि उपस्थित हुई है, यह कठिन संकल्प हिचकीसे समाकुल सामार्थ्यहीन पुरुषके तापका कारण होता है ॥ ४४३,४४४ ॥

'करणात्' इत्यादि ।

शङ्का—सुकृत क्यों तापका कारण होता है ? उसका फल तो सुख है, जो सदा सबको अभीष्ट ही रहता है ।

समाधान—पाप करनेके अनन्तर ही कर्ताको पश्चात्तापसे सन्तप्त करता है, अनन्तर नरक आदि दुःसह दुःख द्वारा सन्तप्त करता है । पुण्य तो पहले अनुष्ठानके समयमें ही पुण्यकर्ता पुरुषको शरीरक्लेश आदिसे दुःखी करता है और पीछे स्वर्ग आदि फल प्रयुक्त गर्वादिसे और फलनाशकालमें पतन आदिसे दुःखी करता है ।

शङ्का— पूर्वोक्त संकल्प कौन करता है ?

समाधान—जो ज्ञानकर्मसमुच्चयका अनुष्ठान करता है, वही उक्त विचिकित्सावान् होकर मरनेके अनन्तर सूक्ष्म देहवेष्टित देवयान मार्गसे कार्यब्रह्मलोकको प्राप्त कर सुखी होता है । केवल इष्ट आदि कर्मोंका अनुष्ठान करनेवाला पितृयानसे चन्द्रलोकमें प्राप्त होता है और अनिष्ट कर्मोंका अनुष्ठान करनेवाला भूतसूक्ष्मपरिवेष्टित संयमनमें यमकी यातनाओंका पुनः पुनः अनुभव कर तदनन्तर वहांसे उतर कर पूर्वकर्मानुरूप योनिको प्राप्त होता है ॥ ४४५ ॥

'यदा न' इत्यादि । ब्रह्मवेत्ताको पुण्य और पाप दोनों तापकर नहीं होते, इसमें श्रुतिमुखसे उत्तर कहनेके लिए प्रश्नपूर्वक उत्तरवाक्य है । विद्वान् पुण्य और पाप दोनोंको तर जाता है, कारण कि कर्महेतु अविद्याका विद्यासे नाश होनेपर विद्वान् धर्माधर्मफलका अतिक्रमण कर जाता है । कृत यानी शुभकर्म फलप्रदान द्वारा अकृत प्रत्यवाय द्वारा नेतिनेतिदर्शीको तापकर नहीं होते । पुण्य या पाप ऐसा कोई नहीं है, जो ब्रह्मवेत्ताके लोकको नष्ट कर सके, वस्तुतः पुण्य रहता ही नहीं है ॥ ४४६ ॥

श्रुतिः—उभे ह्येते एषणे एव भवतः। स एष नेति नेत्यात्माऽगृह्यो नहि गृह्यतेऽशीर्यो नहि शीर्यतेऽसङ्गो नहि सज्यतेऽसितो न व्यथते न रिष्यत्येतमु हैवैते न तरत इत्यतः पापमकरवमित्यतः कल्याणमकरवमित्युभे उ हैवैष एते तरति नैनं कृताकृते तपतः ॥ २२ ॥

उभे उ हेति हेतूक्तिस्तच्चिन्ताया असम्भवे।
पुण्येन भूयान्पापेन कनीयान्वा भवेन्न यः ॥ ४४७ ॥
सोऽहमात्मेति विज्ञाते कर्मणोऽवसरः कुतः।
कृते देहादिभिस्ते द्वे अकृते वा द्विधाऽपि च ॥ ४४८ ॥
एनं तत्त्वविदं ते द्वे नैव तापयतः क्वचित्।
स्वयं न कुरुते तस्मात् तत्प्राप्तिश्च न विद्यते ॥ ४४९ ॥
नाऽप्राप्तयोस्तापकत्वं विद्यते परकीययोः।
मूढस्य तूभयोः कर्तुस्तापः पूर्वमुदाहृतः ॥ ४५० ॥

'उभे ह्येते' इत्यादि श्रुति। श्लोकव्याख्यानसे श्रुत्यर्थ स्पष्ट हो जायगा ॥२२॥

पुण्य और पापकी चिन्ता ब्रह्मवेत्ताको नहीं हो सकती। इसमें हेतु कहते हैं—'उभे' इत्यादिसे।

पुण्य और पापकी एषणासे ही ताप होता है, जो इन दोनों एषणाओंका अतिक्रमण कर चुका है, उसको उनकी चिन्ताकी क्या सम्भावना है ?। ब्रह्मवेत्ता न पुण्यसे महान् होता है और न पापसे लघु होता है। अपने आत्माको जो ब्रह्मस्वरूप जानता है और देहादिको परदेहके समान जानता है, उसको जब कर्मका संश्लेष ही नहीं होता, तब तन्निमित्तक चिन्ताका अवसर कहां ? यह परम तात्पर्य है ॥ ४४७ ॥

'सोऽहमात्मा' इत्यादि। शरीरातिरिक्त आत्मदर्शीको कृत अथवा अकृत दोनों यानी पुण्य और पाप ताप नहीं देते ॥ ४४८ ॥

'कर्मणोऽवसरः कुतः' इत्यादिसे कथित विद्वान्‌के कर्माभावका प्रपञ्च करते हैं—'एनम्' इत्यादिसे।

वे दोनों पुण्य और पाप ब्रह्मवेत्ताको ताप नहीं देते, विद्वान्‌में कर्तृत्व अभिमान न होनेसे जब स्वयं कर्म करता ही नहीं है, तब उसे उसकी प्राप्ति कैसे हो ? ॥ ४४९ ॥

'नाऽप्राप्तयो' इत्यादि। असंबद्ध पुण्य और पाप तापप्रद नहीं होते,

अकर्तुरपि यत्ताप इहोदाह्रियते स्फुटम् ।
गर्वेण महता पापमकर्तारं प्रतापयेत् ॥ ४५१ ॥
पुण्यं च फलराहित्यादकर्तुस्तापदं भवेत् ।
देहादिरक्षासाम्येऽपि कर्मतापस्य वर्जनम् ॥ ४५२ ॥
मूढाद्विशेषोऽभिज्ञस्य तावता कृतकृत्यता ।
ब्राह्मणे विस्तृतो योऽर्थो मन्त्रे संक्षिप्यते सहि ॥ ४५३ ॥

श्रुतिः—तदेतदृचाऽभ्युक्तम् । एष नित्यो महिमा ब्राह्मणस्य न वर्धते कर्मणा नो कनीयान् । तस्यैव स्यात्पदवित्तं विदित्वा न लिप्यते कर्मणा पापकेनेति तस्मादेवंविच्छान्तो दान्त उपरतः ॥

एष इत्यादिको मन्त्रस्तदर्थस्तूपवर्ण्यते ।
अद्वैतपरमानन्दमहिमाऽत्मविदोऽस्ति यः ॥४५४॥

अन्यथा अन्यदीय पुण्य और पापसे अन्यको भी तापकी प्रसक्ति हो जायगी ? मूढ कर्तृत्व-अभिमानीको ताप होता है, यह पूर्वमें कहा जा चुका है ॥ ४५० ॥

'अकर्तुरपि' इत्यादि । यद्यपि वस्तुतः आत्मा अकर्ता है, फिर भी जो उसको ताप होता है, उसमें निमित्त महान् गर्व यानी अहङ्कार ही है। अहंकार अविद्वान्‌को स्वानुभवसिद्ध है । 'अहंकारविमूढात्मा कर्ताऽहमिति मन्यते' इसके अनुसार अज्ञानीको ही ताप होता है ॥ ४५१ ॥

मूढ और बुद्धमें भिक्षादिसे शरीरपोषणका साम्य होनेसे दोनोंमें कुछ विशेष नहीं है, इस आक्षेपका परिहार कर 'एतम्' इत्यादि वाक्यके तात्पर्यका निगमन करते हैं—'पुण्यं च' इत्यादिसे ।

पुण्य फल (सुख) राहित्यसे अकर्ताको तापप्रद होता है । देह आदिकी रक्षाका साम्य होनेपर भी कर्मताप तत्त्वज्ञमें नहीं होता । यही विशेष समझना चाहिए ॥ ४५२ ॥

'मूढाद्विशेषो०' इत्यादि । ब्रह्मज्ञमें मूढकी अपेक्षा यह विशेष है कि ब्रह्मज्ञ उसीसे कृतकृत्य हो जाता है । ब्राह्मणमें जो अर्थ विस्तृत है, वही मन्त्रमें संक्षिप्त किया गया हैं ॥ ४५३ ॥

'तदेतदृचाभ्युक्तम्' इत्यादि श्रुति। श्लोकव्याख्यानसे श्रुत्यर्थ गतार्थ है ।

'एष' इत्यादि । 'एष' इत्यादि मन्त्र है, उसके अर्थका वर्णन किया जाता है, आत्मविद्‌की महिमा अद्वैत परमानन्द है ॥ ४५४ ॥

एष नित्यः कर्मजयोर्हानिवृद्ध्योरभावतः ।
आत्मनो यत्पदं तत्त्वं तदभिज्ञः पुमान्भवेत् ।
एनं विदित्वा पापेन कर्मणा नैव लिप्यते ॥ ४५५ ॥
बहिरङ्गं पुरा प्रोक्तं वेदानुवचनादिकम् ।
तत्संन्यासोऽतरङ्गत्वात्तत ऊर्ध्वमुदीरितः ॥ ४५६ ॥
अन्तरङ्गतरा ये ते शान्तिदान्त्यादयोऽखिलाः ।
वक्तव्या इत्यभिप्रेत्य श्रुतिस्तत्र प्रवर्त्तते ॥ ४५७ ॥
शान्तिः क्रोधपरित्यागो दान्तिर्बाह्याक्षनिग्रहः ।
शान्तो मुनिर्बलीवर्दो दान्त इत्युक्तिदर्शनात् ॥ ४५८ ॥
शमादिगुणसिद्ध्यर्थं मोक्षशास्त्रेष्वनेकधा ।
विवेको वर्णितस्तच्च सदा शास्त्रं विचिन्तयेत् ॥ ४५९ ॥

'एष नित्यः' इत्यादि । यह आत्मा नित्य है, इसमें कर्मजनित हानि या वृद्धिकी संभावना नहीं है । आत्माका जो पद यानी तत्त्व है, उसको जाननेवाला पुरुष होना चाहिए । श्रुतियोंमें पदशब्द तत्त्वपरक है । उक्त आत्माको जो जानता है, वह पापकर्मसे लिप्त नहीं होता ॥ ४५५ ॥

'बहिरङ्गम्' इत्यादि । आत्मज्ञानका बहिरङ्ग साधन वेदानुवचनादि है, जो पूर्वमें कहा गया है । कर्मसंन्यास उसका अन्तरङ्ग साधन है, इसीलिए उसको उसके बाद कहा गया है ॥ ५५६ ॥

'अन्तरङ्ग०' इत्यादि । जो शान्ति, दान्ति आदि उससे भी अति अन्तरङ्ग हैं, उनका भी निर्देश करना आवश्यक है, इस अभिप्रायसे श्रुति उनके निर्देशमें प्रवृत्त होती है ॥ ४५७ ॥

'शान्तिः' इत्यादि । क्रोधपरित्याग शान्ति कहलाती है, बाह्य विषयोंसे इन्द्रियोंको विरत करना 'दान्ति' कहा जाता है, इसको लौकिकोदाहरणसे स्पष्ट करते हैं—जैसे 'मुनिः शान्तो बलीवर्दो दान्तो हलवहनयोग्यः' (शान्त मुनि है और बधिया हुआ बलीवर्द हलवहनके योग्य है) ऐसा लोकमें प्रयोग देखा जाता है ॥ ४५८ ॥

'शमादि०' इत्यादि । शमादि गुणसिद्धिके लिए मोक्षशास्त्रमें अनेक प्रकारके

अपकारिणि कोपश्चेत्कोपे कोपः कथं न ते ।
धर्मार्थकाममोक्षाणां प्रसह्य परिपन्थिनि ॥ ४६० ॥
न पाणिपादचपलो न नेत्रचपलो यतिः ।
न च वाक्चपलश्चैवमिति शिष्टस्य लक्षणम् ॥ ४६१ ॥
पुमर्थः कर्मणा नेति धीरेषोपरतिर्भवेत् ।
न कर्मणा न प्रजयेत्यादिशास्त्रमधीयते ॥ ४६२ ॥

विवेकका वर्णन पाया जाता है, अतः विवेकोत्पत्तिके लिए सदा शास्त्रका चिन्तन करना चाहिए यानी—

न शब्दशास्त्राभिरतस्य मोक्षो न चाऽपि लोकग्रहणे रतस्य ।
न भोजनाच्छादनगर्वितस्य न चाऽपि रम्यावसथप्रियस्य ॥
आरण्यनित्यस्य जितेन्द्रियस्य सर्वेन्द्रियप्रीतिविवर्जितस्य ।
अध्यात्मचिन्तागतमानसस्य ध्रुवा ह्यनावृत्तिरपेक्षकस्य ॥

(व्याकरण आदि शास्त्रोंमें निपुण, लोकसङ्ग्रहमें निरत या भोजन, आच्छादन आदि विविध सामग्रियोंसे गर्वित तथा सुन्दर गृहमें निवासकी प्रीति रखनेवाले पुरुषको मोक्ष नहीं मिलता, किन्तु निर्जन अरण्यमें रहनेवाले, जितेन्द्रिय, सम्पूर्ण इन्द्रियोंमें प्रीतिसे रहित, अध्यात्मचिन्तनमें सदा तत्पर एवं मोक्षेच्छु पुरुषको निश्चित मोक्ष प्राप्त होता है) इत्यादि शास्त्रोंसे विवेकका सम्पादन करना चाहिए ॥ ४५९ ॥

'अपकारिणि' इत्यादि । अपकारीमें कोप करते हो, तो कोपमें कोप क्यों नहीं करते, क्योंकि कोप धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष चतुर्विध पुरुषार्थका विरोधी होनेसे अपकारी है । कोपमें यदि कोप हो, तो कोप नहीं कर सकेगा, इससे अनेक लाभ हो सकते हैं ॥ ४६० ॥

'न पाणि०' इत्यादि । यतिको हाथ और पैरसे चपल, नेत्रसे चपल एवं वाणीसे चपल नहीं होना चाहिए । वागादिचापल्यकी निवृत्ति ही शिष्टका लक्षण है । बाह्येन्द्रियोंके निग्रहके बिना चापल्यनिवृत्ति नहीं होती ॥ ४६१ ॥

'पुमर्थः' इत्यादि । कर्मोंसे पुरुषार्थ नहीं होता यह बुद्धि उपरति है, इसीसे न कर्मणा (कर्मसे, प्रजासे मोक्षरूप पुरुषार्थ नहीं सिद्ध होता, किन्तु त्यागसे मोक्ष होता है) इत्यादि कहा गया है ॥ ४६२ ॥

श्रुतिः—तितिक्षुः समाहितो भूत्वाऽऽत्मन्येवाऽऽत्मानं पश्यति ।

अवश्यभोज्यं प्रारब्धं प्राप्तद्वन्द्वसहिष्णुता ।
तितिक्षा, नहि तद्द्वन्द्ववर्जनोपाय ईक्ष्यते ॥ ४६३ ॥
मात्रास्पर्शास्तु कौन्तेय शीतोष्णसुखदुःखदाः ।
आगमापायिनोऽनित्यास्तांस्तितिक्षस्व भारत ॥ ४६४ ॥
समाहितत्वमैकाग्र्यं मनसः श्रवणादिषु ।
दृश्यते त्वग्र्यया बुद्ध्येत्यस्यैतत्काठके वचः ॥ ४६५ ॥

'तितिक्षुः समाहितो भूत्वा' इत्यादि श्रुति । श्लोकव्याख्यानसे श्रुत्यर्थ स्पष्ट है ।

'अवश्य०' इत्यादि । प्रारब्ध शुभाशुभ कर्म अवश्य भोगना पड़ता है, इस धारणासे प्राप्त सुख, दुःख आदिकी सहिष्णुता तितिक्षा कहलाती है, भोगको छोड़कर द्वन्द्वकी निवृत्तिका दूसरा उपाय नहीं है, अतएव शास्त्रका वचन है—

'अवश्यंभाविभावानां प्रतीकारो भवेद्यदि ।
तदा दुःखैर्न लिप्येयुर्नलरामयुधिष्ठिराः ॥' इत्यादि ।

—यानी अवश्यंभावी सुख, दुःख आदिका यदि प्रतिकार हो, तो नल, राम, युधिष्ठिर आदि दुःखसे लिप्त नहीं होते ॥ ४६३ ॥

दुःख सहना ही पड़ता है, इसमें गीतावाक्यको भी प्रमाणरूपसे देते हैं—'मात्रा०' इत्यादि ।

मात्राओंके यानी चक्षु आदि इन्द्रियोंके रूप, शब्द, स्पर्श आदि विषयोंके साथ हुए सम्बन्ध समय समय पर अनुकूल और प्रतिकूल होकर शीत और उष्णके समान सुख और दुःख देते हैं, वे उत्पत्ति एवं विनाशशील हैं, अतएव अनित्य हैं, हे अर्जुन, उनको सहो यानी तन्निमित्तक हर्ष या शोक मत करो ॥ ४६४ ॥

'समाहित०' इत्यादि ऐकाग्र्य समाहितशब्दार्थ है अर्थात् श्रवण, मनन आदि कर्ममें जिसका चित्त एकाग्र होता है, वही अधिकारी समझा जाता है । चञ्चलमतिसे श्रवण, मनन आदि नहीं हो सकते । 'दृश्यते त्वग्र्यया बुद्ध्या' इस काठक श्रुतिमें 'अग्र्यया'का तात्पर्य समाहित बुद्धिमें है । समाहित बुद्धिसे ब्रह्म देखा जा सकता है, अन्यथा नहीं ॥ ४६५ ॥

श्रद्धावित्तत्वमप्येकं प्रोक्तं माध्यन्दिनैरिह ।
विश्वासातिशयः श्रद्धा वाक्येषु गुरुशास्त्रयोः ॥ ४६६ ॥
श्रद्धाभक्तिज्ञानयोगादित्याथर्वणिकं वचः ।
श्रद्धावांल्लभते ज्ञानमित्याह भगवानपि ॥ ४६७ ॥
रुचिमान् कर्मसंन्यासी युक्तः शमदमादिभिः ।
मुख्याधिकारी भूत्वाऽसावात्मन्यात्मानमीक्षते ॥ ४६८ ॥
देहेन्द्रियादिसाक्षित्वात् स्वानुभूत्येकमानतः ।
तस्मिन्नेव परात्मानं शास्त्रसिद्धं पश्यति ॥ ४६९ ॥
आधाराधेयभावोऽयमेकस्मिन्नौपचारिकः ।
राहोर्मूर्द्धेति सम्बन्ध उपचाराद्यथा तथा ॥ ४७० ॥

शाखान्तरोक्त 'श्रद्धावित्त' शब्दका व्याख्यान करते हैं—'श्रद्धावित्तत्व०' इत्यादिसे ।

माध्यन्दिनशाखी श्रद्धाको भी ज्ञानसाधन मानते हैं । शास्त्रवाक्य तथा गुरुवाक्यमें विश्वासातिशयको श्रद्धा कहते हैं । श्रद्धा ही है वित्त यानी धन जिनका ऐसे श्रद्धावित्त (श्रद्धालु जन) ही ज्ञानी हो सकते हैं, दूसरे नहीं ॥ ४६६ ॥

'श्रद्धाभक्ति०' इत्यादि । श्रद्धा, भक्ति और ज्ञानयोगसे आत्मज्ञान होता है, यह अथर्ववेदका वाक्य है । श्रद्धावान्‌को ज्ञानका लाभ होता है, यह भगवान्‌ने भी गीतामें कहा है ॥ ४६७ ॥

'रुचिमान्' इत्यादि । पूर्वोक्तरुचिमान्, काम्य आदि कर्मोंका त्याग कर देनेवाला तथा शम, दम आदिसे संयुक्त पुरुष ही मुख्य ज्ञानाधिकारी होकर आत्मामें आत्माको देखता है ॥ ४६८ ॥

'देहेन्द्रियादि०' इत्यादि । देह, इन्द्रिय आदिके आक्षिरूपसे तथा प्रमाता आदिकी उत्पत्ति और विनाशके साक्षिरूपसे तथा अपने अनुभव प्रमाणसे जो आत्मा अपनी महिमासे ही स्फुरित होता है, उसीमें उपनिषदेकवेद्य परमात्माको देखता है यानी त्वंपदलक्ष्य चैतन्यको निरतिशयात्मरूपसे देखता है, यह तात्पर्य है ॥४६९॥

'आधारा०' इत्यादि ।

शङ्का—जीवात्मा और परमात्माका अभेद अद्वैतसिद्धान्तसिद्ध है, अतः एक ही में आधाराधेयभाव कैसे कहते हो ?

समाधान—ठीक है, मुख्य आधाराधेयभाव एकमें नहीं हो सकता, परन्तु

एवकारो भेदनुत्यै जीवात्मपरमात्मनोः ।
स्वात्मानमेव ब्रह्मेति ह्यखण्डत्वेन पश्यति ॥ ४७१ ॥
स्वात्मा यद्यपि दृष्टश्चेद् द्रष्टव्यं नाऽवशिष्यते ।
तथाऽप्यन्यः परात्मेति भ्रान्तिनुत्यै श्रुतेर्वचः ॥ ४७२ ॥

श्रुतिः—सर्वमात्मनं पश्यति नैनं पाप्मा तरति सर्वं पाप्मानं तरति नैनं पाप्मा तपति सर्वं पाप्मानं तपति विपापो विरजः ।

यहाँ औपचारिक आधाराधेयभाव विवक्षित है, मुख्य नहीं । राहुका सिर है, यह लोक और शास्त्रमें व्यवहार होता है । राहु और सिर दो पदार्थ नहीं हैं, जो राहु है, वही सिर भी है, धड़का तो नाम केतु है । षष्ठी भेदमें ही होती है । यहाँ राहु और सिरका यद्यपि भेद नहीं हैं, फिर भी 'अभेदे भेदमारोप्य' यानी अभेदमें भेदका आरोप कर जैसे औपचारिक षष्ठी मानी जाती है, वैसे ही प्रकृतमें भी औपचारिक आधाराधेयभाव समझना चाहिए । आत्मज्ञान होनेपर ज्ञान अनुत्पन्न नहीं कहा जा सकता । उस समय पूर्वके समान अज्ञान अबाधित भी नहीं है, संपूर्ण ज्ञेय समाप्त होनेसे कुछ भी ज्ञातव्य अवशिष्ट नहीं रह जाता । यही ब्रह्मविद्या मधुकाण्डमें पहले कही गई है । उसकी उत्पत्तिका फल इस समय श्रुतिने कहा है । अकर्त्रात्मविज्ञानसे समस्त अविद्या ध्वस्त हो जाती है; अतः अज्ञके समान ब्रह्मवेत्ताको पापका स्पर्श नहीं होता ॥ ४७० ॥

'एवकारो' इत्यादि । जीवात्मा और परमात्माके भेदके निरासके लिए एवकार है, ज्ञानी परमात्माको अपनेसे अभिन्न ही देखता है; स्वभिन्न नहीं ॥ ४४१ ॥

'स्वात्मा' इत्यादि ।

शङ्का—जीवात्मा और परमात्मा एक ही हैं अतः जिसने स्वात्मतत्त्वको देखा उसने परमात्माको देख ही लिया, फिर एवकारकी क्या आवश्यकता है ?

समाधान—द्वैतवादी जीवात्मासे परमात्माको भिन्न मानते और कहते हैं, उनके भ्रमका निरास करनेके लिए एवकार है । इससे द्वैतवादीका उपदेश भ्रान्तिमूलक होनेसे मुमुक्षुओंको उसपर आस्था नहीं करनी चाहिए ॥ ४७२ ॥

'सर्वमात्मानं पश्यति नैनं पाप्मा तरति' इत्यादि श्रुति । श्रुत्यर्थ श्लोकव्याख्यानसे गतार्थ है ।

परमात्मा यथा नाऽन्यत्स्वात्मनोऽस्ति जगत्तथा ।
इति वक्ति श्रुतिः सर्वमात्मानमिति वाक्यतः ॥ ४७३ ॥
जडाजडं जगद्यच्च द्वयं तत्स्वात्मनाऽऽत्मवत् ।
आत्मनश्चेत् पृथक् तत् स्यान्निरात्मकमसद्भवेत् ॥ ४७४ ॥
जीवेशजगतां तत्त्वमखण्डैकरसं ततः ।
इति पश्यति यस्त्वेनं पाप्मा नाऽऽप्नोति कश्चन ॥ ४७५ ॥
पुण्यं च जन्महेतुत्वादत्र पाप्मेति वर्ण्यते ।
कर्महानिः पूर्वमुक्ता या तस्या उपसंहृतिः ॥ ४७६ ॥

'सर्वमात्मानं पश्यति' इस वाक्यकी व्याख्या करते हैं—'परमात्मा' इत्यादिसे। जैसे परमात्मा स्वात्मासे व्यतिरिक्त नहीं है, वैसे ही चेतनाचेतनात्मक समस्त जगत् आत्मासे अतिरिक्त नहीं है। चेतन और अचेतन उभयात्मक जगत् परमात्मामें कल्पित है। कल्पित भुजङ्ग आदिकी अधिष्ठानसत्तासे अतिरिक्त सत्ता नहीं होती, किन्तु अधिष्ठानसत्ता ही होती है, यह अन्वयव्यतिरेकसे सिद्ध है इसी बातको श्रुति 'सर्वमात्मानम्' इस वाक्यसे कहती है। इसका पहले अनेकवार व्याख्यान भी हो चुका है, अतः प्रकृतमें विस्तार करना व्यर्थ है ॥ ४७३ ॥

'जडाजडम्' इत्यादि। जड़ (पृथिव्यादि) और अजड़ (जीवात्मा) उभयात्मक जगत् स्वात्मासे ही आत्मवान् है। यदि वह आत्मासे पृथक् माना जाय, तो निरात्मक असत् यानी खपुष्पादिके समान अत्यन्तासत् ही हो जायगा। उसको अत्यन्तासत् तो मान नहीं सकते, कारण कि अत्यन्तासत्का प्रत्यक्ष भान नहीं होता और यह प्रत्यक्ष प्रतीत होता है, अतः उभयात्मक जगत् स्वात्मव्यतिरिक्त नहीं है ॥ ४७४ ॥

'जीवेश०' इत्यादि। जीव, ईश और जगत्—इनका तत्त्व अखण्ड एकरस परब्रह्म ही है, अतः उस प्रकारके तत्त्वको जो देखता है, उसको किसी प्रकारका पाप नहीं लगता। पाप तो भेददर्शीको होता है, जो आत्मव्यतिरिक्त पापको जानता ही नहीं है, उसको पापप्राप्तिकी क्या सम्भावना है ? ॥ ४७५ ॥

'पुण्यं च' इत्यादि।

शङ्का—'पाप्मा' इस विशेषनिर्देशसे तत्त्वदर्शीको पापका स्पर्श नहीं होगा, पर पुण्यका स्पर्श तो होगा ही।

समाधान—नहीं, पापशब्दसे यहाँ पुण्यका भी ग्रहण विवक्षित है, कारण

उल्लङ्घयेन्न पाप्मैनं स तं प्रत्युत लङ्घयेत् ।
पाप्मा तापयते नैनं स तं प्रत्युत तापयेत् ॥ ४७७ ॥
कर्माधीनत्वमापाद्य मूढं पाप्माऽतिलङ्घयेत् ।
जन्मादिदुःखदानेन मूढं पाप्माऽतितापयेत् ॥ ४७८ ॥
कर्माध्यक्षस्वरूपत्वाज्ज्ञानी कर्माऽतिलङ्घयेत् ।
ज्ञानाग्निना दहेत् कर्म स्वात्माविद्यासमुत्थितम् ॥ ४७९ ॥

कि पुण्य भी तो शुभयोनि आदिमें उत्पत्ति होनेका कारण है, जन्म होनेपर सांसारिक दुःख अनिवार्य है। दुःखप्रयोजक ही पाप्मा कहलाता है, अतः मुमुक्षुके लिए पुण्य भी पाप ही है। देहग्रहणका हेतु होनेसे पुण्य भी अनिष्ट ही है, इसलिए ब्रह्मवेत्तामें धर्मका भी स्पर्श नहीं होता। कर्महानि पहले ही कही जा चुकी है, उसीका यहाँ उपसंहार है। देहाभिमानीको दुःखाभाव नहीं हो सकता, 'न ह वै सशरीरस्य' इत्यादि श्रुति ही उक्त अर्थमें प्रमाण है ॥ ४७६ ॥

'उल्लङ्घयेत्' इत्यादि। पाप तत्त्ववेत्ताका उलंघन नहीं कर सकता, प्रत्युत तत्त्ववेत्ता ही पापका उलंघन करता है तथा पाप तत्त्ववेत्ताको तप्त नहीं कर सकता, प्रत्युत तत्त्ववेत्ता ही पापको तप्त करता है ॥ ४७७ ॥

शङ्का—'पाप्मा विद्वांसं न तरति' यह वाक्य ही व्यर्थ है, क्योंकि पाप अचेतन है, वह विद्वान्‌का तरण कैसे कर सकता है? अचेतन लोष्ठ आदि कुल्याका तरण कहां करते हैं।

समाधान—'कर्माधीनत्व०' इत्यादि। यहां तरणका अर्थ कर्माधीनत्व है, जैसे पाप मूढको स्वाधीन कर जन्म आदि दुःख देता है, वैसे ज्ञानीको जन्म आदि दुःख नहीं देता एवं जैसे जन्म आदि दुःखके प्रदान द्वारा पाप मूढको संतप्त करता है, वैसे ज्ञानीको नहीं करता। ज्ञानीके ऊपर कर्मका प्रभाव ही नहीं पड़ता। भर्जनकपालस्थ बीजके समान स्वयं नष्ट हो जाता है। अतएव कविवाक्य है—प्रवृत्तयोऽप्यात्ममयप्रकाशान्नघ्नन्ति नघ्नन्तिमदेहमाप्तान् ॥ ४७८ ॥

'कर्माध्यक्ष०' इत्यादि। कर्माध्यक्ष होनेसे ज्ञानी कर्मका अतिलंघन करता है, क्योंकि सेवककी अपेक्षा स्वामी प्रबल होता है। स्वात्माके अज्ञानसे समुत्पन्न कर्मको ज्ञानरूप अग्निसे ज्ञानी भस्म करता है। अकर्त्रात्मयाथात्म्यज्ञानरूप अग्निसे

विपापो विरजस्कोऽयं पापविद्याविवर्जनात् ।
यस्मादविचिकित्सोऽतो ब्राह्मण्यं मुख्यमस्य हि ॥ ४८० ॥

श्रुतिः—अविचिकित्सो ब्राह्मणो भवत्येष ब्रह्मलोकः सम्राडेनं प्रापितोऽसीति होवाच याज्ञवल्क्यः सोऽहं भगवते विदेहान् ददामि मां चापि सह दास्यायेति ॥ २३ ॥ स वा एष महानज आत्माऽन्नादो वसुदानो विन्दते वसु य एवं वेद ॥ २४ ॥

नाऽयं लोकोऽस्ति न परो न सुखं संशयात्मनः ।
सर्वसंशयविच्छेदे भवति ब्राह्मणो बुधः ॥ ४८१ ॥

सब पापोंको ज्ञानी भस्म कर देता है, यह स्वयं भगवान्‌ने अपने श्रीमुखसे परम भक्त अर्जुनके प्रति कहा है—

'यथैधांसि समिद्धोऽग्निः भस्मसात्कुरुतेऽर्जुन ।
ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते तथा ॥'

यदि पापका सम्बन्ध हो, तो वह ज्ञानीको तप्त करे। अकर्तृत्वादिज्ञानसे जब उसका सम्बन्ध ही ज्ञानीके साथ नहीं है, तब उसमें तापकत्व कहां ?

शङ्का—पहले आपने कहा कि ज्ञानाग्निसे कर्म भस्म हो जाता है और अब आप कहते हैं कि पाप उत्पन्न ही नहीं होता, इसमें वास्तविक तत्त्व क्या है ?

समाधान—सञ्चित कर्मकी अपेक्षा नाश कहा गया है और क्रियमाण कर्मकी अपेक्षा अनुत्पत्ति कही गई है, यह शास्त्रका निष्कर्ष है ॥ ४७९ ॥

'विपापो' इत्यादि। पाप और अविद्यासे रहित होनेके कारण ज्ञानी विपाप और विरजस्क होता है। सर्वसंशयहेतु आत्ममोहके नाशसे सर्वसंशयरहित अविचिकित्स ब्राह्मण होता है। ईदृश अवस्थापन्न ही वास्तविक ब्राह्मण माना जाता है, इससे पहले भावी अवस्थाका आश्रयण कर गौणवृत्तिसे ब्राह्मण कहलाता है।

शङ्का—ब्राह्मणशब्द जातिवाचक है, अतः इस अवस्थासे पहले भी तो ब्राह्मण जाति है, अतः पहले भी मुख्य ही प्रयोग है, गौण क्यों ?

समाधान—श्रुति ऐसा नहीं मानती, श्रुति ईदृश अवस्थापन्नको ही मुख्य ब्राह्मण कहती है ॥ ४८० ॥

'अविचिकित्सो' इत्यादि श्रुति। श्लोकव्याख्यानसे श्रुत्यर्थ स्पष्ट है ॥२३,२४॥

'नाऽयं लोको' इत्यादि। यह लोक नहीं है, परलोक नहीं है, इस प्रकार

अथ ब्राह्मण इत्येवं जीवन्मुक्ताभिधानतः ।
स एव ब्राह्मणोऽत्र स्यान्न जात्या जातिबाधनात् ॥ ४८२ ॥
ब्रह्मत्वमेव ब्राह्मण्यमित्यभिप्रायमात्मनः ।
विशदीकर्तुमाहैष ब्रह्मलोक इतीदृशम् ॥ ४८३ ॥
यो वेदैष ब्रह्मलोको न तु मानुषविग्रहः ।
ब्रह्मैव लोक इत्येवं पूर्वमेवोपपादितम् ॥ ४८४ ॥

संशयग्रस्त आत्माको सुख नहीं होता है, अतः 'संशयात्मा विनश्यति' यह कहा गया है। संशयसे निष्कम्प प्रवृत्ति और श्रद्धा नहीं होती, इसलिए संशयान पुरुष ऐहिक या पारलौकिक फलको देनेवाले शुभ कर्मोंका अनुष्ठान नहीं कर सकता और उभयविध सुखका भाजन भी नहीं होता। सम्पूर्ण संशयोंकी निवृत्ति होनेपर विद्वान् ब्राह्मण होता है। ब्रह्मज्ञ ही श्रुत्यभिप्रेत मुख्य ब्राह्मण है ॥ ४८० ॥

'अथ' इत्यादि। जीवन्मुक्त ही वास्तविक ब्राह्मणशब्दका अर्थ है; अतः वही इस श्रुतिमें ब्राह्मणशब्दार्थरूपसे विवक्षित है; जातिके तात्पर्यसे नहीं।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—उस अवस्थामें जातिका बाध है, जाति तो अज्ञानमूलक ही है, कारणीभूत अज्ञानका बाध होनेपर उसकी कार्यभूत जाति कहां ? ॥ ४८२ ॥

'ब्रह्मत्व०' इत्यादि। ब्रह्मत्व ही ब्राह्मण्य है, इस अपने अभिप्रायको व्यक्त करनेके लिए श्रुति स्वयं कहती है—'ब्रह्मलोकः'। इस वाक्यसे ब्रह्मत्व ही ब्राह्मण्य है, यह स्पष्ट है ॥ ४८३ ॥

'यो वेदैष' इत्यादि। जो पुरुष एवंभूत ब्रह्मको जानता है, वह ब्रह्मलोक है, मनुष्यशरीरी नहीं है। ब्रह्मलोकका यहांपर दो प्रकारसे समास हो सकता है—एक 'ब्रह्मैव लोकः' यों कर्मधारय और दूसरा 'ब्रह्मणो लोकः' यों षष्ठीसमास। प्रकृतमें कर्मधारयसमास ही इष्ट है, षष्ठीसमास इष्ट नहीं है।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—'निषादः स्थपतिं याजयेत्' ऐसी श्रुति है, उसका विचार मींमासकोंने यों किया है—मलाह निषाद कहलाता है और मालिक यानी अधिपति स्थपति कहलाता

है। यदि यहां 'निषादश्चासौ स्थपतिः' यों कर्मधारय समास मानें, तो यदि निषाद ज़मींदार हो तो उसको यज्ञ कराना, ऐसा प्रकृतवाक्यका अर्थ प्राप्त होता है। पर निषाद शूद्रजातिविशेष है, उसका वेदमें अधिकार ही नहीं, फिर वह यज्ञ कैसे करेगा? यज्ञमें बहुतसे मन्त्र यजमानको ही पढ़ने पड़ते हैं, अतः षष्ठीसमास या बहुव्रीहिसमास मानना चाहिए। षष्ठीसमाससे 'निषादस्य स्थपतिः' इस व्युत्पत्तिसे निषादके स्थपति ब्राह्मण आदि भी हो सकते हैं, जिन ब्राह्मण आदिकी भूमिमें निषाद बसते हों, वे ब्राह्मण आदि निषादस्थपति हैं, उनको वेद पढ़नेका अधिकार है, अतः उनको यज्ञ करानेमें आपत्ति नहीं है। अथवा 'निषादः स्थपतिर्यस्य येषां वा' यह बहुव्रीहिसमास मानें तो भी ठीक है, क्योंकि निषादकी ज़मीनमें रहनेवाले निषादस्वामिक ब्राह्मण आदि हो सकते हैं, अतः उनको यज्ञ कराना चाहिए, यह पूर्वपक्ष कर सिद्धान्त किया कि षष्ठीतत्पुरुष समास माननेपर पूर्वपद निषादकी सबन्धीमें लक्षणा करनी पड़ेगी यानी निषादस्थपतिपदसे निषादसम्बन्धी स्थपति ऐसा बोध होता है, यह कहना पड़ेगा, एवं बहुव्रीहिसमास माननेपर उत्तरपद स्थपतिकी सम्बन्धीमें लक्षणा माननी होगी, पर लक्षणामें गौरव होगा, अतः कर्मधारयसमास मानना ही ठीक है, यह उभयपदार्थ प्रधान है। यद्यपि उसको वेदाधिकार नहीं है, तथापि इस वाक्यसे तादृक् यागोपयोगी मन्त्र पढ़नेके अधिकारकी कल्पना की जायगी, अन्यथा उक्त वाक्य ही व्यर्थ हो जायगा।

शङ्का—जैसे उक्त वाक्यमें षष्ठीसमास और बहुव्रीहिसमास माननेमें लक्षणा-रूप गौरव है, इसलिए उनका त्याग किया जाता है, वैसे ही कर्मधारयसमास माननेमें निषादको वेदाध्ययनाधिकारकी कल्पना करनेमें भी तो गौरव समान ही है, फिर कर्मधारयसमास ही क्यों इष्ट है?

समान—उक्त समासमें मूल वाक्यार्थमें लाघव होता है, फलमुख गौरव इष्ट है, इसलिए वाक्यान्तरकल्पनामें दोष नहीं है। किञ्च, लोकशब्दोत्तर प्रथमाविभक्ति श्रुत है, उसीका समासान्तवर्ती ब्रह्मशब्दोत्तर भी स्वीकार करना योग्य है, सन्निधान और लाघवसे श्रुत कल्पकशून्य षष्ठीकल्पनाकी अपेक्षा अतिलघुतर प्रथमा कल्पना युक्त है, अतः ब्रह्मलोकमें भी समासान्तर कल्पनामें उक्त दोष है, कर्मधारयमें उक्त लाघव है, इसलिए 'ब्रह्मैवलोकः' यों कर्मधारय समास ही इष्ट है, इसका पूर्वमें भी निरूपण हो चुका है॥ ४८४॥

ससाधनाया विद्यायाः संपूर्णत्वादयं नृपः ।
स्वदेहसहितं राज्यं गुरवेऽस्मै न्यवेदयत् ॥ ४८५ ॥
आख्यायिकां परित्यज्य श्रुतिः स्वमुखतः पुनः ।
स वा इत्यादिना वक्ति ब्रह्मोपास्तिं फलार्थिनाम् ॥ ४८६ ॥
पूजार्थं भक्तदत्तान्नमत्तीत्यन्नाद उच्यते ।
वसुदाता च भक्तेभ्यः स एष परमेश्वरः ॥ ४८७ ॥
पूजास्वीकारदातृत्वगुणयुक्तं महेश्वरम् ।
य उपास्ते पुमानेष यथेष्टं लभते धनम् ॥ ४८८ ॥

'ससाधनाया' इत्यादि । उक्त प्रकारसे श्रीयाज्ञवल्क्यजीने राजा जनकका अनुशासन किया यानी संन्यास आदि साधनोंसे युक्त सेतिकर्तव्यताक ब्रह्मविद्याका पूर्णरूपसे उपदेश दिया । अब कुछ भी उपदेष्टव्य अंश बाकी नहीं बचा, अतः जनक राजाने अपनी देहके साथ संपूर्ण राज्यको गुरु श्रीयाज्ञवल्क्यजीके अर्पण किया । विद्यानुरूप ही दक्षिणा देना उचित है । विद्यानिष्क्रयहेतु केवल राज्य या केवल शरीर नहीं हो सकता, इसलिए गुरुजीको दोनोंका समर्पण किया, इनसे अतिरिक्त और देय ही क्या था ? जो था, वह सब दे ही दिया ।

शङ्का—ब्रह्मविद्याके समाप्त हो जानेपर भी परमानन्दप्राप्तिके लिए क्या कुछ और कर्तव्यान्तर है ?

समाधान—नहीं, सर्वानर्थनिवृत्तिपुरःसर परमानन्दकी प्राप्तिके लिए अतिपरिश्रमसे केवल इस बोधका ही सम्पादन करना चाहिए, उसीसे पुरुष कृतार्थ हो जाता है ॥ ४८५ ॥

'आख्यायिकाम्' इत्यादि । आख्यायिका समाप्त कर श्रुति स्वमुखसे फिर 'स वा' इत्यादि वाक्यसे फलार्थियोंके लिए ब्रह्मोपासना कहती है । उक्त प्रकारसे विज्ञात आत्मा मोक्षके लिए होता है और अज्ञात आत्मा संसाररूप ऐश्वर्य आदिके लिए होता है ॥ ४८६ ॥

'पूजार्थम्' इत्यादि । पूजार्थ भक्तोंके द्वारा प्रदत्त अन्नको खानेसे आत्मा अन्नाद कहा जाता है और भक्तोंको वसु (धन) देनेसे वही परमात्मा वसुदाता भी कहा जाता है ॥ ४८७ ॥

'पूजा०' इत्यादि । जो उपासक पुरुष पूजास्वीकार और दातृत्वगुणसे विशिष्ट परमेश्वरकी उपासना करता है, वह यथेष्ट धन पाता है ॥ ४८८ ॥

श्रुतिः—स वा एष महानज आत्माऽजरोऽमरोऽमृतोऽभयो ब्रह्माभयं वै ब्रह्माभयꣳ हि वै ब्रह्म भवति य एवं वेद ॥ २५ ॥

इत्युपनिषदि चतुर्थं ब्राह्मणं समाप्तम् ।

विद्वद्दृष्ट्या स एवाऽऽत्मा जरामरणवर्जितः ।
आनन्दो भयहीनश्च ब्रह्मैवाऽतो न चेतरः ॥ ४८९ ॥

'स वा एष महानज आत्मा' इत्यादि श्रुति । श्लोकव्याख्यानसे श्रुत्यर्थ स्पष्ट है ॥ २५ ॥

'विद्वद्दृष्ट्या' इत्यादि । जिस आत्माको अविद्वान् ज़रा, मरण आदि धर्मोंसे युक्त मानते हैं, वही विद्वानोंकी दृष्टिसे जरा, मरण आदिसे शून्य है, आनन्द-स्वरूप तथा भयहीन है । आत्मा ब्रह्मस्वरूप ही है, उससे अतिरिक्त नहीं है । अज्ञानसे ही आत्मा ब्रह्मभिन्न तथा जरा आदि धर्मोंसे युक्त प्रतीत होता है और बोध होनेपर ब्रह्मस्वरूप और जरादि धर्मोंसे रहित आत्मा अनुभूत होता है । 'अहं ब्रह्म' इत्यादि वाक्यजन्य विज्ञानसे प्रत्यगात्माके अज्ञानका ध्वंस हो जानेपर आत्माका जो रूप वस्तुतः रहता है, उसीको यहां कहते हैं—जैसे अज्ञानके बिना रज्जु सर्प नहीं होती, वैसे ही आत्मा अविद्याके बिना कार्यस्वरूप नहीं होता, अतः वह अज है, सब विकारोंका मूल जन्म ही है, उसके बिना वृद्धि, अपक्षय आदि कोई भावविकार नहीं होते । यद्यपि जन्मका प्रतिषेध करनेपर अन्य भावविकार स्वयं प्रतिषिद्ध हो जाते हैं, तथापि श्रुति यत्नसे जन्म, जरा आदिका प्रतिषेध करती है ।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—आर्थिक निषेध शाब्दिक नहीं कहा जा सकता, अतः जन्म-जरादिमें पारमार्थिकत्वशङ्काका निरास करनेके लिए श्रुति अपने ही मुखसे उनका निषेध करती है । जैसे देह आदि कालावच्छिन्न होनेसे जरा आदि धर्मोंसे युक्त होते हैं, वैसे आत्मा उन धर्मोंसे युक्त नहीं होता, कारण कि आत्मा कालानवच्छिन्न है, अतएव अजर है । जन्मादिका निषेध करनेके अनन्तर आत्मामें नाशाख्य अन्त्य विकार यतः अमरश्रुतिसे निषिद्ध होता है, इसलिए उसके मध्यवर्ती वृद्धि आदि सब विकारोंका निषेध विवक्षित है । अमरोक्तिसे प्राणत्यागात्मक मृत्युका निषेध है, अजरोक्तिसे

द्वितीयाज्जायते भीतिर्ब्रह्म द्वैतविवर्जनात् ।
अभयं तत्प्रसिद्धिस्तु वैशब्देनाऽत्र वर्ण्यते ॥ ४९० ॥
य एष ब्रह्म जानाति तद्ब्रह्मैव भवत्यसौ ।
हिशब्दोऽशेषवेदान्तप्रसिद्धिं सूचयेदिह ॥ ४९१ ॥

इति वार्तिकसारे चतुर्थाध्याये चतुर्थं ब्राह्मणं समाप्तम् ।

पञ्चमं ब्राह्मणम्

श्रुतिः—अथ ह याज्ञवल्क्यस्य द्वे भार्ये बभूवतुर्मैत्रेयी च कात्यायनी च तयोर्ह मैत्रेयी ब्रह्मवादिनी बभूव स्त्रीप्रज्ञैव तर्हि कात्यायन्यथ ह याज्ञवल्क्योऽन्यद्वृत्तमुपाकरिष्यन् ॥ १ ॥

मैत्रेयीति होवाच याज्ञवल्क्यः प्रव्रजिष्यन् वा अरेऽहमस्मात्स्थानादस्मि हन्त तेऽनया कात्यायन्याऽन्तं करवाणीति ॥ २ ॥

सा होवाच मैत्रेयी यन्नु म इयं भगोः सर्वा पृथिवी वित्तेन पूर्णा स्यात् स्यां न्वहं तेनामृताऽऽहो ३ नेति नेति होवाच याज्ञवल्क्यो यथैवोपकरणवतां जीवितं तथैव ते जीवित॰ स्यादमृतत्वस्य तु नाशास्ति वित्तेनेति ॥ ३ ॥

सा होवाच मैत्रेयी येनाहं नामृता स्यां किमहं तेन कुर्यां यदेव भगवान् वेद तदेव मे विब्रूहीति ॥ ४ ॥

स होवाच याज्ञवल्क्यः प्रिया वै खलु नो भवती सती प्रियम-

कारणसंसर्गरूप मृत्युका निषेध किया गया है और 'अमृत'से निरन्वय नाशका वारण किया गया है ॥ ४८९ ॥

'द्वितीयात्' इत्यादि । भय द्वितीयसे यानी दूसरेसे होता है, ब्रह्म अद्वितीय यानी द्वैतशून्य है, अतः भयकी संभावना ही नहीं है । वैशब्द द्वैतनिबन्धन भय अद्वैत आत्मामें नहीं होता, यह प्रसिद्धि बतलानेके लिए है । हम अद्वैत आत्मस्वरूप हैं, ऐसा साक्षात्कारात्मक बोध हो जानेपर भयकी क्या संभावना ? सब उपनिषदोंका संक्षिप्त अर्थ यहां कहा गया है ॥ ४९० ॥

'य एष' इत्यादि । जो पुरुष ब्रह्मको जानता है, वह ब्रह्म ही हो जाता है, यहां 'हि' शब्द अशेषवेदान्तप्रसिद्धिका सूचक है । दो काण्डों द्वारा युक्त सफल संपूर्ण अर्थ यहां समाप्तिकी विवक्षासे उपसंहृत किया गया है ॥ ४९१ ॥

चतुर्थ ब्राह्मण समाप्त

वृधद्धन्त तर्हि भवत्येतद् व्याख्यास्यामि ते व्याचक्षाणस्य तु मे निदिध्यासस्वेति ॥ ५ ॥

स होवाच न वा अरे पत्युः कामाय पतिः प्रियो भवत्यात्मनस्तु कामाय पतिः प्रियो भवति, न वा अरे जायायै कामाय जाया प्रिया भवत्यात्मनस्तु कामाय जाया प्रिया भवति, न वा अरे पुत्राणां कामाय पुत्राः प्रिया भवन्त्यात्मनस्तु कामाय पुत्राः प्रिया भवन्ति, न वा अरे वित्तस्य कामाय वित्तं प्रियं भवति, आत्मनस्तु कामाय वित्तं प्रियं भवति, न वा अरे पशूनां कामाय पशवः प्रिया भवन्त्यात्मनस्तु कामाय पशवः प्रिया भवन्ति, न वा अरे ब्रह्मणः कामाय ब्रह्म प्रियं भवत्यात्मनस्तु कामाय ब्रह्म प्रियं भवति, न वा अरे क्षत्रस्य कामाय क्षत्रं प्रियं भवत्यात्मनस्तु कामाय क्षत्रं प्रियं भवति, न वा अरे लोकानां कामाय लोकाः प्रिया भवन्ति, आत्मनस्तु कामाय लोकाः प्रिया भवन्ति, न वा अरे देवानां कामाय देवाः प्रिया भवन्त्यात्मनस्तु कामाय देवाः प्रिया भवन्ति, न वा अरे वेदानां कामाय वेदाः प्रिया भवन्त्यात्मनस्तु कामाय वेदाः प्रिया भवन्ति, न वा अरे भूतानां कामाय भूतानि प्रियाणि भवन्त्यात्मनस्तु कामाय भूतानि प्रियाणि भवन्ति, न वा अरे सर्वस्य कामाय सर्वं प्रियं भवत्यात्मनस्तु कामाय सर्वं प्रियं भवति, आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यो मैत्रेय्यात्मनि खल्वरे दृष्टे श्रुते मते विज्ञाते इदꣳ सर्वं विदितम् ॥ ६ ॥

ब्रह्म तं परादाद्योऽन्यत्रात्मनो ब्रह्म वेद, क्षत्रं तं परादाद्योऽन्यत्रात्मनः क्षत्रं वेद लोकास्तं परादुर्योऽन्यत्रात्मनो लोकान् वेद देवास्तं परादुर्योऽन्यत्रात्मनो देवान् वेद, वेदास्तं परादुर्योऽन्यत्रात्मनो वेदान्वेद, भूतानि तं परादुर्योऽन्यत्रात्मनो भूतानि वेद, सर्वं तं परादाद्योऽन्यत्रात्मनः सर्वं वेदेदं ब्रह्मेदं क्षत्रमिमे लोका इमे देवा इमे वेदा इमानि भूतानीदꣳ सर्वं यदयमात्मा ॥७॥

स यथा दुन्दुभेर्हन्यमानस्य न बाह्याञ्छब्दाञ्छक्नुयाद् ग्रहणाय दुन्दुभेस्तु ग्रहणेन दुन्दुभ्याघातस्य वा शब्दो गृहीतः ॥ ८ ॥

स यथा शङ्खस्य ध्मायमानस्य न बाह्याञ्छब्दाञ्छक्नुयाद्ग्रहणाय शङ्खस्य तु ग्रहणेन शङ्खध्मस्य वा शब्दो गृहीतः ॥ ९ ॥

स यथा वीणायै वाद्यमानायै न बाह्याञ्छाब्दाञ्छक्नुयाद्ग्रहणाय वीणायै तु ग्रहणेन वीणावादस्य वा शब्दो गृहीतः ॥ १० ॥

स यथार्द्रैधाग्नेरभ्याहितस्य पृथग्धूमा विनिश्चरन्त्येवं वा अरेऽस्य महतो भूतस्य निःश्वसितमेवैतद्यदृग्वेदो यजुर्वेदः सामवेदोऽथर्वाङ्गिरस इतिहासः पुराणं विद्या उपनिषदः श्लोकाः सूत्राण्यनुव्याख्यानानि व्याख्यानानीष्टꣳ हुतमाशितं पायितमयं च लोकः परश्च लोकः सर्वाणि च भूतान्यस्यैवैतानि सर्वाणि निःश्वसितानि ॥ ११ ॥

स यथा सर्वासामपाꣳ समुद्र एकायनमेवꣳ सर्वेषाꣳ स्पर्शानां त्वगेकायनमेवꣳ सर्वेषां गन्धानां नासिके एकायनमेवꣳ सर्वेषाꣳ रसानां जिह्वैकायनमेवꣳ सर्वेषाꣳ रूपाणां चक्षुरेकायनमेवꣳ सर्वेषाꣳ शब्दानाꣳ श्रोत्रमेकायनमेवꣳ सर्वेषाꣳ सङ्कल्पानां मन एकायनमेवꣳ सर्वासां विद्यानाꣳ हृदयमेकायनमेवꣳ सर्वेषां कर्मणाꣳ हस्तावेकायनमेवꣳ सर्वेषामानन्दानामुपस्थ एकायनमेवꣳ सर्वेषां विसर्गाणां पायुरेकायनमेवꣳ सर्वेषामध्वनां पादावेकायनमेवꣳ सर्वेषां वेदानां वागेकायनम् ॥ १२ ॥

स यथा सैन्धवघनोऽनन्तरोऽबाह्यः कृत्स्नो रसघन एवैवं वा अरेऽयमात्माऽनन्तरो ऽबाह्यः कृत्स्नः प्रज्ञानघन एवैतेभ्यो भूतेभ्यः समुत्थाय तान्येवानु विनश्यति न प्रेत्य संज्ञाऽस्तीत्यरे ब्रवीमीति होवाच याज्ञवल्क्यः ॥ १३ ॥

सा होवाच मैत्रेय्यत्रैव मा भगवान्मोहान्तमापीपिपन्न वा अहमिमं विजानामीति स होवाच न वा अरेऽहं मोहं ब्रवीम्यविनाशी वा अरेऽयमात्माऽनुच्छित्तिधर्मा ॥ १४ ॥

यत्र हि द्वैतमिव भवति तदितर इतरं पश्यति तदितर इतरं जिघ्रति तदितर इतरꣳ रसयते तदितर इतरमभिवदति तदितर इतरꣳ शृणोति तदितर इतरं मनुते तदितर इतरꣳ स्पृशति तदितर इतरं विजानाति। यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत्तत्केन कं पश्येत्तत्केन कं जिघ्रेत्तत्केन कꣳ रसयेत्तत्केन कमभिवदेत्तत्केन कꣳ शृणुयात् तत्केन कं मन्वीत तत्केन कꣳ स्पृशेत्तत्केन कं विजानीयाद्येनेदꣳ सर्वं विजानाति तं केन विजानीयात् स एष नेति नेत्यात्माऽगृह्यो नहि गृह्यतेऽशीर्यो नहि शीर्यतेऽसङ्गो नहि सज्यतेऽसितो न व्यथते न रिष्यति विज्ञातारमरे केन विजानीयादित्युक्तानुशासनाऽसि मैत्रेय्येतावदरे खल्वमृतत्वमिति होक्त्वा याज्ञवल्क्यो विजहार ॥ १५ ॥

इत्युपनिषदि चतुर्थाध्यायस्य पञ्चमं ब्राह्मणं समाप्तम् ।

मधुकाण्डे याज्ञवल्क्यकाण्डे विज्ञानमीरितम् ।
तत्सर्वमुपसंहर्तुं मैत्रेयीब्राह्मणं भवेत् ॥ १ ॥
वक्तव्यश्च विशेषोऽत्र पूर्वोक्तादधिको नहि ।
इति सूचयितुं शेषस्तत्पाठः पुनरुच्यते ॥ २ ॥

पञ्चम ब्राह्मण

'मधुकाण्डे' इत्यादि। मधुकाण्डमें तथा याज्ञवल्क्यकाण्डमें जो विज्ञान कहा गया था, उस सबका उपसंहार करनेके लिए मैत्रेयी ब्राह्मण है। भाव यह है कि पूर्व ब्राह्मणमें मन्त्र और ब्राह्मणोंसे अर्थानर्थ और उनके हेतु, पुरुषार्थ और उसके हेतु—इन चारोंका उपदेश देकर मन्त्र ही से पुरुषार्थमार्गमें संपूर्ण वेदका विनियोग कह कर, सोपाधिक और निरुपाधिक भेदसे द्विविध ब्रह्म, उसका ज्ञान और ज्ञानका फल भी कहा गया। अब कुछ वक्तव्य अवशिष्ट नहीं है, अतः उत्तर ब्राह्मण अनावश्यक है, इस शङ्कासे पूर्ववृत्तका कीर्तन करते हैं। आगमाङ्ग युक्तियोंका आगमोत्तर कथन युक्त है, क्योंकि प्रधान आगमके निर्देशके अनन्तर गुणभूत तदङ्गका निर्देश समुचित होता है। जल्पन्यायसे पञ्चम अध्यायमें निरूपण और वादन्यायसे षष्ठ अध्यायमें निरूपण है—ससंन्यास आत्मविद्या जो मधु-काण्डागमसे कही गई है, वही संन्याससहित आत्मविद्या न्यायप्रधान मुनि-काण्डसे भी कही गई है, मोक्षके लिए ससंन्यास आगमसे कही गई है, श्रुति और युक्तिसे सिद्ध अर्थके उपसंहारके लिए यह ब्राह्मण है ॥ १ ॥

'वक्तव्यश्च' इत्यादि। पूर्वोक्तसे अधिक इस अध्यायमें कुछ भी वक्तव्य नहीं है, इसके सूचनके लिए उसी पाठको यहां फिर कहते हैं, यह सारा संसार परमात्मासे ही आविर्भूत हुआ है, अतः कार्य और कारणका अभेद होनेसे सब परमात्मस्वरूप है, सब कार्यका तत्त्व परमात्मा ही है। भीतर और बाहर सैन्धवके टुकड़ेके समान सैन्धवके समान विज्ञानघन विज्ञानात्मा है। स्वविकाराविद्योपश्लेषसे तद्विकारबुद्ध्यादिसे विज्ञानात्मत्वको प्राप्त कर विद्यासे अविद्याका नाश होनेपर पुनः स्वप्रकृतिस्थ हो जाता है अविनाशी शब्दसे परिणामरूप नाशका प्रतिषेध है और अनुच्छित्तिशब्दसे निरन्वय नाशका प्रतिषेध इष्ट है। चारों अध्यायों-में एक ब्रह्म ही आत्मा है। ब्रह्मप्राप्तिके उपायोंके भेदसे उपेयभेदकी शङ्का अयुक्त है। उपेय सर्वत्र एक ही है ॥ २ ॥

यद्यप्यतीतकाण्डेऽस्ति मधुब्राह्मणमुत्तमम् ।
तथापि याज्ञवल्क्येन सम्बन्धायेदमुच्यते ॥ ३ ॥

इति वार्तिकसारे चतुर्थाध्यायस्य पञ्चमं ब्राह्मणं समाप्तम् ।

षष्ठं ब्राह्मणम्

अथ वꣳशः पौतिमाष्यात् पौतिमाष्यो गौपवनाद्गौपवनः पौतिमाष्यात्पौतिमाष्यो गौपवनाद्गौपवनः कौशिकात्कौशिकः कौण्डिन्यात्कौडिन्यः शाण्डिल्याच्छाण्डिल्यः कौशिकाच्च गौतमाच्च गौतमः ॥ १ ॥

आग्निवेश्यादाग्निवेश्यो गार्ग्याद्गार्ग्यो गार्ग्याद्गार्ग्यो गौतमाद्गौतमः सैतवात्सैतवः पाराशर्यायणात्पाराशर्यायणो गार्ग्यायणाद्गार्ग्यायणः उद्दालकायनादुद्दालकायनो जाबालायनाज्जाबालायनो माध्यंदिनायनान्माध्यंदिनायनः सौकरायणात्सौकरायणः काषायणात्काषायणः सायकायनात्सायकायनः कौशिकायनेः कौशिकायनिः ॥ २ ॥

घृतकौशिकाद् घृतकौशिकः पाराशर्यायणात्पाराशर्यायणः पाराशर्यात्पाराशर्यो जातूकर्ण्याज्जातूकर्ण्य आसुरायणाच्च यास्काच्चासुरायणस्त्रैवणेस्त्रैवणिरौपजंघनेरौपजंघनिरासुरेरासुरिर्भारद्वाजाद्भारद्वाज आत्रेयादात्रेयो माण्टेर्माण्टिगौतमो गौतमाद्गौतमाद्गौतमो वात्स्याद्वात्स्यः शाण्डिल्याच्छाण्डिल्यः कैशोर्यात्काप्यात्कैशोर्यः काप्यः कुमारहारितात्कुमारहारितो गालवाद्गालवो विदर्भीकौण्डिन्याद्विदर्भीकौण्डिन्यो वत्सनपातो बाभ्रवाद्वत्सनपाद्बाभ्रवः पथः सौभरा-

---

'यद्यप्य०' इत्यादि ।

शङ्का—दो काण्डोंसे प्रतिपादित विज्ञानके उपसंहारके लिए यह ब्राह्मण है, यह जो आप कहते हैं, वह ठीक नहीं है, क्योंकि मधुकाण्डका उपसंहार तो मधुकाण्डब्राह्मणसे ही हो चुका है ।

समाधान—मधुब्राह्मणका अनेकार्थत्व कहा गया है, उसमें हेत्वसिद्धिके निराकरणके लिए यह ब्राह्मण है, अतः काण्डद्वयोपसंहारपरक है । यदि उसको मधुकाडार्थनिगमनपरक मानें, तो इसे केवल मुनिकाण्डार्थमात्रनिगमनपरक समझना चाहिए ॥ ३ ॥

पञ्चम ब्राह्मण समाप्त

त्पन्थाः सौभरोऽयास्यादाङ्गिरसादयास्य आङ्गिरस आभूतेस्त्वाष्ट्रादाभूतिस्त्वाष्ट्रो विश्वरूपात्त्वाष्ट्राद्विश्वरूपस्त्वाष्ट्रोऽश्विभ्यामश्विनौ दधीच आथर्वणाद्दध्यङ्ङाथर्वणो दैवादथर्वा दैवो मृत्योः प्राध्वंसनान्मृत्युः प्राध्वंसनः प्रध्वंसनात्प्रध्वंसन एकर्षेरेकर्षिर्विप्रचित्तेर्विप्रचित्तिर्व्यष्टेर्व्यष्टिः सनारोः सनारुः सनातनात्सनातनः सनगात्सनगः परमेष्ठिनः परमेष्ठी ब्रह्मणो ब्रह्म स्वयंभुब्रह्मणे नमः ॥ ३ ॥

इत्युपनिषदि षष्ठाध्याये षष्ठब्राह्मणं समाप्तम् ।

उपसंहृत्य तां विद्यां काण्डवंशोऽथ वर्ण्यते ।
स व्याख्यातः पूर्वमेव ब्रह्माप्त्यै जप्यतामिति ॥ १ ॥
नवत्यधिकसंख्याताः श्लोका नवशतानि च ।
सन्ति वार्तिकसारेऽस्मिन् षष्ठाध्यायस्य सङ्ग्रहे ॥ २ ॥

इति वार्तिकसारे चतुर्थाध्यायस्य षष्ठब्राह्मणं समाप्तम् ।

———*———

छठा ब्राह्मण

'उपसंहृत्य' इत्यादि । आत्मविद्याका उपसंहार कर काण्डवंशका वर्णन करते हैं ।

शङ्का—पुनः वंशवर्णनकी क्या आवश्यकता है ?

समाधान—चतुर्थाध्यायमें इसका उत्तर कर चुके हैं, अतः उसीका यहाँ स्मरण करो । ब्रह्मप्राप्तिके लिए इसका जप करना चाहिए, यही प्रयोजन है ॥ १ ॥

'नवत्य०' इत्यादि । ९९० नव सौ नब्बे श्लोक षष्ठाध्यायके सङ्ग्रहके लिए इस वार्तिकसारमें हैं ॥ २ ॥

वैक्रमे नागनन्दाङ्कशशाङ्कमितवत्सरे
वैशाखकृष्णैकादश्यां भौमे मध्याह्नगे रवौ ।
वाराणस्यां नीलकण्ठे राधाकृष्णस्य मन्दिरे
वसन् वार्तिकसारस्य भाषाटीकामपूपुरम् ॥

म० म० पण्डितप्रवरश्रीहरिहरकृपालुविरचितवार्तिकसारभाषानुवादमें छठा ब्राह्मण समाप्त ।

———*———

बृहदारण्यकवार्त्तिकसारस्य कारिकाऽनुक्रमः





श्रीजी कम्प्यूटर प्रिण्टर्स, वाराणसी